

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:	“Dialog im Schatten der Hierarchie: Zur integrationspolitischen Aneignung lokaler Dialoginitiativen“
Published in:	Macht im interreligiösen Dialog: interdisziplinäre Perspektiven. Freiburg; Basel; Wien: Herder
Year:	2022
Pages:	147 – 171
ISBN:	978-3-451-39227-6

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Dialog im Schatten der Hierarchie. Zur integrationspolitischen Aneignung lokaler Dialoginitiativen

ALEXANDER-KENNETH NAGEL

1. Zur interreligiösen Steuerung religiöser und kultureller Vielfalt¹

Ein sonniger Julitag in der Dortmunder Nordstadt. Die christlichen Kirchen, die Moscheegemeinden der Türkisch-Islamischen Union und die Jüdische Kultusgemeinde Großdortmund haben zu einem interreligiösen Fußballturnier in den Hoesch-Park geladen. Zum sechsten Mal messen sich Pfarrer und Imame im sportlichen Wettkampf, ein Vertreter der jüdischen Gemeinde fungiert als Schiedsrichter, gespielt wird um den Wanderpokal „Anstoß zum Dialog“. Das interreligiöse Programm der Veranstaltung ist klar: Religiöse Differenzen sollen spielerisch ausgetragen und dadurch der soziale Zusammenhalt auf lokaler Ebene gestärkt werden. Das zugehörige Mantra liefert die Selbstverpflichtung des Dortmunder Arbeitskreises Religion und Integration: „Wir wollen einander mit Respekt begegnen. Wir wollen einander besser kennenlernen. Wir wollen den Glauben des anderen respektieren. Wir bitten gemeinsam um Geduld, wenn wir auf dem Weg zueinander nur langsam vorankommen“. Der Text liest sich wie ein Gebet, umso mehr mag es verwundern, dass auch der Oberbürgermeister und der Polizeipräsident der Stadt Dortmund mit Redebeiträgen hervortreten. Der Bürgermeister feiert das Projekt als integrationspolitischen Erfolg seiner Regierung, der Polizeipräsident ruft dazu auf, den Gedanken sportlicher Fairness auch auf den Umgang mit religiöser Vielfalt zu übertragen.

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Synthese und Aktualisierung folgender früherer Publikationen: Nagel, Alexander-Kenneth, Teilen und Beherrscht werden. Die interreligiöse Steuerung religiöser Vielfalt, in: Das Argument 54 (2012) 708–716 sowie Nagel, Alexander-Kenneth, Doppelter Pluralismus und Dynamiken der Grenzziehung in interreligiösen Aktivitäten, in: Weiße, Wolfram / Steets, Silke (Hg.), Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität, Kornwestheim 2019, 91–109.

Das Beispiel steht exemplarisch für eine Tendenz staatlicher Akteure und Akteurinnen, interreligiöse Aktivitäten als Mittel zur Erreichung integrationspolitischer Ziele zu betrachten und einzusetzen.² Dahinter steht eine Logik interreligiöser Begegnung, die der späte Peter L. Berger als „Friedensformel“ beschrieben hat: „In der Geschichte wurden zahlreiche Versuche unternommen, die friedliche Koexistenz mehrerer Religionen zu regulieren – mit unterschiedlichen Erfolgsquoten.“³ Neben zahlreichen innerreligiösen Friedensformeln unterscheidet Berger zwei übergeordnete Varianten, namentlich die territoriale Formel des Westfälischen Friedens („*Cuius regio, eius religio*“) und die säkularistische Formel der Aufklärung, die auf eine Trennung von Kirche und Staat hinausläuft.⁴ In diesem Sinne wären Maßnahmen zur Gestaltung interreligiöser Differenzen nicht nur ein Forum religiöser Identitätsarbeit und Selbstvergewisserung, sondern auch ein Instrument zur Herstellung sozialer Kohäsion. Daraus ergeben sich zwei Folgefragen: Wie verhalten sich die Selbstvergewisserungs- und die Kohäsionsfunktion zueinander? Wieviel staatliche Intervention vertragen bzw. benötigen interreligiöse Dialoge und welche Rolle können staatliche Akteure und Akteurinnen in diesem Zusammenhang spielen?

Eine pointierte Antwort auf die erste Frage hat Levent Tezcan gegeben: Aus seiner Sicht begründet die integrationspolitische Indienstnahme des interreligiösen Dialoges einen prinzipiellen Zielkonflikt zwischen theologischen und politischen Anliegen.⁵ Demgegenüber haben andere Autoren und Autorinnen auf die Potentiale einer Zusammenarbeit zwischen interreligiösen Initiativen und staatlichen Behörden verwiesen: So sehen Klinkhammer et al. eine „Aufgabe“ des Staates darin, „Aushandlungsprozesse, d.h. Dialog,

² Der Begriff „interreligiöse Aktivitäten“ ist ein Kunstwort für Phänomene, die im deutschen Sprachraum i. d. R. unter der Überschrift „interreligiöser Dialog“ zusammengefasst werden. Im Folgenden möchte ich darunter institutionalisierte Formen des Religionskontakts verstehen, die zeitlich, räumlich und thematisch abgegrenzt sind und auf einem programmatischen Verständnis religiöser Differenz beruhen.

³ Berger, Peter L., Die zwei Pluralismen, in: Berger, Peter L. / Steets, Silke / Weiße, Wolfram (Hg.), Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität, Münster 2017, 18–30, hier 21.

⁴ Vgl. Berger, Peter L., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2015, 130.

⁵ Vgl. Tezcan, Levent, Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 28–29 (2006) 26–32.

zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen, religiösen wie nichtreligiösen, zu ermöglichen“⁶ und sprechen in diesem Zusammenhang von einem „kooperativen Problemlösungshandeln“⁷. Auch Griera und Forteza haben herausgearbeitet, dass interreligiöse Initiativen zu lokalen „policy entrepreneurs“ werden können. Demnach löst ihre Einbindung drei Kernprobleme der Governance religiöser Diversität: Sie kompensiert die „*religious illiteracy*“ der Entscheidungsträger:innen, ermöglicht die Identifikation geeigneter Repräsentanten und Repräsentantinnen und externalisiert die Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren und Akteurinnen.⁸

In den vergangenen Jahren hat sich die integrationspolitische Indienstnahme interreligiöser Aktivitäten unter dem Label „Interfaith Governance“ als eigene religionssoziologische Forschungsperspektive etabliert. Neben Machtasymmetrien im Inneren, v. a. mit Blick auf die herausgehobene Rolle der verfassten Kirchen, galt die Aufmerksamkeit v. a. den strukturellen Bedingungen der politischen Indienstnahme, ihrer im weiteren Sinne demokratietheoretischen Bewertung sowie ihrer Rückwirkung auf interreligiöse Initiativen und Vollzüge. Zu den *Bedingungen* gehören neben nationalen Religionsregimen v. a. lokale Konfigurationen des religiösen Feldes sowie der Stellenwert religiöser bzw. kultureller Differenz in kommunalen Integrationskonzepten.⁹ Die Bewertung changiert zwischen einer positiven Würdigung der breiteren gesellschaftlichen Mitwirkung an lokalpolitischen Entscheidungen und einer Problematisierung der Auswirkungen stärkerer öffentlich-privater Zusammenarbeit im interreligiösen Bereich. Zu diesen schädlichen *Rückwirkungen* können etwa die Formalisierung und Hierarchisierung interreligiöser Initiativen gehören, die vorhandene Exklusionsmechanismen (etwa durch

⁶ Klinkhammer, Gritt M. / Frese, Hans-Ludwig / Satilmis, Ayla / Seibert, Tina, Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation, Bremen 2011, 25.

⁷ Klinkhammer et al., Interreligiöse und interkulturelle Dialoge, 24.

⁸ Vgl. Griera, Maria del Mar / Forteza, Maria, New actors in the Governance of Religious Diversity in European Cities. The role of interfaith platforms, in: Haynes, Jeff / Hennig, Anja (Hg.), Religious Actors in the Public Spheres, London – New York 2011, 113–131, hier 125 f.

