

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:	“Doppelter Pluralismus und Dynamiken der Grenzziehung in interreligiösen Aktivitäten“
Published in:	Im Gespräch mit Peter L. Berger: Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität. Münster; New York: Waxmann
Volume:	Religionen im Dialog; Bd. 15
Year:	2019
Pages:	91 – 108
ISBN:	978-3-8309-4061-6

The article is used with permission of [Waxmann](https://www.waxmann.de/).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Doppelter Pluralismus und Dynamiken der Grenzziehung in interreligiösen Aktivitäten

Doppelter Dualismus und Dialogische Praxis

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, welchen Beitrag die Überlegungen des späten Peter L. Berger zu religiöser Pluralisierung für die empirische Erforschung interreligiöser Dialoge leisten können. Dazu resümiere ich in diesem ersten Abschnitt ein paar von Bergers Thesen und arbeite Forschungsfragen im Hinblick auf interreligiöse Aktivitäten heraus. Dabei argumentiere ich, dass sich die Ausgestaltung und innere Verschränkung des doppelten Pluralismus besser durch eine relationale Perspektive auf Prozesse der internen und externen Grenzarbeit als durch eine starke Anthropologie, wie sie bei Berger angelegt ist, verstehen lässt. Im zweiten Teil nehme ich interreligiöse Dialoge als Interaktionsrituale in den Blick und stelle eine Typologie interreligiöser Interaktion zur Diskussion. Im dritten Teil schließe ich mit einigen Beobachtungen zum Zusammenwirken der beiden von Berger postulierten „Pluralismen“ im Zuge der Nutzung von interreligiösen Aktivitäten als Governance-Instrument. Hier wird u.a. deutlich, dass die integrationspolitische Bewirtschaftung des Interreligiösen eine Semantik des Funktionalität und Effizienz befördern und bestehende Tendenzen der (Selbst-)Exklusion verschärfen kann.

Den zentralen Ausgangspunkt dieses Beitrags bildet Bergers Feststellung zum doppelten Pluralismus:

„Eigentlich gibt es zwei Pluralismen. Zum einen gibt es religiösen Pluralismus im üblichen Sinne des Wortes – mehrere Religionen koexistieren mehr oder weniger tolerant innerhalb einer Gesellschaft. Zum anderen ist ein Pluralismus von Religion in Koexistenz mit dem einflussreichen säkularen Diskurs vorhanden, ohne den eine moderne Gesellschaft nicht existieren könnte.“ (Berger 2017, 18)

Berger unterscheidet hier zwei Varianten des Pluralismus: Der „religiöse Pluralismus“ bezieht sich auf die gemeinsame Koexistenz unterschiedlicher religiöser Traditionen, wobei die Vermutung naheliegt, dass Berger hier unausgesprochen von „Weltreligionen“ ausgeht. Insoweit könnte man auch von einem *interreligiösen* (d.h. die Beziehungen zwischen diesen religiösen Traditionen betreffenden) bzw. *innerreligiösen* (d.h. auf das religiöse Feld beschränkten) Pluralismus sprechen. Der zweite Pluralismus bezieht sich auf die Koexistenz zwischen dem Religiösen und dem Säkularen. Dabei ist zu klären, was genau mit „dem einflussrei-

chen säkularen Diskurs“ gemeint ist. Hier bieten sich eine postsäkulare und eine differenzierungstheoretische Lesart an: In der *postsäkularen* Lesart stehen das Nebeneinander und die Vermittlungsfähigkeit von religiösen und nichtreligiösen Vernunftpotentialen im Vordergrund (Knapp 2009). Ziel eines Dialogs wäre hier nicht nur passive Toleranz, sondern aktives Aufeinander-Zugehen. Dabei wäre die religiöse Seite in der Bringschuld, binnenreligiöse in allgemeine Vernunftpotentiale zu übersetzen. Von der säkularen Seite wäre zu erwarten, dass sie die religiösen Argumente (zumindest in ihrer übersetzten Gestalt) ernsthaft prüfte. Demgegenüber zielt die *differenzierungstheoretische* Lesart auf die weitere Disaggregation der säkularen Sphäre in unterscheidbare (z.B. funktional spezifische) Teilsysteme wie Politik, Kunst und Wirtschaft. Das analytische Augenmerk liegt dann weniger auf den Synergien religiöser und nichtreligiöser Logiken als auf Prozessen der Dispersion bzw. Diffusion, z.B. zwischen dem religiösen und dem politischen System (dazu ausführlich Ebertz 2018). Der Ausdruck Pluralismus bezöge sich in diesem Verständnis auf die Koexistenz und prinzipielle wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Teilsysteme im Kontrast zu einem zuweilen behaupteten vormodernen Zustand, in dem Religion alle anderen gesellschaftlichen Bereiche integriert habe (Friedrichs & Jagodzinski 1999, 33).

