

spiritueller gemeinsamer Rituale entwickelt. Klinkhammer ist zuzustimmen, dass Intergruppen-Kontakte Grenzziehungen evozieren und dass auch hier kritische Ein- und Ausgrenzungsprozesse erkennbar sind. Die Grenze zwischen interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation, die ebenfalls eine künstliche ist, gibt sich aber als fluide, verschwommene Grenze zu erkennen, die im Ernstfall auch eng gezogen werden kann (wir/ihr), nämlich dann, wenn es um begrenzte Ressourcen geht.

### 4.3 Wie werden religiöse und interreligiöse Inhalte verhandelt?

Im folgenden Kapitel geht es um die Frage, in welcher Weise religiöse oder interreligiöse Themenfelder im Rahmen der untersuchten Aushandlungen kommunikativ verhandelt werden. Während der Blick in den vorherigen Analysekapiteln auf interpersonale und Intergruppen-Kommunikation gelegt wurde, untersuche ich hier verschiedene Aspekte der Verhandlungen religiöser Inhalte. Dabei wurde im Vorfeld des Kodierprozesses bereits die grundlegende Entscheidung getroffen, nicht zwischen einzelnen religiösen und interreligiösen Themenfeldern zu unterscheiden, sondern diese gemeinsam zu betrachten, da die Analyse meiner Daten zeigt, dass die beiden Bereiche zum einen sehr vermischt auftreten und zum anderen kein religiöses Themenfeld nur in Bezug auf eine Religion verhandelt wird. Die Erwartung, dass religiöse Inhalte miteinander kommuniziert werden, ist naheliegend, weil es sich bei den Beteiligten um Personen handelt, die Leitungsfunktionen in ihren jeweiligen religiösen Institutionen und Vereinen haben. Außerdem generierte der Begriff »interreligiöser Dialog« durch dessen Prägung – trotz seiner begrifflichen Abgrenzung im dritten Kapitel – die Erwartungshaltung, dass hier religiöse Inhalte verhandelt werden. Fahy und Bock problematisieren, dass in interreligiösen Interaktionen praktizierte Religion und eigene – auch ambivalente – religiöse Praxis weniger Beachtung gegenüber dem Austausch exklusiver theologischer Lehrkonzepte und -traditionen erhalten. Dies bezeichnen sie kritisch als Abstraktionen. »The emphasis on abstractions limits the ability of interfaith initiatives to shape broader conversations about religion and society in the public sphere.«<sup>217</sup> Was sich zunächst als überraschender Befund in den Daten zeigte, erfährt so durch Fahy und Bock eine wichtige Aufmerksamkeit: Es gibt kaum spezifisch religiöse Aushandlungen, die auf grundlegende religiöse Lehrmeinungen und Traditionen rekurren und dabei auf Abstraktionen zurückgreifen.<sup>218</sup>

217 Fahy, Bock, 2012, 11.

218 »This general observation of different typologies is important because it shows that not all interfaith groups explicitly work on religious issues, but that some groups also engage in community issues. Of course, a religious or spiritual motivation may be present for work on

Von diesem grundlegenden Befund weicht lediglich die lange Sequenz in der zweiten Aufnahme ab, in der die Beteiligten über einen Zeitraum von mehr als 30 Minuten über ein mögliches Fortbildungsangebot der vier Beteiligten im Jüdischen Museum miteinander im Gespräch sind. Diese Sequenz, die bereits als Beispiel geselliger Kommunikation im Blick der Datenanalyse stand,<sup>219</sup> verbindet theologische Inhalte mit deren religionspädagogischer Umsetzung unter definitorischen Bedingungen, die allen drei Religionsgemeinschaften gerecht werden können. Darüber hinaus verhandeln die Beteiligten anlassbezogen (z.B. konkrete Speisepraktiken der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte), beziehungsorientiert (gegenseitige Anerkennung konkreter religiöser Praktiken) und in großer Offenheit (ohne dogmatische Festlegungen auf Lehrmeinungen) der Beteiligten über religiöse Inhalte. Religiöse Inhalte sind damit im Verlauf der Verhandlungen kontinuierlich präsent. Die Gespräche sind durchzogen von religiösen Metaphern, Andeutungen, Insiderinformationen und dem klaren Bewusstsein, dass auch die anderen Beteiligten einen religiösen Bezug für sich beanspruchen.<sup>220</sup> Es gibt ein Bewusstsein darüber, dass das jeweilige Gegenüber in seiner Religion »sicher« verhaftet ist – nicht selten baut darauf der »Playframe« auf, der für das Lachen hergestellt wird. Ohne das Vertrauen in das diesbezügliche Wissen der Beteiligten könnte das Lachen nicht funktionieren. Aus den verschiedenen Bereichen, in denen religiöse Inhalte hier verhandelt werden, wird es in diesem Kapitel um kommunikative, »interreligiöse Orthopraxie«, um gesellige Aushandlungen in einem »Playframe« und die Abgrenzungssignale zur eigenen Religionsgemeinschaft und deren Funktion gehen. Abschließend werde ich der Frage nachgehen, ob und wenn ja, in welcher Weise, das Offenhalten theologischer Festlegungen ein wesentliches Merkmal dieser interreligiösen Aushandlungen ist.