⁹ Vgl. Griera, Maria del Mar / Nagel, Alexander-Kenneth, Interreligious relations and governance of religion in Europe. Introduction, in: Social Compass 65 (2018) 301–311, hier 307.

die dominierenden Modelle von ‚Abrahams‘- oder ‚Weltreligionen‘) verstärken.¹⁰

Neben solchen Theorien mittlerer Reichweite ist auch der größere *gesellschaftstheoretische Kontext* interreligiöser Governance zu beachten. Die Frage nach religiöser Pluralisierung und ihrer politischen Steuerung trifft den neuralgischen Punkt zweier Metaerzählungen zum „Wandel von Staatlichkeit“ einerseits und zur „Transformation der Religion in der Moderne“ andererseits. Besonders interessant sind dabei die gegenläufigen Konjunkturen dieser Debatten: Galt es in den 50er und 60er-Jahren, dem sogenannten „Goldenen Zeitalter des Nationalstaats“¹¹, noch als ausgemacht, dass Religion von der Bildfläche verschwinden würde, gewannen spätestens mit dem Ende des Kalten Krieges Vorstellungen von der Erosion und Schwächung des Staates und vom Wiedererwachen bzw. der neuen Öffentlichkeit der Religion an Bedeutung.¹²

Staatswissenschaftler und Staatswissenschaftlerinnen erzählen die Geschichte vom Aufstieg und Fall des Demokratischen Rechts- und Interventionsstaates (DRIS), der zunächst sukzessive die Verantwortung für öffentliche Güter wie Wohlfahrt oder innere und äußere Sicherheit an sich bringt und seit den 70er-Jahren Anzeichen von „Zerfaserung“ zeigt.¹³ Angesichts der zunehmenden globalen Vernetzung im Bereich der Wirtschaft oder Massenkommunikation und globaler Herausforderungen wie der Erderwärmung und grenzüberschreitendem Terrorismus stellt sich die Frage, ob und wie die globale Konstellation noch in dem bewährten Gefüge nationaler Staatlichkeit verarbeitet werden kann. Das Kernargument der Zerfaserungsthese lautet, dass moderne Nationalstaaten zwar teilweise die Organisations- und Entscheidungsverantwortung für öffentliche Güter an internationale oder gesellschaftliche Akteure und Akteurinnen abgeben, dabei aber stets die Letztverantwortung behalten. In der Folge kommt es zu immer komplexeren Governance-Arrangement, also einer Zunahme von partizipativem Entscheidungs- und

¹⁰ Griera / Nagel, *Interreligious relations*, 308.

¹¹ Zürn, Michael / Leibfried, Stephan / Zangl, Bernhard / Peters, Bernhard, *Transformations of the State?*, Bremen 2004, 24 f.

¹² Vgl. Nagel, Alexander-Kenneth, *Public Religion and State Transformation. Zero-Sum Game or Fruitful Partnership?*, in: *Journal of Religion in Europe* 3 (2010) 323–349, hier 326 ff.

¹³ Genschel, Philipp / Leibfried, Stephan / Zangl, Bernhard, *Der zerfasernde Staat. Vom Wandel des Subjekts moderner Politik*, in: *vorgänge* 2 (2008) 4–13, hier 8.

Steuerungshandeln, das sowohl staatliche Stellen als auch gesellschaftliche Interessengruppen einschließt.¹⁴

Und wo bleibt die Religion? Bei Licht betrachtet müssten Religionsgemeinschaften die absoluten Wunschartner nationalstaatlicher Selbsttransformation sein: Sie verfügen über eine breite zivilgesellschaftliche Basis und wohlorganisierte Verbände, eine transnationale Vision religiöser Vergemeinschaftung und eine glaubwürdige oder zumindest weithin geglaubte Orientierung auf das Gemeinwohl. Parallel zum Niedergangs-Szenario einer Zerfaserung des Staates inszenieren *Religionsforscher und Religionsforscherinnen* das Drama vom (vermeintlichen) Tod und der fulminanten Wiederauferstehung der Religion. Konnte in den 60er-Jahren der Sozialanthropologe Anthony Wallace noch voraussagen, dass der Glaube an übernatürliche Mächte weltweit und unwiederbringlich zum Aussterben verdammt sei,¹⁵ wurde 30 Jahre später die Rede von der „Gegensäkularisierung“¹⁶ dominant. Als eine besonnene Variante dieser Gegensäkularisierungsthese lassen sich José Casanovas Beobachtungen zu öffentlichen Religionen lesen: Religion erobert sich die Öffentlichkeit zurück, die sie infolge von Säkularisation und nationaler Expansion verloren hatte. Diese „Deprivatisierung“ erfolgt indes nicht auf Einladung des heroisch sich selbst umgestaltenden Staates, sondern entspringt einer genuin religiösen Vision von Öffentlichkeit.¹⁷ Religion, so Casanova, kehrt nicht im Abstrakten zurück, sondern in Gestalt konkreter politischer Mobilisierung, sei es zur Verteidigung der traditionellen religiösen Lebenswelt oder zur öffentlichen Verankerung religiöser Werte und Normen in der sittlichen Verfassung des Gemeinwesens.¹⁸ Religionsgemeinschaften sind in dieser Perspektive nicht passive Profiteure, sondern aktive Agenten religiösen

¹⁴ Vgl. Mayntz, Renate / Scharpf, Fritz W., Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren, in: Mayntz, Renate / Scharpf, Fritz W. (Hg.), Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung, Frankfurt am Main 1995, 9–38, hier 9. Zur Governance kultureller und religiöser Diversität vgl. Schuppert, Gunnar Folke, Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften, Frankfurt am Main – New York 2017.

¹⁵ Vgl. Wallace, Anthony, Religion. An anthropological View, New York 1995, 265.

¹⁶ Berger, Peter L., The Desecularization of the World. A Global Overview, in: Berger, Peter L. (Hg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics, Grand Rapids, Michigan 1999, 1–18.

¹⁷ Vgl. Casanova, José, Public religions in the modern world, Chicago 1994, 224 f.

¹⁸ Vgl. ebd., 228 f.

und staatlichen Wandels, wie Casanova am Beispiel der Solidarnosc-Bewegung veranschaulicht.¹⁹

Aus meiner Sicht ist die Frage, ob die neue politische Aufmerksamkeit für Religion letztlich in der Schwäche des Nationalstaats oder in der wiedergewonnenen Stärke religiöser Gemeinschaften wurzelt, eher von allgemeinem zeitdiagnostischen Interesse. In diesem Beitrag soll es stattdessen um die konkreten Auswirkungen der integrationspolitischen Indienstnahme interreligiöser Aktivitäten gehen. Sie betreffen zum einen die innere Dynamik interreligiöser Interaktion und zum anderen den Umgang mit staatlichen Akteuren und Akteurinnen. Als analytische Brille bieten sich neuere Debatten sozialer Grenzziehung an. Dabei lassen sich interreligiöse Aktivitäten insgesamt als Ausdruck der gestiegenen gesellschaftspolitischen Relevanz religiöser Grenzen und Konfliktpotentiale betrachten. In der symbolischen Interaktion bildet sich dies in einer prinzipiellen Spannung zwischen der Inszenierung oder Kultivierung sowie der Überwindung religiöser Grenzen ab. Konzeptionell schließe ich an die eher metaphorische Unterscheidung von Richard Alba zwischen „bright“ und „blurry boundaries“ an.²⁰ Zudem habe ich auch Andreas Wimmers „*Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making*“ im Blick.²¹ Anders als bei Wimmer, der die bewusste Aushandlung ethnischer Grenzen vor dem Hintergrund bestehender Machtstrukturen betont, steht für mich allerdings die Emergenz religiöser Grenzen in der symbolischen Interaktion im Vordergrund.

Im Folgenden möchte ich zunächst unterschiedliche Formate interreligiöser Aktivitäten als Governance-Arrangements genauer bestimmen (Abschnitt 2). Darauf aufbauend untersuche ich die unterschiedlichen Formen der Beteiligung staatlicher Akteure und Akteurinnen und ihre Folgen für die Zusammensetzung und das Selbstverständnis interreligiöser Initiativen (Abschnitt 3). Im Anschluss daran wende ich mich der Innenseite interreligiöser Interaktion zu und gehe der Frage nach, ob und inwieweit interreligiöse Vollzüge einer Norm der Befriedung unterliegen (Abschnitt 4). Der Beitrag

¹⁹ Vgl. ebd., 92–103.

²⁰ Alba, Richard, Bright vs. Blurred Boundaries. Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (2005) 20–49.