Auch mit Blick auf die *interreligiöse Praxis* wirft Bergers Konzept des doppelten Pluralismus eine zentrale Frage auf: Bleiben interreligiöse Dialoge auf die erste – innerreligiöse – Dimension beschränkt oder schließen sie auch Verhältnisbestimmungen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen mit ein? Eine augenscheinlich klare Antwort darauf bietet das Teilnehmerfeld interreligiöser Aktivitäten. In einer quantitativen Befragung christlich-islamischer Dialoginitiativen in Deutschland wurden „Gläubige“ mit Abstand am häufigsten als Zielgruppe genannt (Klinkhammer et al. 2011, 48f.). Eine Einbeziehung des verfassten Freidenkertums bzw. Atheismus im Sinne eines „Dialog(es) der Weltanschauungen“ findet allenfalls sporadisch und auf lokaler Ebene statt (Schröder 2013). Zugleich deuten qualitative Analysen zum Interaktions- und Kommunikationsgeschehen in interreligiösen Gesprächskreisen darauf hin, dass die sorgfältige Unterscheidung zwischen dem (verbindenden) Religiösen und dem (trennenden) Nicht-Religiösen einen zentralen Mechanismus zur interreligiösen Grenzüberschreitung darstellt (dazu mehr in Abschnitt 2). Die beiden Pluralismen stünden in diesem Fall in einem komplementären Verhältnis zueinander: Innerreligiöse Kohäsion geht auf Kosten einer klareren Scheidung von Religion und Nicht-Religion. So oder so bleibt das Verhältnis der beiden Pluralismen zueinander eine der zentralen Anfragen an Bergers Unterscheidung.

Eine weitere These, die für den interreligiösen Dialog unmittelbar relevant erscheint, ist die folgende:

„Religiöser Pluralismus macht es schwierig, Gewissheit in Glaubensfragen zu erlangen. Wir sind soziale Wesen. Wenn wir mit anderen Menschen reden, werden

wir zumindest ein bisschen von dem beeinflusst, wie sie die Welt betrachten – das nenne ich ‚kognitive Kontamination‘. Religion ist darin keine Ausnahme. [...] Es bedeutet jedoch, dass der über die eigene Sozialisation erworbene Glaube nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden kann; er wird zu einer Sache der Reflexion und Entscheidung.“ (Berger 2017, 18f.)

Anders als bei der allgemeinen Unterscheidung der beiden Pluralismen steht hier die psychologische Wirkungsweise des religiösen Pluralismus im Vordergrund. Das kommunikationstheoretische Herzstück ist dabei das Prinzip der „kognitiven Kontamination“, also die Vorstellung, dass Kommunikation die Kommunikationsteilnehmer unweigerlich verändert. Dadurch verlieren auch (und vielleicht gerade?) religiöse Prägungen den Nimbus des Unhintergehbaren und Immer-schon-da-Gewesenen. Sie werden disponibel. Aus meiner Sicht handelt es sich bei dieser Überlegung um den Rumpf von Bergers alter Säkularisierungsthe-se: Religiöse Pluralisierung führt zu einer Marktlage und mithin zu Kommodifizierung und Relativierung des Religiösen (Berger 1988, 131 ff.). Dahinter scheint die Annahme zu stehen, dass die Selbstverständlichkeit einer religiösen Tradition ihre Plausibilität verbürgt. Insoweit interreligiöse Begegnung zur „Reflexion“ über die eigene Religionstradition herausfordert und eine bestimmte Religion oder aber Religion an sich als Sache der „Entscheidung“ erscheinen lässt, leistet sie daher in Bergers Augen offenbar der religiösen Relativierung Vorschub.

Mag man dem ersten Strang des Arguments (Marktlage-Entscheidungszwang-Beliebigkeit) noch folgen, wirft Bergers skeptische Haltung gegenüber religiöser Reflexivität Fragen auf: Liegt die Dignität des Religiösen im „Schicksalhaften“ oder kann Reflexion auch zu mehr Gewissheit führen? Es gehört zum gängigen *Modus operandi* interreligiöser Dialogveranstaltungen, dass man die eigene religiöse Identität durch den Kontakt mit anderen religiösen Traditionen stärken möchte. Nicht selten wird dieses Verständnis in das berühmte Zitat von Martin Buber gekleidet: „Der Mensch wird am Du zum Ich“. Aus dieser Perspektive sind religiöse Reflexion und Gewissheit kein Nullsummenspiel, sondern ein positiver Verstärkerkreis, und der interreligiöse Dialog fungiert als eine Art Reflexionsmotor. Bergers skeptischer Blick auf religiöse Reflexivität erstaunt, da er weder zum Intellektuellen noch zum aufgeklärten Lutheraner Berger zu passen scheint. Könnte es sein, dass sich hier die repressive Anthropologie von Arnold Gehlen Ausdruck verschafft? Gehlen begriff den Menschen als „Mängelwesen“, das seine fehlenden Instinkte durch selbst geschaffene Institutionen und Regeln kompensieren müsse, und kam vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, der Einzelne müsse sich „von den Institutionen konsumieren lassen“ (Gehlen 1969, 160).