²¹ Wimmer, Andreas, Elementary strategies of ethnic boundary making, in: *Ethnic and Racial Studies* 31 (2008) 1025–1055.

schließt mit einer Gesamtwürdigung der Ergebnisse und einem knappen Ausblick (Abschnitt 5).

Die empirischen Ergebnisse in den Abschnitten 2–4 beruhen auf Daten, die im Zeitraum von 2010 bis 2013 im Rahmen unterschiedlicher Projekte gewonnen wurden. Die Darstellung zu den Governance-Arrangements und die Analyse der internen Grenzarbeit basieren auf einem Sample von 27 teilnehmenden Beobachtungen, die wir zwischen 2011 und 2013 in verschiedenen interreligiösen Aktivitäten im Ruhrgebiet durchgeführt haben. Als Datengrundlage stehen ausführliche Feldprotokolle sowie flankierende Leitfadeninterviews mit den Organisatoren und Organisatorinnen zur Verfügung. Die Erhebung und Auswertung der Daten folgte selbst einem dialogischen Ansatz: So führten wir alle Beobachtungen im Tandem durch,²² fertigten separate Beobachtungsprotokolle, die wir dann wechselseitig kommentierten. Schließlich führten wir in einem Gespräch unsere Eindrücke zu jeder Aktivität zusammen und dokumentierten diesen Austausch durch umfangreiche analytische Memos. Die Darstellung zur Beteiligung staatlicher Akteure und Akteurinnen basiert auf einer qualitativen Inhaltsanalyse von Daten aus dem Forschungsprojekt „Interreligiöse Aktivitäten und städtische Governance“²³. In diesem Rahmen konnten insgesamt 40 Interviews mit städtischen Entscheidungsträgern und Entscheidungsträgerinnen sowie religiösen Repräsentanten in Hamm und Duisburg realisiert werden, die in Form von Transkripten vorliegen.

2. Interreligiöse Governance-Arrangements

Die bislang einzige quantitative Erhebung zu interreligiösen Initiativen in Deutschland kam zu dem Ergebnis, dass an fast jeder zweiten christlich-islamischen Dialoginitiative Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen aus Politik und Verwaltung beteiligt

²² Ich danke meinem Kollegen Mehmet Kalender für die Mitwirkung und wertvolle Denkanstöße.

²³ Es handelte sich um ein Kooperationsprojekt der Ruhr-Universität Bochum und der Fakultät für Raumplanung der TU Dortmund. Die Arbeitsgruppe bestand aus den beiden Leiter:innen Eva Dick und Alexander Nagel sowie den wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen Ariana Fuerst und Tobias Meier. Das Projekt wurde vom Mercator Research Center Ruhr gefördert.

waren.²⁴ Wie bereits erwähnt, beschränken sich interreligiöse Aktivitäten nicht auf die klassische Dialog-Veranstaltung, sondern weisen eine Vielzahl von Formaten auf. Diese Formate eröffnen verschiedene Mitwirkungsmöglichkeiten für staatliche Akteure und Akteurinnen und setzen so den Rahmen für unterschiedliche Governance-Arrangements. Anhand von teilnehmenden Beobachtungen, Dokumentenanalysen und Leitfadeninterviews mit Sprecherinnen und Sprechern interreligiöser Initiativen in der Metropolregion Rhein-Ruhr haben wir insgesamt sechs Typen interreligiöser Aktivitäten identifiziert, namentlich: interreligiöse Nachbarschaftstreffs, Dialogveranstaltungen, Friedensgebete, Schulgottesdienste, Tage der offenen Tür und Iftar-Feiern sowie Sport- und Stadtteilstefte wie das eingangs erwähnte Fußballturnier.²⁵ Im Folgenden beschränke ich mich auf jene Formate, in denen wir regelmäßig staatliche Akteurinnen und Akteure angetroffen haben, also Friedensgebete, Schulgottesdienste, Iftar-Feiern und Stadtteilstefte.

Interreligiöse Friedensgebete sind öffentliche Gebetsveranstaltungen, die auf Lesungen und liturgischen Elementen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen beruhen. Als typischer Ablauf kristallisierte sich heraus, dass zunächst Vertreter und Vertreterinnen der verschiedenen Religionsgemeinschaften nacheinander einen religiösen Text rezitieren und im Anschluss alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer ein gemeinsames Gebet für Frieden und Verständigung sprechen. Friedensgebete bieten staatlichen Akteuren und Akteurinnen verschiedene Möglichkeiten der Mitwirkung: So wurde ein Friedensgebet in unserem Sample als Kooperationsveranstaltung zwischen dem Büro des Oberbürgermeisters und einer bekannten städtischen Dialoginitiative geplant und durchgeführt. Das Gebet fand im Foyer des Rathauses statt und wurde vom Oberbürgermeister feierlich eröffnet. In seinem Grußwort nutzte er die Gelegenheit, die interreligiöse Arbeit für den Frieden als Bestandteil der integrationspolitischen Ambitionen seiner Regierung einzuordnen. Dieses Governance-Arrangement beruht auf einem unausgesprochenen Austausch zwischen staatlichen und gesellschaftlichen Akteuren und Akteurinnen: Die offizielle Anerkennung der Dialoginitiative

²⁴ Vgl. Klinkhammer et al., *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge*, 58.

²⁵ Für eine ausführliche Einordnung vgl. Nagel, Alexander-Kenneth, *Vernetzte Vielfalt. Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten*, in: Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.), *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migranten-gemeinden in Deutschland*, Bielefeld 2012, 241–268.

und konkrete Unterstützungsleistungen (Räumlichkeiten, Organisation) werden gegen politische Legitimation und das symbolische Kapital der Friedenszeremonie getauscht. Dabei kommt der Auswahl der Religionsgemeinschaften und ihrer Repräsentanten und Repräsentantinnen eine besondere Bedeutung zu. Während Griera und Forteza davon ausgehen, dass interreligiöse Initiativen dem Staat gerade diese Selektionsleistung abnehmen,²⁶ ergeben sich in unserem Fall aus dem offiziellen Rahmen selbst Restriktionen: Religiöse Organisationen wie die Milli Görüş, die vom Verfassungsschutz beobachtet werden, kommen für „staatstragende“ Friedensgebete nicht in Frage, ebenso wenig „neue“ religiöse Bewegungen wie die Zeugen Jehovas (mehr zu den Exklusionsmechanismen in Abschnitt 3).

Ebenso wie Friedensgebete sind auch *interreligiöse Schulgottesdienste* auf die gemeinsame religiöse Praxis ausgerichtet. Sie werden als klassische Übergangsriten an religiösen und staatlichen Schulen gleichermaßen abgehalten, um einen Jahrgang zu begrüßen oder auf weiterführende Schulen oder in das Berufsleben zu verabschieden. Interreligiöse Schulgottesdienste finden typischerweise in Stadtteilen mit einem hohen Anteil von Zuwanderern und Zuwanderinnen statt und richten sich an die Schüler:innen ebenso wie an ihre Familien. Im Unterschied zu Friedensgebeten ist der Grad religiöser Vielfalt vergleichsweise gering. In unserem Sample waren neben der evangelischen Organisatorin noch eine Repräsentantin der katholischen Kirche und ein Hodscha der lokalen DITIB-Gemeinde zugegen. Insgesamt war das interreligiöse Setting stark von der protestantischen Liturgie geprägt und schloss neben Lesungen und Gebeten der einzelnen Vertreterinnen und Vertreter auch Lieder und Theateraufführungen mit ein, die zuvor im Rahmen des Unterrichts eingeübt worden waren. Als Governance-Arrangement führen interreligiöse Schulgottesdienste Lehrerinnen und Lehrer als Staatsbeamte und Geistliche als gesellschaftliche Vertreter in einer interessanten Arbeitsteilung zusammen: Während die religiösen Repräsentanten und Repräsentantinnen den Gottesdienst leiten, bereiten die Lehrerinnen und Lehrer das Ereignis im Unterricht vor und sorgen während der Zeremonie für Ruhe. Darüber hinaus finden Schulgottesdienste an Schultagen und in Schulgebäuden und mithin im Rahmen der staatlichen Schulhoheit statt.

²⁶ Vgl. Griera / Forteza, *New actors*, 126.

Eine weitere Variante interreligiöser Aktivitäten, an der staatliche Akteure und Akteurinnen direkt oder indirekt beteiligt sind, sind *Tage der offenen Tür* oder *Einladungen zu gemeinsamen Fastenbrechen (Iftar)*. In beiden Fällen geht es weniger um religiöse Vielfalt an sich als um die Selbstdarstellung einer religiösen Minderheit, die um öffentliche Anerkennung wirbt. Das Governance-Arrangement wirkt klar: Auf den ersten Blick sind Tage der offenen Tür Veranstaltungen von der Zivilgesellschaft für die Zivilgesellschaft. Allerdings findet bspw. die deutschlandweite Aktion „Tag der offenen Moschee“ nicht zufällig am Tag der Deutschen Einheit statt, sondern der Termin enthält ein nationales Bekenntnis und einen Anspruch auf Zugehörigkeit. Konkreter zeigt sich das Zusammenwirken gesellschaftlicher und staatlicher Akteure und Akteurinnen bei Iftar-Feiern, zu denen regelmäßig Repräsentanten und Repräsentantinnen anderer Religionsgemeinschaften sowie Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung eingeladen werden. Je nach Vernetzung und Prominenz der einladenden Moscheegemeinde nehmen am gemeinsamen Fastenbrechen städtische Offizielle vom Quartiersmanager über die Integrationsbeauftragte bis hin zum Bürgermeister teil. Durch ihre Anwesenheit oder durch ein kurzes Grußwort bringen sie die öffentliche Wertschätzung der Gemeinde und ihrer Aktivitäten zum Ausdruck. Hier wird deutlich, dass ähnlich wie Friedensgebete auch Tage der offenen Tür und Iftar-Feiern auf einem symbolischen Tauschhandel basieren: Transparenz und das Bekenntnis zur Aufnahmegesellschaft werden getauscht gegen staatliche Anerkennung und Lizenzierung.

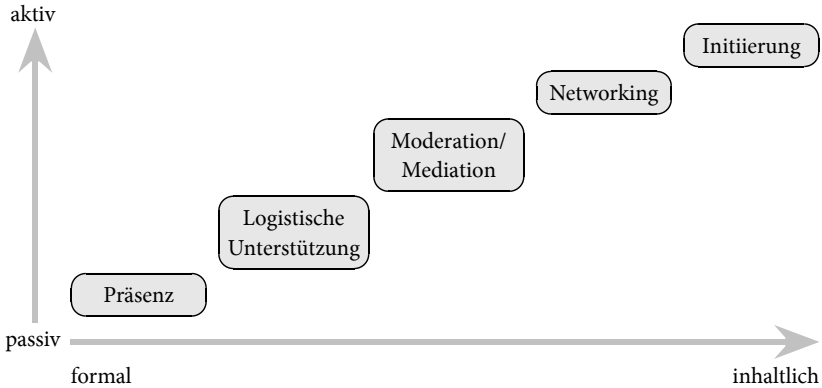
Schließlich, aber nicht zuletzt, lassen sich *interreligiöse Sport- und Stadtteilstefte* wie das eingangs angesprochene Fußballturnier als Format eigener Art unterscheiden. Diese Veranstaltungen zeichnen sich u. a. dadurch aus, dass religiöse Vielfalt zwar den Ausgangspunkt, aber nicht den Gegenstand der gemeinsamen Betätigung darstellt. Auch wenn bei dem Fußballturnier im Hoesch-Park religiöse Unterschiede offenkundig konstitutiv waren, immerhin spielten ja Pfarrer gegen Imame und ein Jude fungierte als Schiedsrichter, traten sie im eigentlichen Verlauf kaum zutage, es herrschte vielmehr eine Art Volksfeststimmung. Der Umgang mit religiöser Vielfalt beruht in diesem Fall im Wesentlichen darauf, ein positives Gemeinschaftserlebnis jenseits religiöser Grenzen zu stiften. Liturgische Handlungen spielen dabei eine untergeordnete Rolle, Aufklärung über reli-

giöse Vielfalt findet eher am Rande statt, etwa in Gestalt eines interreligiösen Quiz' für Kinder, das für die Vorstellungen und Rituale anderer Religionsgemeinschaften sensibilisieren soll. Als Governance-Arrangement sind interreligiöse Sport- und Stadtteilstefte interessant, da sie aufgrund ihrer öffentlichkeitswirksamen Anlage und einer gewissen Medienpräsenz ein Forum für Lokalpolitiker und Lokalpolitikerinnen und andere städtische Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen sind. Im Falle des interreligiösen Fußballturniers hatte beispielsweise ein lokaler Radiosender die Moderation übernommen. Ferner traten der Bürgermeister und der Polizeipräsident mit kurzen Ansprachen auf (s. o.), der Bürgermeister ist darüber hinaus Schirmherr der Initiative.

Der kurze Blick auf unterschiedliche interreligiöse Formate als Governance-Arrangements verweist exemplarisch auf verschiedene Settings religiöser Diversität sowie die Leitbilder und Exklusionsmomente, die ihnen zugrunde liegen. Dabei steckt das Format auch die Mitwirkungsmöglichkeiten für staatliche Akteure und Akteurinnen ab: Diese reichen von der abstrakten Schirmherrschaft über programmatische Grußworte bis hin zu logistischer Unterstützung, etwa durch die Überlassung repräsentativer Räumlichkeiten. Das Verhältnis zwischen staatlichen und religiösen Akteuren und Akteurinnen lässt sich als eine Art Tauschbeziehung beschreiben; getauscht wird – zugespitzt – Legitimität (durch gesellschaftliche Partizipation) gegen Anerkennung (durch öffentliche Fürsprache). Im folgenden Abschnitt bemühe ich mich um eine Systematisierung der Beteiligungsformen staatlicher Akteure und Akteurinnen in interreligiösen Governance-Arrangements und untersuche die Exklusionsmechanismen, die damit verbunden sein können.

3. Beteiligungsformen und Exklusionsmechanismen

Die folgende Abbildung stellt idealtypisch unterschiedliche Beteiligungsformen städtischer Akteure an interreligiösen Aktivitäten dar.²⁷ Sie basiert auf den Leitunterscheidungen „aktive vs. passive Teilnahme“ und „inhaltliche vs. formale Mitwirkung“.



Eine denkbar niedrigschwellige Form der Beteiligung ist die *Präsenz*. Anders als bei einer abstrakten Schirmherrschaft auf dem Papier nehmen staatliche Akteure und Akteurinnen hier leibhaftig an interreligiösen Aktivitäten teil, bringen sich aber nicht inhaltlich in das Geschehen ein. Etwas weiter reicht die *logistische Unterstützung* interreligiöser Aktivitäten, etwa durch die Bereitstellung von Räumlichkeiten, organisatorischer Infrastruktur oder kleinere finanzielle Zuwendungen. Auch damit ist in der Regel kein inhaltliches Engagement verbunden. Fungieren staatliche Akteure aber als *Moderatorinnen oder Mediatoren*, sind die Grenzen zwischen Beobachterperspektive und inhaltlicher Beteiligung fließend. So nahm der Bürgermeister eine Stadt im nördlichen Ruhrgebiet gleichermaßen als Repräsentant der Stadt sowie als bekennender Katholik an verschiedenen interreligiösen Gesprächsrunden teil. In einigen Fällen brachten sich Verwaltungsakteure und -akteurinnen wie Integra-

²⁷ Vgl. Dick, Eva / Nagel, Alexander-Kenneth, Local interfaith networks in urban integration politics. Religious communities between innovation and cooptation, in: Hegner, Victoria / Margry, Peter Jan (Hg.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, London – New York 2016, 39–57, hier 40. Vgl. auch Fürst, Ariana / Meier, Tobias, Mitwirkung städtischer Akteure an interreligiösen Aktivitäten, in: *RaumPlanung* 171 (2013) 49–53.

tionsbeauftragte auch aktiv in das interreligiöse *Networking* ein, indem sie interreligiösen Initiativen Ansprechpartner und Ansprechpartnerinnen empfahlen oder vermittelten. Der Maximalfall aktiver und inhaltlicher Beteiligung ist aber sicherlich die *Initiierung* neuer interreligiöser Formate und Gruppen durch staatliche Akteure und Akteurinnen. So wurde in einem multikulturellen Stadtteil einer Stadt im nördlichen Ruhrgebiet auf maßgebliches Betreiben des Integrationsbüros ein interreligiöser Gesprächskreis ins Leben gerufen. Dieser war nach dem Vorbild bestehender Gesprächskreise gestaltet und wurde durch den Integrationsbeauftragten aktiv begleitet.