Dies ist nicht der Ort, um der Frage nach der Anthropologie von Peter Berger zwischen Gehlen und Plessner nachzugehen (vgl. dazu Fischer 2006, 338). Stattdessen möchte ich die Frage nach der Relevanz seiner Überlegungen zur „kogni-

tiven Kontamination“ für die *dialogische Praxis* vertiefen. Folgt man Berger, so wären interreligiöse Dialoge (im schlimmsten Falle) die institutionelle Konkretisierung der religiösen Marktlage, eine Art Warenhaus, in dem sich die Dialogteilnehmer nach Belieben an den Auslagen unterschiedlicher religiöser Traditionen bedienen. Dem steht indes die Selbstwahrnehmung der meisten Dialoginitiativen entgegen, die als zentrale Ziele ihrer Arbeit das Entdecken gemeinsamer Werte sowie ein besseres Verständnis der eigenen Religion bestimmen (Klinkhammer et al. 2011, 47). Sie teilen somit Bergers Grundannahme, dass sich religiöse Identitäten im Dialog neu formieren, sehen darin allerdings weniger einen Impuls zur Relativierung als zur Intensivierung. Zudem sind längst nicht alle interreligiösen Aktivitäten auf Begegnung im Sinne eines kognitiven Austausches hin orientiert: Friedensgebete und andere inter- oder multireligiöse Andachten basieren auf geteilten oder gemeinsamen religiösen Erfahrungen. Die „anderen“ Religionen markieren hier keine „Wettbewerber“ um die Gunst der Gläubigen, sondern verstärken als Resonanzraum die Intensität religiöser Erfahrungen. Andere Formate setzen auf Kommensalität oder andere Formen interreligiöser Geselligkeit (Nagel 2012, 260f.).

Müssten sich Dialogteilnehmer selbst in Bergers Begrifflichkeiten beschreiben, würden sie vermutlich nicht von einer „Marktlage“ sprechen, sondern von einer „Friedensformel“. Berger selbst hat dies wie folgt auf den Punkt gebracht: „In der Geschichte wurden zahlreiche Versuche unternommen, die friedliche Koexistenz mehrerer Religionen zu regulieren – mit unterschiedlichen Erfolgsquoten.“ (Berger 2017, 21). 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 (Berger 2015, 130). In diesem Sinne wäre der interreligiöse Dialog nicht nur ein Forum religiöser Identitätsarbeit und Selbstvergewisserung (s.o.), sondern auch ein Instrument zur Herstellung sozialer Kohäsion. Daraus ergeben sich zwei Folgefragen: 1) Wie verhalten sich die Selbstvergewisserungs- und die Kohäsionsfunktion zueinander? Und 2) Wieviel staatliche Intervention vertragen bzw. benötigen interreligiöse Dialoge und welche Rolle können staatliche Akteure in diesem Zusammenhang spielen?

Eine pointierte Antwort auf die erste Frage hat Tezcan (2006) gegeben: Aus seiner Sicht begründet die integrationspolitische Indienstnahme des interreligiösen Dialoges einen prinzipiellen Zielkonflikt zwischen theologischen und politischen Anliegen. Demgegenüber haben andere Autoren die Chancen einer Zusammenarbeit zwischen interreligiösen Initiativen und staatlichen Behörden betont: So sehen Klinkhammer et al. nicht nur eine Option, sondern geradezu eine „Aufgabe“ des Staates darin, „Aushandlungsprozesse, d.h. Dialog, zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen, religiösen wie nicht-religiösen, zu ermöglichen“ (2011, 25) und sprechen in diesem Zusammenhang

von einem „kooperativen Problemlösungshandeln“ (a.a.O., 24). Auch Griera und Forteza haben herausgearbeitet, dass und wie 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, ermöglicht die Identifikation geeigneter Repräsentanten und externalisiert die Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren (Griera & Forteza 2011, 125f.).