Es versteht sich von selbst, dass diese idealtypische Unterscheidung von Beteiligungsformen keinesfalls erschöpfend und nur begrenzt verallgemeinerbar ist, da die Möglichkeiten der Beteiligung auch durch nationale Religionsregime abgesteckt sind. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die Mitwirkung staatlicher Akteure und Akteurinnen an interreligiösen Aktivitäten deutlich über Schirmherrschaften und eilig gesprochene Grußworte hinausgehen. Entsprechend liegt es nahe, nach den *Auswirkungen* dieser Präsenz auf die interreligiöse Begegnung zu fragen. Unser Material deutet darauf hin, dass sowohl die religiösen Repräsentanten und Repräsentantinnen als auch die staatlichen Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen z.T. große Hoffnungen und Erwartungen mit ihrem interreligiösen Engagement verbanden. Im Vordergrund steht dabei, ganz im Geiste von Bergers Idee der Friedensformel, der Aufbau von Vertrauen und die Sicherung des sozialen Zusammenhalts in der Stadt bzw. in Stadtteilen, die als ‚problematisch‘ wahrgenommen wurden.

Zugleich wurde deutlich, dass die Einbeziehung staatlicher Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen die Qualität des interreligiösen Austausches maßgeblich verändern kann, wie der folgende Auszug aus dem Interview mit einem jüdischen Gemeindevorsteher zeigt:

„(...) wenn man so einen ständigen Kreis hat, der wichtigsten Beteiligten hier, da muss man natürlich gucken, wen man einlädt. Grade im muslimischen Bereich ist das nicht so einfach, weil es halt Gruppen gibt, wo wir als jüdische Gemeinde sagen: ‚Mit denen setzten [sic] wir auch bisher nicht am Tisch‘. Aber ich sag mal, um des lieben Friedens willen muss man auch aufpassen, mit wem man zusammensitzt. Was nicht heißt, dass man keine persönlichen Gespräche führt, aber ich setz mich nicht mit Leuten offiziell an einen Tisch, die antisemitisch sind.“

In dem Auszug setzt sich der Interviewpartner mit der Frage nach geeigneten muslimischen Dialogpartnern und -partnerinnen auseinander und unterscheidet dabei zwischen „persönlichen“ und „offiziellen“ Gesprächen. Während ein „persönlicher“ Austausch auch mit aus Sicht der jüdischen Gemeinde zweifelhaften bzw. antisemitischen muslimischen Gruppen denkbar ist, werden die Grenzen für eine „offizielle“ Begegnung deutlich enger gezogen. Das Beispiel legt nahe, dass die Einbeziehung staatlicher Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen interreligiösen Aktivitäten einen formellen und offiziellen Charakter verleiht, den sie vorher in dieser Form nicht hatten. Dies geht offenbar mit einem restriktiveren Verständnis adäquater Teilnehmer und Teilnehmerinnen einher. Die Beteiligung staatlicher Akteure und Akteurinnen verschärft insoweit die ohnehin vorhandenen *Exklusionsmechanismen* interreligiöser Initiativen.²⁸ Das folgende Zitat des Sprechers eines alevitischen Vereins illustriert, wie diese Exklusion in der Praxis funktionieren kann:

„Also zum Beispiel wenn die jüdische Gemeinde einlädt (...), dann als Gemeinde – nehmen wir das wahr. (...) wenn die Stadt N.N. zum Beispiel mit [Islamischer Verband, AKN] eine Einladung ausspricht und uns einlädt, dann würden wir auch nicht hingehen. Also das ist ganz klar, das machen wir nicht, auch wenn die Stadt das gerne sehen würde, aber da machen wir nicht mit, da grenzen wir uns ab.“

Auch hier werden akzeptable von nicht-akzeptablen Gesprächspartnern und -partnerinnen unterschieden, indem die Annahme einer städtischen Einladung an bestimmte Bedingungen geknüpft wird. Der Sprecher scheint davon auszugehen, dass der Stadt an der Mitwirkung seiner Gemeinde gelegen ist, dennoch verweigert er die Teilnahme und greift dabei ausdrücklich auf eine Semantik der

²⁸ Diese Exklusionsmechanismen habe ich ausführlicher dargelegt in: Nagel, Alexander-Kenneth, *Diesseits des Dialogs. Zur Vielfalt interreligiöser Aktivitäten*, in: Weisse, Wolfram / Amirpur, Katajun (Hg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft*, Münster 2015, 57–68, hier 63: „Es ist davon auszugehen, dass in Deutschland die christliche Mehrheitsreligion die ‚Benchmark‘ für einen legitimen interreligiösen Akteur absteckt. Der ‚ideale‘ Teilnehmer müsste dann zu einer monotheistischen (besser: ‚abrahamitischen‘) Glaubensrichtung gehören, die [...] 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.“

Grenzziehung zurück. Aus dem Kontext des Interviews wird deutlich, dass die Grenzarbeit der alevitischen Gemeinde zwei Stoßrichtungen hat: Aleviten sind keine Muslime und Alevitinnen sind keine Islamistinnen/Extremistinnen. Aus der Gesamtkonstellation ergeben sich damit zwei denkbare Exklusionswirkungen, namentlich die Selbstexklusion der alevitischen Gemeinde oder die Ausladung des betreffenden islamischen Verbandes durch die Stadt.

Die beiden vorangegangenen Beispiele zeigen, wie die staatliche Beteiligung die Qualität und Zusammensetzung interreligiöser Aktivitäten verändern kann, indem sie ihnen eine öffentliche Bühne gibt. Damit verschieben sich die Grenzen der interreligiösen Begegnung vom Dialog zur Religionsdiplomatie. Es steht zu vermuten, dass diese Akzentverschiebung sich auch im *Selbstverständnis der beteiligten Gemeinden* niederschlägt. Einen Hinweis darauf bietet das folgende Zitat des Vorsitzenden einer großen Moscheegemeinde:

„(...) ich sag mal, wenn man Probleme mit der Schule hat, die Schule kann 1000 Mal den Eltern schreiben und keiner rührt da irgendwas, aber wenn die Schule dann über die Stadt geht und sagt: ‚Hört mal zu äh ... da sind viele aus dem Bereich vielleicht aus dieser Gegend hier, kann man da irgendwie Kontakte knüpfen?‘ Und (...) das Bezirksamt sucht uns dann auf: ‚Hört mal zu, kann man da was machen?‘ Ok dann binden wir die Polizei mit da mit ein und dann sagen wir zum Beispiel an dem einen Freitagsgebet hier in der Moschee, wenn dann 400–500 Leute da sind: ‚Hört mal zu Leute, hier an dieser Schule passieren in letzter Zeit solche Sachen, könnt ihr bitte zuhause sagen, wenn eure Kinder da sind, dass sie das nicht machen, das ist dann nicht schön.‘ So dann ist das Thema dann nächste Woche dann auch abgehakt. Dann passieren dann die Sachen nicht.“