Zusammenfassend lassen sich aus Bergers Überlegungen zur religiösen Pluralisierung drei Problemstellungen für die empirische Analyse interreligiöser Begegnungen ableiten: Zunächst einmal kommen interreligiöse Aktivitäten als „Friedensformeln“ in den Blick, in denen verschiedene religiöse und nichtreligiöse Akteure zusammenwirken, um ein gedeihliches multireligiöses bzw. multikulturelles Zusammenleben zu ermöglichen. Für interreligiöse Zusammenkünfte könnte sich daraus eine Norm der Befriedung ergeben, die Morgan pointiert als „irenische Intention“ bezeichnet hat: „The impetus of interfaith gatherings is to see only the best in the traditions, including their texts, the intention is always eirenic“ (Morgan 1995, 164). Empirisch wären im Umkehrschluss dann gerade Situationen des Unfriedens interessant, wie sie auch Moyaert (2017) unter der Überschrift verunglückter interreligiöser Gastfreundschaft verhandelt. Der zweite Aspekt betrifft die Frage nach dem Verhältnis von interreligiösem Austausch und religiöser Identität, genauer die Spannung zwischen relativierenden („kognitive Kontamination“) und intensivierenden („das Ich wird am Du zum Ich“) Erfahrungen. Hier sind sozialpsychologische Grundsatzfragen berührt, die ich in diesem Beitrag ausklammern möchte. Stattdessen soll das Augenmerk im Folgenden auf der dritten Problemstellung liegen, die sich aus Bergers Betrachtungen zum doppelten Pluralismus ergibt, namentlich auf der Verhältnisbestimmung von interreligiösem und suprareligiösem Pluralismus.

Grenzarbeit von innen: Interaktionistische Perspektiven

Um das Verhältnis zwischen interreligiösem und suprareligiösem Pluralismus empirisch zu beleuchten, bietet sich ein Blick auf die interaktive Herstellung und Überschreitung inner- und außerreligiöser Grenzen im Rahmen von interreligiösen Aktivitäten an. Dazu zunächst einige konzeptionelle Vorbemerkungen: Der Begriff „interreligiöse Aktivitäten“ ist ein Kunstwort für Phänomene, die im deutschen Sprachraum i.d.R. unter der Überschrift „interreligiöser Dialog“ zusammengefasst werden. Bisher waren es v.a. Theologen und Religionsphilosophen, die sich mit den Voraussetzungen und Möglichkeiten interreligiöser Verständigung befasst haben, die systematische empirische Erforschung interreligiöser Begegnung ist dagegen noch vergleichsweise wenig verbreitet. Wenn ich im Folgenden von interreligiösen Aktivitäten spreche, möchte ich darunter ins-

titutionalisierte Formen des Religionskontakts verstehen, die zeitlich, räumlich und thematisch abgegrenzt sind und auf einem programmatischen Verständnis religiöser Differenz beruhen. Ich beziehe mich also an dieser Stelle ausdrücklich nicht auf spontane und zufällige Formen interreligiöser Kommunikation oder Religionskontakte *en passant* (Supermarktkasse, Sportverein).

Frühere empirische Studien haben sich u. a. auf die unterschiedlichen Antriebe und Interessenlagen im interreligiösen Aushandlungsprozess (Tezcan 2006; Nagel & Kalender 2014) oder auf interreligiöse Initiativen als Gruppen bezogen (Klinkhammer et al. 2011). Daneben bemühen sich eine Reihe neuerer Arbeiten, die Konturen einer globalen interreligiösen Bewegung nachzuzeichnen (Halafoff 2013). Ich möchte dagegen das Augenmerk auf den Vollzug interreligiöser Interaktion und Kommunikation richten. Ähnlich wie Moyaert (2017) betrachte ich dabei interreligiöse Aktivitäten als ritualisierte Handlungsabläufe und greife dazu auf Erving Goffmans Überlegungen zu Interaktionsritualen zurück. In losem Anschluss an Goffman lassen sich drei Perspektiven für die empirische Analyse unterscheiden:

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 (Goffman 1967, 38).

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 Handlungsformen unterscheidet. Sichtbar wird dieser Kodex meist erst, wenn er verletzt wird oder sich Störungen im rituellen Ablauf ergeben. (a.a.O., 105)

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. (a.a.O., 14)

Schließlich noch ein Wort zu den Grenzarbeiten. Das *Konzept der Grenze* erscheint für eine „relationale“ Betrachtung religiöser Pluralisierung deswegen fruchtbar, weil es hilft, den Blick von religiösen Entitäten auf die interreligiösen Zwischenräume und die Aushandlung religiöser Differenz zu richten. Zugleich 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 (Alba 2005). Zudem habe ich auch Andreas Wimmers „Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making“ im Blick (Wimmer 2008). Anders als bei Wimmer, der die bewusste Aushandlung ethnischer Grenzen vor dem Hintergrund beste-

hender Machtstrukturen betont, steht für mich allerdings die Emergenz religiöser Grenzen in der symbolischen Interaktion im Vordergrund.

Für die *empirische Untersuchung* ergibt sich daraus die Forschungsfrage: Wie werden religiöse Grenzen in interreligiösen Aktivitäten artikuliert und überschritten? Um dieser Frage nachzugehen, möchte ich nun – in aller Vorläufigkeit – einige idealtypische Muster im interaktiven Umgang mit interreligiösen Differenz Erfahrungen unterscheiden. Ich greife dabei auf ein *Sample* von 27 teilnehmenden Beobachtungen zurück, die wir zwischen 2011 und 2013 in verschiedenen interreligiösen Aktivitäten im Ruhrgebiet durchgeführt haben. Dabei handelte es sich um ganz unterschiedliche Formate interreligiöser Begegnung vom interreligiösen Nachbarschaftstreff und klassischen Dialogveranstaltungen über Friedensgebete und Schulgottesdienste bis hin zu interreligiösen Events wie dem Fußballturnier „Anstoß zum Dialog“ (Nagel 2012, 252ff.). Die Erhebung und Auswertung der Daten folgte selbst einem dialogischen Ansatz: So führten wir alle Beobachtungen im Tandem durch,¹ 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. Insgesamt ließen sich fünf wiederkehrende Grundmuster im Umgang mit religiösen Differenz Erfahrungen 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 aus anderen (z. B. poly- oder pantheistischen) religiösen Formen kontrastiert.

Ein augenscheinlich ähnliches Muster interreligiöser Grenzarbeit möchte ich als *Polarisierung* bezeichnen.² 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. Diese kann in so

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

2 Auch Peter L. Berger hat in seinem Frühwerk von Polarisierung gesprochen, um das Auseinandertreten der öffentlichen und der privaten Dimension von Religion zu bezeichnen (Berger 1988, 128f.). Ich gebrauche den Begriff anders und beziehe ihn auf die Konfrontation religiöser und nichtreligiöser Gruppen.

unterschiedlichen Formen Gestalt annehmen wie der ehemaligen Sowjetunion, Sparmaßnahmen im Sozialbereich oder vermeintlich religionsfeindlichen Medienkampagnen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Tirade eines altkatholischen Pfarrers auf einem interreligiösen Nachbarschaftstreff in Bottrop: Nicht nur die Muslime, 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.³

3 Eine Variante der Purifikation, die ich als *Traditionalisierung* bezeichnen möchte, ist die Relativierung einer aktuellen Differenz Erfahrung mit Blick auf ein früheres Entwicklungsstadium. Die Grenzüberschreitung liegt hier im Rekurs auf einen gemeinsamen modernen Typus von Religion. Diesen Mechanismus konnte man verstärkt während des Reformationsjubiläums im Jahr 2017 beobachten. Dabei sahen sich Muslime mit der Anfrage konfrontiert, ob nicht auch „der Islam“ eine Reformation in dem Sinne nötig habe, dass er den modernen Säkularismus und eine historisch-kritische Lesart des Korans akzeptiere.

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 einen empfindlichen Gesichtsverlust bedeuten können. Obwohl einige Vertreter 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“ eingefunden, 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 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 der interreligiöse Dialog sozusagen „zum Erfolg verdammt“ ist. 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 definitivische 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.

Daran anknüpfend möchte ich im Folgenden die Perspektive wechseln und den Blick auf die politische Inanspruchnahme von interreligiösen Aktivitäten als Friedensformeln für multireligiöse und multikulturelle Gesellschaften und ihre Rückwirkung auf die beteiligten Religionsgemeinschaften richten.

Grenzarbeit von außen:

Die politische Inanspruchnahme interreligiöser Aktivitäten

Wie eingangs angesprochen, hat Peter Berger den Westfälischen Frieden und den modernen Säkularismus als übergeordnete „Friedensformeln“ verstanden. In beiden Fällen liegt ein Prinzip der Separierung zugrunde, sei es die Separierung unterschiedlicher Konfessionen in ihren Herrschaftsgebieten („Cuius regio eius religio“) oder sei es die Separierung der religiösen von der weltlichen Sphäre des politischen Gemeinwesens. Einen anderen Ansatz verfolgte das sogenannte „Haus des Gebetes“ (ibadat khana), das der Mogulherrscher Akbar im Jahr 1575 errichten ließ. Das Haus bot einen gemeinsamen Raum für Vertreter der unterschiedlichen religiösen Traditionen des Mogulreiches (Muslime, Hindus, Christen, Zoroastrier). Dabei war es Akbars erklärtes Ziel, die zahlreichen Religionsgemeinschaften in seinem Reich zu versöhnen und zu einer Art Universalreligion zu gelangen. Eine bekannte Miniatur von Nar Singh stellt den Herrscher leicht erhöht unter einem Baldachin sitzend dar, umgeben von und in regem Gespräch mit religiösen Würdenträgern. In einer religionswissenschaftlichen Interpretation dieser Darstellung hat Beinbauer-Köhler (2015, 60) auf die streng hierarchische Komposition und die herausgehobene Rolle Akbars als „Gastgeber“ hingewiesen. In eine ähnliche Richtung weist die herrschaftskritische Analyse