Auf den ersten Blick liest sich das Zitat wie ein Paradebeispiel für interreligiösen Dialog als „kooperatives Problemlösungshandeln“ (s. o.): Der Vorsitzende entwirft ein Szenario, in dem städtische Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen (nicht weiter spezifizierte) „Probleme mit der Schule“ zunächst nicht in den Griff bekommen, bis über Umwege (Bezirksamt, Polizei) die betreffende Gemeinde angesprochen wird, die das Problem durch eine Ansprache beim Freitagsgebet erfolgreich und nachhaltig löst. An dieser Stelle kann zunächst offenbleiben, ob der Interviewpartner die Durchgriffsmöglichkeiten der Gemeinde auf die konkrete Lebensführung ihrer Mitglieder richtig einschätzt und ob es sich um ein tatsächliches Ereignis oder um eine Art kasuistische Überlegung

handelt. Bedeutsam ist vielmehr, dass sich der Vorsitzende ein Leitbild der interreligiösen Begegnung als Friedensformel städtischer Integrationspolitik zu eigen macht, das von staatlichen Akteuren und Akteurinnen an interreligiöse Aktivitäten herangetragen wurde. In der Folge tritt die Religionsgemeinschaft selbst hauptsächlich als Sachwalterin urbaner Regulierung hervor, deren Relevanz für das interreligiöse Geschehen sich in erster Linie aus ihrer Fähigkeit ergibt, effektiv öffentliche Anliegen an ihre Mitglieder durchzuregieren.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass die integrationspolitische Indienstnahme weitreichende Auswirkungen auf die Zusammensetzung interreligiöser Aktivitäten und das Selbstverständnis der teilnehmenden Akteure und Akteurinnen haben kann. Interfaith Governance rückt interreligiöse Begegnung ins Licht der politischen Öffentlichkeit. Dadurch entstehen neue Chancen mit Blick auf die Anerkennung, Sichtbarkeit und Reichweite des interreligiösen Aktivismus, zugleich aber werden bereits bestehende Herausforderungen der Repräsentation und Exklusion verschärft. Ferner deuten die Ergebnisse darauf hin, dass interreligiöse Governance-Arrangements auch nach innen wirksam werden: In dem Maße, wie die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sich die an sie herangetragenen politischen Anliegen zu eigen machen, verschiebt sich die innere Logik von der religiösen Selbstvergewisserung zur Anwaltschaft für soziale Kohäsion. Im folgenden Abschnitt zeichne ich nach, wie sich das Motiv der „Friedensformel“ in den internen Vollzügen interreligiöser Aktivitäten Ausdruck verschafft.

4. Interreligiöse Begegnung unter dem Primat der Befriedung

In diesem Abschnitt steht die Frage im Vordergrund, inwieweit sich aus der Logik der „Friedensformel“ eine *Norm der Befriedung* für die interreligiöse Kommunikation und Interaktion ergibt. Schon Peggy Morgan hatte in einem früheren Beitrag auf die „irenische Intention“ interreligiöser Dialoge hingewiesen: „The impetus of interfaith gatherings is to see only the best in the traditions, including their texts, the intention is always eirenic“.²⁹ Empirisch sind im Umkehr-

²⁹ Morgan, Peggy, The study of religions and interfaith encounter, in: *Numen* 42 (1995) 156–171, hier 164.

schluss dann gerade die Brüche und Situationen des Unfriedens interessant, wie sie auch Moyaert unter der Überschrift verunglückter interreligiöser Gastfreundschaft verhandelt.³⁰ Ähnlich wie Moyaert betrachte ich im Folgenden interreligiöse Aktivitäten als ritualisierte Handlungsabläufe und greife dazu auf Erving Goffmans Überlegungen zu Interaktionsritualen zurück. Für die empirische Analyse waren dabei v. a. drei Perspektiven leitend:

Erstens, ein dramaturgischer Blick auf das „*Face-Work*“ bzw. die Techniken der interreligiösen *Imagepflege*. Der Fokus liegt hier auf der Spannung zwischen der Artikulation von Differenz auf der einen und Gesichtswahrung auf der anderen Seite.³¹

Zweitens, der Blick auf die „*rituellen Codes*“. Gemeint ist der implizite Konsens über Rollen und Regeln, der dem geteilten interreligiösen Sinnzusammenhang zugrunde liegt und legitime von nicht legitimen Akteuren und Akteurinnen und Handlungsformen unterscheidet.³²

Daher ist, drittens, v. a. ein Blick auf Ereignisse von interreligiösem „*Embarrassment*“ angezeigt. Gemeint sind bewusste (Angriff) oder unbewusste (*faux pas*) Gesichtsverletzungen sowie die korrektiven Prozesse, die zur Heilung eines solchen Imageschadens ins Werk gesetzt werden.³³

Insgesamt lassen sich *fünf wiederkehrende Grundmuster* im Umgang mit Embarrassment-Ereignissen unterscheiden:

Ein weit verbreitetes Muster (v. a. in Dialogveranstaltungen) ist die *Universalisierung*, d. h. die Überschreitung religiöser Grenzen durch Rückgriff auf einen gemeinsamen „*abrahamitischen Wesenskern*“. Im Zentrum steht dabei die Identifikation genealogischer (Abraham als „*Wurzel*“, Jesus als Prophet) oder doktrinärer Ähnlichkeiten, z. B. beim Gottesbild (Monotheismus), bei sozialetischen Normen oder dem Stellenwert heiliger Schriften und korrekter Auslegung. Die Grenzüberschreitung beruht in diesem Fall ganz wesentlich auf einem sozialpsychologischen Mechanismus, der die „*abrahamitische Ökumene*“ als Ingroup mit einem diffusen Gegenüber

³⁰ Vgl. Moyaert, Marianne, Infelicitous inter-ritual hospitality, in: *Culture and religion* 18 (2017) 324–342.

³¹ Vgl. Goffman, Erving, *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*, Garden City 1967, 38.

³² Vgl. ebd., 105.

³³ Vgl. ebd., 14.

aus anderen (z.B. poly- oder pantheistischen) religiösen Formen kontrastiert.

Ein augenscheinlich ähnliches Muster interreligiöser Grenzarbeit möchte ich als *Polarisierung* bezeichnen. Gemeint ist die Überschreitung religiöser Grenzen durch Rückgriff auf einen säkularen Widerpart. Zwar werden auch hier Sozialmoral und Gemeinwohlorientierung als verbindende Merkmale „aller Religionen“ herausgestellt, dennoch spielt in diesem Fall die Abgrenzung von der nicht- oder antireligiösen Outgroup eine größere Rolle. Ein gutes Beispiel dafür ist die Tirade eines altkatholischen Pfarrers auf einem interreligiösen Nachbarschaftstreff: Nicht nur die Muslime und Musliminnen, sondern alle Religionsgemeinschaften, so die Klage, seien einer systematischen Verfolgung durch die Medien ausgesetzt, die sich auf diese Weise zu Erfüllungsgehilfen einer kämpferisch atheistischen Geisteshaltung machten. Die Schlussfolgerung daraus: „Wir haben ja sozusagen einen gemeinsamen Feind ... ähm, ich meine: ein Gegenüber; nämlich alle, die nicht glauben“. Hier zeigt sich deutlich, dass und wie das Verhältnis von interreligiösem und suprareligiösem Pluralismus im Rahmen der interreligiösen Auseinandersetzung, also von innen, neu bestimmt wird. Ein Zugewinn interreligiöser Toleranz ist dabei erkaufte durch ein Superioritätsbewusstsein gegenüber und eine polemische Abgrenzung von allem Nicht-Religiösen.

Ein weiteres Muster könnte man *Purifikation* nennen. Eine Überschreitung religiöser Grenzen wird hier nicht durch die Verhältnisbestimmung von In- und Outgroup erreicht, sondern durch die Neuverhandlung des religiösen Feldes an sich. Im Zentrum steht dabei die Unterscheidung zwischen einer einheitlichen religiösen Wahrheit und weltlichen Kontaminationen, etwa durch politische Interessen, kulturelle Traditionen oder soziale Unterschiede. Auf diese Weise lassen sich Erfahrungen von interreligiösem Embarrassment erklären und externalisieren: Religion *per se* ist verbindend, alles Trennende sind letztlich Einflüsse von außen. Als Beispiel mag eine Dialogveranstaltung zum Thema „Islam und soziale Menschenrechte“ dienen. Hier entspann sich die Diskussion, ob der Islam (im Unterschied zum Christentum) an sich eine „politische Religion“ sei. Dabei standen Konzepte von Kalifat und Scharia, aber auch Fragen von religiösem Terrorismus im Raum. Nach einer durchaus hitzig geführten Debatte einigte man sich auf das Schlichtungsangebot eines katholischen Theologen, der „eigentliche“ Islam sei genauso wenig politisch wie andere religiöse Traditionen; zugleich aber sei

keine Religion vor politischer „Instrumentalisierung“ geschützt. Auch hier werden die Außengrenzen des religiösen Feldes (in diesem Fall zu den benachbarten Feldern Politik und Wirtschaft) innerhalb des interreligiösen Austauschs neu bestimmt.