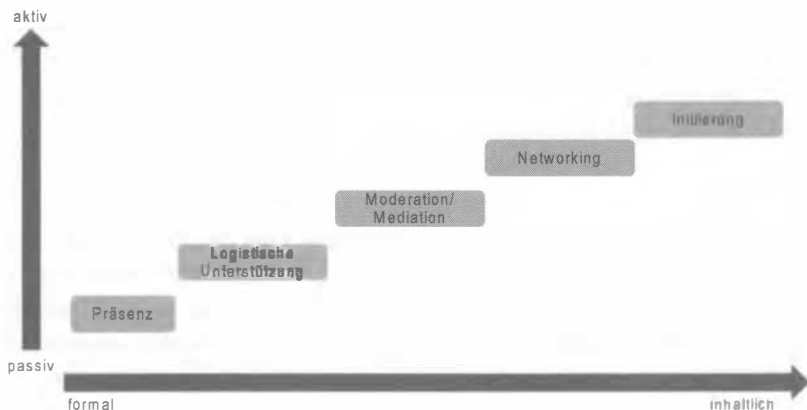
von Tezcan (2006), der vor einer integrationspolitischen Instrumentalisierung interreligiöser Dialoge in unserer Zeit gewarnt hat.

Dass es sich hier nicht um eine rein akademische Fragestellung handelt, verdeutlicht ein Befund aus der bereits zitierten Dialogos-Studie, wonach „EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung“ an fast jeder zweiten christlich-islamischen Dialoginitiative beteiligt sind (Klinkhammer et al. 2011, 58). Wie aber sieht diese Verflechtung interreligiöser Initiativen mit der politischen und administrativen Sphäre konkret aus und welche Effekte hat sie für den interreligiösen Austausch und die beteiligten Religionsgemeinschaften? In einem jüngst erschienenen Sonderheft zu „Interreligious relations and governance of religion in Europe“ wird deutlich, dass a) die Zusammenarbeit zwischen interreligiösen Initiativen oder Räten und staatlichen Stellen tendenziell zunimmt, b) die Mehrheitskirchen eine wichtige Rolle als Initiatoren oder Moderatoren interreligiöser Prozesse spielen und c) die konkrete Ausgestaltung der Zusammenarbeit je nach dem vorherrschenden Religionsregime, der Konstellation des religiösen Feldes und lokalen „policy agendas“ variieren kann (Griera & Nagel 2018, 305ff.).

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend den Blick auf die deutsche Situation lenken. Dazu greife ich auf Daten aus dem Forschungsprojekt „Interreligiöse Aktivitäten und städtische Governance“ zurück, im Rahmen dessen wir vergleichende Fallstudien in Hamm und Duisburg durchgeführt haben.⁴ In beiden Städten wurden leitfadengestützte Interviews mit je 10 städtischen Entscheidungsträgern sowie 10 (inter)religiösen Repräsentanten geführt. Dies ist nicht der Ort, um die Projektergebnisse in ihrer Breite darzustellen. Stattdessen möchte ich selektiv zwei Aspekte herausgreifen, namentlich eine Typologie zur Mitwirkung städtischer Akteure in interreligiösen Aktivitäten und einige Befunde zur Rückwirkung der Zusammenarbeit auf den interreligiösen Austausch und die beteiligten Religionsgemeinschaften.

Die folgende Abbildung stellt idealtypisch unterschiedliche Beteiligungsformen städtischer Akteure an interreligiösen Aktivitäten dar (Dick & Nagel 2016, 40, vgl. auch Fürst & Meier 2013). Sie basiert auf den Leitunterscheidungen aktive vs. passive Teilnahme und inhaltliche vs. formale Mitwirkung. Eine denkbar niedrigschwellige Form der Beteiligung ist die Anwesenheit oder *Präsenz*. Anders als bei einer abstrakten Schirmherrschaft auf dem Papier nehmen staatliche Akteure hier 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, organisa-

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



torischer Infrastruktur oder kleinerer finanzieller Zuwendungen. Auch damit ist in der Regel kein inhaltliches Engagement verbunden. Fungieren staatliche Akteure aber als *Moderatoren oder Mediatoren*, sind die Grenzen zwischen Beobachterperspektive und inhaltlicher Beteiligung fließend. So nahm in einer der beiden Städte der Oberbürgermeister gleichermaßen als Repräsentant der Stadt sowie als bekennender Katholik an verschiedenen interreligiösen Gesprächsrunden teil. In einigen Fällen brachten sich Verwaltungsakteure wie Integrationsbeauftragte auch aktiv in das interreligiöse *Networking* ein, indem sie interreligiösen Initiativen Ansprechpartner empfahlen oder vermittelten. Der Maximalfall aktiver und inhaltlicher Beteiligung ist aber sicherlich die *Initiierung* neuer interreligiöser Formate und Initiativen durch staatliche Akteure. So wurde in einem multikulturellen Stadtteil von Hamm 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 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. Im Rahmen des Projekts stellte sich heraus, dass sowohl die religiösen Repräsentanten als auch die staatlichen Entscheidungsträger z. T. große Hoffnungen und Erwartungen mit ihrem interreligiösen und interkulturellen 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 die Qualität des interreligiösen Austausches z. T. maßgeblich verändert, 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 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 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 einher, die Beteiligung staatlicher Akteure verschärft insoweit die ohnehin vorhandene Exklusionswirkung interreligiöser Initiativen.⁵ Das folgende Zitat des Sprechers einer alevitischen Gemeinde illustriert, wie diese Exklusion in der Praxis funktionieren kann:

„Also zum Beispiel wenn die jüdische Gemeinde einlädt äh- zu Veranstaltungen dann- Jahresempfang [...], dann als Gemeinde- nehmen wir das wahr. [...] wenn die Stadt N.N. zum Beispiel mit [Islamischer Verband] 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.“

5 Diese Exklusionswirkung habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt (Nagel 2015, 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 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.“

Auch hier werden akzeptable von nicht akzeptablen Gesprächspartnern 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 Grenzziehung zurück. Aus dem Kontext des Interviews wird deutlich, dass die Grenzarbeit der alevitischen Gemeinde zwei Stoßrichtungen hat: Aleviten sind keine Muslime und Aleviten sind keine Islamisten/Extremisten. Aus der Gesamtkonstellation ergeben sich damit zwei denkbare Exklusionsmechanismen, 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 (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 offen bleiben, 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 in unserem

Sample v.a. von staatlichen Akteuren 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.

Schlussfolgerungen

Welchen Beitrag können die Überlegungen von Peter L. Berger zu religiöser Pluralisierung für die empirische Erforschung interreligiöser Dialoge leisten? Um diese Frage zu beantworten, habe ich mich zu Beginn mit Bergers Thesen vom doppelten Pluralismus, der kognitiven Kontamination sowie Friedensformeln für das Zusammenleben in multireligiösen Gesellschaften auseinandergesetzt. Aus Sicht der Dialogforschung erwies sich dabei v.a. die Unterscheidung und Verhältnisbestimmung zwischen einem inter- und einem suprareligiösen Pluralismus als weiterführend.

Um die Rolle dieser beiden Pluralismen in der dialogischen Praxis empirisch nachvollziehen zu können, habe ich eine interaktionistische Perspektive auf die Artikulation und Überschreitung religiöser Grenzen in interreligiösen Aktivitäten vorgeschlagen. Auf dieser Grundlage und anhand von teilnehmenden Beobachtungen ließen sich fünf Idealtypen interreligiöser Grenzarbeit identifizieren, namentlich Universalisierung (Grenzüberschreitung zwischen religiösen Traditionen durch Rückgriff auf genealogische, doktrinaire 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). Dabei wurde v.a. am Beispiel der Interaktionsmuster Polarisierung und Purifikation deutlich, dass und wie interreligiöse und suprareligiöse Grenzarbeit einander bedingen können.

Es wird aber nicht nur im Inneren des religiösen Feldes an seinen Außengrenzen gearbeitet, sondern interreligiöse Initiativen sehen sich selbst vermehrt einer politischen Inanspruchnahme als Friedensformel des multikulturellen Zusammenlebens ausgesetzt. Vor diesem Hintergrund habe ich im dritten Abschnitt das Augenmerk auf die konkreten Modalitäten der Mitwirkung von staatlichen Akteuren in interreligiösen Aktivitäten gelegt. Anhand einer vergleichenden Städtedefallstudie 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. An-

gesichts dieser Bandbreite liegt die Vermutung nahe, dass sich die Inanspruchnahme interreligiöser Aktivitäten als integrationspolitische Friedensformeln auf den Charakter der interreligiösen Begegnung sowie das Selbstverständnis der beteiligten Religionsgemeinschaften auswirken. 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 unter diesen Bedingungen zu einer interreligiösen Währung eigener Art avanciert.