Neben den genannten Mustern religiöser Grenzarbeit kommen auch klassische *Techniken der Imagepflege* zur Anwendung, um ein Embarrassment-Ereignis performativ auszublenden oder herunterzuspielen. Eine Variante ist die *Harmonisierung* von religiösen Superioritätsansprüchen durch taktvolles Übergehen eines *faux pas*. So bekundete in der o. a. Dialogveranstaltung „Islam und soziale Menschenrechte“ ein Imam: „Der Islam ist die sozialetische Vervollkommnung der abrahamitischen Religionen“. Bedenkt man die Prominenz sozialetischer Gemeinsamkeiten für die interreligiöse Vergemeinschaftung (s. Universalisierung), so hätte diese Aussage für die christlichen und jüdischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen einen empfindlichen Gesichtsverlust bedeuten können. Obwohl einige von ihnen offenkundig irritiert waren, kamen sie zu der stillschweigenden Übereinkunft, den provokanten Impuls zu übergehen, die Grenzziehung blieb insoweit implizit. Eine weitere Variante ist die *Trivialisierung*. Dabei handelt es sich, flapsig gesprochen, um eine pragmatische Antwort auf eine fundamentale Frage. Als Beispiel mag ein Moscheebesuch mit christlichen Konfirmanden dienen: Die Jugendlichen wurden herumgeführt, durften beim Gebet dabei sein und im Anschluss ihrem studentischen „Guide“ und dem Hodscha ein paar Fragen stellen. Ein Mädchen: „Was ist denn, wenn ich jetzt muslimisch geworden bin und dann merke, es ist alles ein bisschen zu viel für mich und gerne wieder austreten möchte?“ Auf diese Frage zum Umgang mit Apostasie folgte ein kurzes und unangenehmes Schweigen, eine Situation von Embarrassment zeichnete sich ab. Da antwortete der Student, der uns herumgeführt hatte, nach kurzem Überlegen: „Das prüft keiner nach“ und reduzierte dadurch die Grenzerfahrung auf ein handlungspraktisches Problem.

Ein besonderes Muster und gewissermaßen die *ultima ratio* interreligiöser Grenzarbeit möchte ich als *Inversion* bezeichnen. Anders als bei Wimmer ist damit nicht die Umwertung bestehender Dominanzverhältnisse gemeint, sondern die Rahmung eines unheilbaren Embarrassment-Ereignisses als Beleg für die Authentizität und Wahrhaftigkeit der religiösen Begegnung. Auch hier ein Beispiel: Ein stadtbekannter *Agent Provocateur* hat sich bei einer Dialogveranstaltung zum Thema „Islam und religiöse Vielfalt“ ein-

gefunden, die diesmal in einem islamischen Kulturzentrum stattfindet. Die Atmosphäre ist insgesamt angespannt und kontrovers, die Diskussion kreist um die Themen „Mischehen“, Mohammed-Karikaturen und islamische Dominanzbestrebungen. Irgendwann erhebt sich der Teilnehmer und ruft: „Man wird in einer freiheitlichen Demokratie doch wohl noch einen Koran verbrennen dürfen!“ Es kommt zu einem Tumult, in dem sich alle anderen Teilnehmer und Teilnehmerinnen gegen diese Intervention verbünden und an Normen interreligiöser „Höflichkeit“ appellieren. Schließlich wird die Veranstaltung durch den evangelischen Sprecher des Arbeitskreises abmoderiert: Ja, das Gespräch sei kontrovers gewesen, aber letztlich habe man dadurch bewiesen, dass man sich ernsthaft verständigt habe. Schließlich wolle man auch weiterhin keinen „Kuscheldialog“ führen.

Gerade das letzte Beispiel macht klar, dass interreligiöse Aktivitäten gleichsam ‚zum Erfolg verdammt‘ sind. Darüber hinaus wird deutlich, wie der rituelle Kodex selbst durch Störungen und Moderation ausgeweitet werden kann, indem das Verhältnis zwischen Ehrlichkeit und Höflichkeit neu austariert wird. Gerade die Interaktionsmuster Polarisierung und Purifikation zeigen, dass und wie die Grenzen des Religiösen gegenüber dem Nicht-Religiösen innerhalb des interreligiösen Austauschs neu gezogen werden. Diese Grenzarbeit beruht auf zwei Mechanismen: Polarisierung bezieht sich auf eine Freund-Feind-Unterscheidung zwischen der imaginierten Gemeinschaft der (solidarethisch qualifizierten) Gläubigen auf der einen und den (sozialmoralisch fragwürdigen) Ungläubigen auf der anderen Seite. Demgegenüber bezieht sich Purifikation auf die definitorische Neubestimmung der Grenzen zwischen dem religiösen Feld und anderen gesellschaftlichen Feldern. Auf diese Weise wird es möglich, die ‚eigentliche‘ Religion als *per se* friedliebend und verbindend zu verstehen und Erfahrungen von Irritation oder *Embarrassment* durch externe Faktoren wie ‚wirtschaftliche Interessen‘ oder ‚politische Instrumentalisierung‘ zu erklären.

Insgesamt hat sich gezeigt, dass interreligiöse Aktivitäten auch ohne integrationspolitische Indienstnahme von einer „irenischen Intention“ geleitet sind und insoweit einer Norm der Befriedung unterliegen. Die grundlegende Herausforderung besteht darin, den Wunsch nach einem (auch kontroversen) interreligiösen Austausch mit dem Bedürfnis in Einklang zu bringen, ein friedliches interreligiöses Miteinander zu erfahren – und nach außen sichtbar zu ma-

chen. Die empirischen Einsichten lassen in diesem Fall keinen Schluss zu, ob die Mitwirkung von Entscheidungsträgern und -trägerinnen aus Politik und Verwaltung die irenische Intention verstärkt oder nicht, da diese Frage bei unseren teilnehmenden Beobachtungen nicht im Vordergrund stand. Es spricht aber einiges dafür: Zum einen ist anzunehmen, dass die religiösen Akteure und Akteurinnen *im Schatten der Hierarchie* eine *besondere Vorsicht* im Umgang miteinander an den Tag legen, zum anderen sorgt das *restriktivere Einladungsregime* ohnehin für eine *homogenere Zusammensetzung*, da potentiell problematische Akteure und Akteurinnen aus dem legitimen Teilnehmerkreis herausdefiniert werden (vgl. Abschnitt 3). In der Draufsicht kommt es damit zu einer *Verschiebung der dominanten Handlungslogik* von der *Vergewisserung* über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur *Zeremonialisierung* interreligiöser Konvivialität. Im Folgenden trage ich die wesentlichen empirischen Einsichten des Beitrags noch einmal zusammen und wage eine allgemeinere Einschätzung zum Phänomen der Interfaith Governance.

5. Fazit und Ausblick

Ziel dieses Beitrags war es, Erscheinungsformen und mögliche Folgen einer zunehmenden Indienstnahme interreligiöser Aktivitäten für integrationspolitische Zwecke herauszuarbeiten. In dem Maße, wie religiöse und kulturelle Pluralisierung zunehmen und gesellschaftliche Fragmentierung (wieder) verstärkt entlang religiöser Grenzlinien diskutiert wird, erscheinen interreligiöse Initiativen als geeignete Partner, um über religiöse Differenzen hinweg den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu sichern. Auf diese Weise entstehen neuartige Governance-Arrangements, in denen staatliche und religiöse Akteure und Akteurinnen in komplexer Weise zusammenwirken. Auf den ersten Blick ist diese Interfaith Governance ein Gewinn für beide Parteien: Staatliche Akteure und Akteurinnen erhöhen die Legitimität ihres Handelns, erhalten Zugang zu ansonsten schwer erreichbaren Gruppen und umschiffen die Untiefen ihrer fehlenden Religionskompetenz (*religious illiteracy*). Religiöse Akteure und Akteurinnen erhöhen die Sichtbarkeit und Reichweite ihrer Aktivitäten und erhalten öffentliche Anerkennung sowie logistische Unterstützung. Auch vor dem Hintergrund neuerer staatswissenschaftlicher

und religionssoziologischer Debatten erscheint diese Entwicklung plausibel: Zum einen zieht sich der Nationalstaat aus der Organisationsverantwortung für viele Handlungsfelder zurück (Zerfaserung) und zum anderen drängen Religionsgemeinschaften wieder verstärkt in die Öffentlichkeit (Deprivatisierung). Vor diesem Hintergrund habe ich die konkrete Ausgestaltung interreligiöser Governance-Arrangements auf drei Ebenen untersucht:

Zunächst richtete sich der Blick auf die unterschiedlichen *Formate interreligiöser Aktivitäten*. Im Zentrum standen dabei verschiedene Leitbilder bzw. Modelle religiöser Diversität (z. B. ‚abrahamitisch‘ oder ‚weltreligiös‘), gängige Interaktionsmuster und die Mitwirkungsmöglichkeiten für staatliche Akteure und Akteurinnen. Zunächst fällt die große Bandbreite von Formaten ins Auge: Statt verkopfter Disputationen über den Begriff der Sünde in den Weltreligionen werden religiöse Differenzen und Gemeinsamkeiten in einer Vielzahl unterschiedlicher Aktivitäten er- und ausgelebt. Während Dialogveranstaltungen und Tage der offenen Tür eher auf Aufklärung und Informationsvermittlung setzen, steht bei Friedensgebeten und interreligiösen Festen die geteilte religiöse Erfahrung im Vordergrund. Neuerdings kommen ästhetisch-gestalterische Ansätze wie interreligiöse Räume oder Gärten hinzu. Diese Ausdifferenzierung legt nahe, dass religiöse Pluralisierung und organisierter Religionskontakt als gesellschaftliche Handlungsfelder an Bedeutung gewinnen. Ihr Variantenreichtum erklärt sich auch und vor allem aus den zivilgesellschaftlichen Ursprüngen des interreligiösen Aktivismus. Die große Mehrzahl interreligiöser Aktivitäten hat an den sprichwörtlichen Graswurzeln engagierter Nachbarschaften und Stadtteile ihren Anfang genommen. Zugleich deutet sich an, dass Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen aus Politik und Verwaltung interreligiöse Initiativen verstärkt auf dem integrationspolitischen Schirm haben. Dafür spricht einerseits die verlässliche Präsenz von Lokalpolitikerinnen, Polizisten und Quartiersmanagerinnen bei Friedensgebeten, Iftar-Feiern und interreligiösen Stadtteilstesten. Andererseits wird die gezielte Bewirtschaftung interreligiöser Aktivitäten auch auf europäischer Ebene betrieben. So hat der Europäische Rat im Jahr 2006 einen Leitfaden mit „12 Principles for interfaith dialogue at local level“ herausgegeben.³⁴

³⁴ Vgl. Europäischer Rat, 12 Principles for interfaith dialogue at local level, URL: <https://rm.coe.int/168071b354> (09.04.2021).

Ausgehend von dieser Beobachtung habe ich in einem zweiten Schritt das Augenmerk auf die konkreten Modalitäten der Mitwirkung von staatlichen Akteuren und Akteurinnen in interreligiösen Aktivitäten gerichtet. Dabei wurde deutlich, dass es auch über die abstrakte Schirmherrschaft hinaus ein breites Spektrum staatlicher Beteiligung gibt, das von der bloßen Präsenz über logistische Unterstützung, Moderation, Mediation und Networking bis hin zur Initiierung neuer interreligiöser Initiativen und Formate reicht. Angesichts dieser Bandbreite liegt die Vermutung nahe, dass sich die Inanspruchnahme interreligiöser Aktivitäten als integrationspolitische Friedensformeln auch auf den Charakter der interreligiösen Begegnung sowie das Selbstverständnis der beteiligten Religionsgemeinschaften auswirkt. Erste Ergebnisse deuten hier auf einen Wandel vom Dialog zur Religionsdiplomatie hin, die mit einem restriktiven und exklusiven Verständnis des Teilnehmerfeldes einhergeht. Punktuell zeigte sich zudem, dass die Fähigkeit zum regulatorischen Durchgriff auf die Lebensführung der eigenen Anhänger und Anhängerinnen unter diesen Bedingungen zu einer interreligiösen Währung eigener Art avanciert.

Schließlich bin ich in einem dritten Schritt der Frage nachgegangen, inwieweit sich der Charakter interreligiöser Aktivitäten als Friedensformel auch nach innen in Gestalt einer Norm der Befriedung Ausdruck verschafft. Um dieser Frage nachzugehen, habe ich anhand von ethnographischem Material untersucht, wie Brüche in der interreligiösen Interaktion entstehen – und wie sie ‚geheilt‘ werden. Im Einzelnen ließen sich fünf Idealtypen interreligiöser Grenzarbeit identifizieren, namentlich Universalisierung (Grenzüberschreitung zwischen religiösen Traditionen durch Rückgriff auf genealogische, doktrinäre oder sozialetische Ähnlichkeiten), Polarisierung (Kontrastierung einer religiösen Ingroup und einer nichtreligiösen Outgroup), Purifikation (Externalisierung von Differenzerfahrungen durch Neuverhandlung des religiösen Feldes), Imagepflege (performative Techniken der interreligiösen Gesichtswahrung) und Inversion (Rahmung einer Differenzerfahrung als Ausweis der Authentizität der interreligiösen Begegnung). Auch wenn die Empirie keine definitiven Aussagen zur Rolle staatlicher Akteure und Akteurinnen für die interreligiöse Interaktionsordnung zulässt, so ist doch anzunehmen, dass die integrationspolitische Indienstnahme die ohnehin schon vorhandene „irenische Intention“ interreligiöser Aktivitäten noch verstärkt und die Akteure

und Akteurinnen *im Schatten der Hierarchie* eine *besondere Vorsicht* im Umgang miteinander an den Tag legen.

Wie sind diese Entwicklungen zu bewerten? Wie eingangs ausgeführt, besteht dazu in der religionssoziologischen Debatte keine Einigkeit. Auf der Haben-Seite der Interfaith Governance steht ihre *Problemlösungsfähigkeit*. Interreligiöse Initiativen, so das Argument, nehmen staatlichen Akteuren und Akteurinnen die Selektions- und Allokationsleistung bei der Ansprache einer multireligiösen und multikulturellen Öffentlichkeit ab. Aus demokratietheoretischer Sicht steigt damit die Output-Legitimität, also die Qualität der erzielten Regelungsergebnisse. Zudem verbessert sich die Input-Legitimität, da eine breitere Partizipation gewährleistet werden kann. Auf der Soll-Seite stehen Mahnungen vor einer umfassenden *Vereinbarung und Entfremdung* des interreligiösen Aktivismus, der nunmehr von äußeren, sachfremden Erwägungen ‚kolonisiert‘ wird. Die empirischen Erkenntnisse in diesem Beitrag legen eine eher skeptische Bewertung nahe: Zwar eröffnet die integrationspolitische Indienstnahme interreligiöser Aktivitäten durchaus neue Chancen mit Blick auf die Anerkennung, Sichtbarkeit und Reichweite des interreligiösen Aktivismus, zugleich aber werden bereits bestehende Herausforderungen der Repräsentation und Exklusion verschärft. Darüber hinaus verändert sich der ‚Geist‘ der interreligiösen Begegnung: In dem Maße, wie die Teilnehmer:innen sich die an sie herangetragenen politischen Anliegen zu eigen machen, verschiebt sich Handlungslogik von der religiösen Selbstvergewisserung und Reflexion zur Anwaltschaft für soziale Kohäsion.

Die Beobachtung, dass zivilgesellschaftliche Veranstalter und Veranstalterinnen interreligiöser Aktivitäten die Mitwirkung staatlicher Akteure und Akteurinnen begrüßen und geradezu erhoffen, lädt zur ideologiekritischen Betrachtung ein: Inwieweit ist dieses Ansinnen ‚erkauft‘ durch kurzfristige Kooperationsgewinne? Am Beispiel interreligiöser Friedensgebete und Stadtteilstefen ist deutlich geworden, dass das Zusammenwirken staatlicher und gesellschaftlicher Akteure in interreligiösen Veranstaltungen einen ausgeprägten *Tauschcharakter* aufweist: Interreligiöse Initiativen gewinnen Wertschätzung, Sichtbarkeit und Infrastruktur, städtische Entscheidungsträger erhalten politische Legitimation, symbolisches Kapital und nicht zuletzt ein kostengünstiges Organ zum Umgang mit religiöser und kultureller Diversität. Weiter wäre zu fragen, ob religiöse Akteure und Akteurinnen denn überhaupt anders als positiv ge-

stimmt sein können? Ebenso wie muslimische Gemeinden de facto nicht *nicht* am Tag der offenen Moschee teilnehmen können, könnten sich interreligiöse Initiativen einem Druck zur Mitwirkung ausgesetzt sehen, um ihre öffentliche Relevanz zu behaupten.