Insgesamt haben sich Bergers Überlegungen zum doppelten Pluralismus und zu Friedensformeln des religiösen Zusammenlebens für die empirische Dialogforschung als fruchtbar erwiesen, da sie den Blick für die außerreligiösen Bezüge interreligiöser Begegnungen stärken. Seine assoziationsstarken Formulierungen und seine thetische Sprache haben eine zeitdiagnostische Potenz, erschöpfen sich allerdings nicht darin, sondern sind in besonderer Weise geeignet, empirische Forschungsfragen aufzuwerfen und zuzuspitzen. Dieser inspirierende intellektuelle Stil wird in Zukunft fehlen.

Literatur

- Alba, Richard (2005). Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 20–49. doi: 10.1080/0141987042000280003.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2015). Im Zwischenraum. Plurale Raumarrangements aus religionswissenschaftlicher Perspektive. In: B. Beinhauer-Köhler, B. Schwarz-Boenneke & M. Roth (Hrsg.) (2015), *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*. Berlin: Frank & Timme Verlag, 55–76.
- Berger, Peter L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*. Berlin: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Berger, Peter L. (2015). *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Berger, Peter L. (2017). Die zwei Pluralismen. In: P. L. Berger, S. Steets & W. Weiße (Hrsg.), *Zwei Pluralismen: Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität*. Münster: Waxmann, 18–30.
- Dick, Eva & Alexander-Kenneth Nagel (2016). Local interfaith networks in urban integration politics: Religious communities between innovation and cooptation. In: V. Hagner & P. J. Margry (Hrsg.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*. London and New York: Routledge, 39–57.
- Ebertz Michael N. (2018). Dispersion und Transformation. In: D. Pollack, V. Krech, O. Müller & M. Hero (Hrsg.), *Handbuch der Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, 411–436.

- Fischer, Joachim (2006). Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945. *Zeitschrift für Soziologie* 35.5, 322–347.
- Friedrichs, Jürgen & Wolfgang Jagodzinski (1999). Theorien sozialer Integration. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Sonderheft, 39, 9–43.
- Fürst, Ariana & Tobias Meier (2013). Mitwirkung städtischer Akteure an interreligiösen Aktivitäten. *RaumPlanung* 171, 49–53.
- Gehlen, Arnold (1969). *Moral und Hypermoral*. Kronberg: Athenäum Verlag.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. Garden City: Anchor.
- Griera, Maria del Mar & Maria Forteza (2011). New actors in the Governance of Religious Diversity in European Cities: the role of interfaith platforms. In: J. Haynes & A. Hennig (Hrsg.), *Religious Actors in the Public Spheres*. London and New York: Routledge, 113–131.
- Griera, Maria del Mar & Alexander-Kenneth Nagel (2018). Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction. *Social Compass* 65.3, 301–311.
- Halafoff, Anna (2013). *The Multifaith Movement: Global Risks and Cosmopolitan Solutions*. Dordrecht: Springer.
- Klinkhammer, Gritt, H.-L. Frese, A. Satilmis & T. Seibert (Hrsg.) (2011). *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland: Eine quantitative und qualitative Studie*. Universität Bremen.
- Knapp, Markus (2009). Öffentliche Vernunft – religiöse Vernunft. In: K. Wenzel & T.M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Herder Verlag: Freiburg/Br., 203–224.
- Morgan, Peggy (1995). The study of religions and interfaith encounter. *Numen* 42.2, 156–171.
- Moyaert, Marianne (2017). Infelicitous inter-ritual hospitality. *Culture and religion* 18.3, 324–342.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012). Vernetzte Vielfalt: Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten. In: Nagel, A.-K. (Hrsg.), *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld: Transcript, 241–268.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2015). Diesseits des Dialogs. Zur Vielfalt interreligiöser Aktivitäten. In: W. Weisse & K. Amirpur (Hrsg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft*. Münster: Waxmann, 57–68.
- Nagel, Alexander-Kenneth & Mehmet Kalender (2014). The Many Faces of Dialogue. Driving Forces for Participating in Interreligious Activities. In: W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches*. Münster: Waxmann, 85–98.
- Schröder, Stefan (2013). Dialog der Weltanschauungen? Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen. In: S. Führding & P. Antes (Hrsg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R Unipress, 169–185.

- Tezcan, Levent (2006). Interreligiöser Dialog und politische Religionen. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29, 26–32.
- Wimmer, Andreas (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies* 31(6), 1025–1055.