#### 4.3.1 Kommunikative »interreligiöse Orthopraxie«

In den Daten zeigten sich Interaktionen, die im Kodierprozess als »interreligiöse Orthopraxie« bezeichnet wurden. Kodiert wurden dabei Segmente, in denen auf die »richtige« religiöse Praxis von Beteiligten einer anderen Religionsgemeinschaft hingewiesen wird und zugleich das eigene Wissen der Beteiligten zu anderen Religionen kenntlich gemacht wird. Geprägt wurde der Begriff der »Orthopraxie« in den 1980er Jahren von Gustavo Guitierrez. Mit dem Begriff markiert Guitierrez seine scharfe Abgrenzung zur katholischen Orthodoxie. Diese, so betont er, solle in

---

any social or religious issue; thus, our findings are not about the motivation for working on issues, but instead show interfaith groups engage with a variety of religious and nonreligious issues in their local community.« Todd, Houston-Kolnik, Suffrin, 2017, 172.

219 Vgl. Kapitel 4.1.2.

220 Vgl. 4. Treffen 20.04.2016 (»Tod im Topf«); 3. Treffen 08.03.2016; 5. Treffen 22.09.2016.

den Befreiungstheologien durch Orthopraxie ersetzt werden, denn jede Theologie sei Ausdruck der »Theologie einer bestimmten Praxis.«<sup>221</sup> Ich verwende den Begriff hier, um auf eine spezifische kommunikative Praxis im interreligiösen Kontext hinzuweisen. Diese kommunikative Praxis zeigt von Seiten derjenigen, die sie verwenden, einen positiven kommunikativen Bezug auf religiöse Praktiken, die nicht die eigenen sind. Diese Form der Anerkennung ist Teil der Höflichkeits- und Gesichtswahrungstechniken gegenüber der religiösen Praxis anderer Beteiligter. Eine kommunikative Anerkennungspraxis ist ein wesentliches Element der Etablierung von Beziehung und Vertrauen – gerade dort, wo es um gesellschaftlich umstrittene oder nicht anerkannte Praktiken geht (Kopftuch, Shabatruhe, die häufig vergessen wird, Grüße zu den nicht-eigenen religiösen Feiertagen). Es handelt sich dabei nicht selten um die Anerkennung muslimischer und jüdischer religiöser Praktiken, in denen der Stellenwert der Orthopraxie höher ist als in den christlichen Traditionen. Die Anerkennungspraxis anderer Religionen findet im Kontext interreligiöser Aushandlungen statt, in denen auf die individuelle religiöse Praxis anderer Beteiligter Bezug genommen, gleichzeitig aber der Verweis auf Fragen abstrakter Lehrmeinungen (Orthodoxien) vermieden wird. Auch auf diesen spezifischen Zusammenhang verweist der Begriff der kommunikativen interreligiösen Orthopraxie. Der Begriff kommunikative Anerkennungspraxis wäre funktional ebenfalls zutreffend, würde aber den religionsbezogenen Aspekt dieser Praxis vernachlässigen.

Dass im Kontext der untersuchten Aushandlungen die religiöse Praxis einen deutlich größeren Stellenwert einnimmt als religiöse Lehrmeinungen, entspricht dem weitgehenden Datenbefund. Darunter verstehe ich solche kommunikativen Signale, die auf die religiösen Praktiken des Gegenübers in zweifacher Weise ausgerichtet sind. Es geht einerseits um die ausdrückliche Anerkennung der religiösen Praxis des Gegenübers. Dabei wird gezeigt, dass man die religiösen Bedürfnisse des Gegenübers verstanden hat, diese nicht verletzen möchte und sie beispielsweise über das Angebot unterstützt, auf eigene Ressourcen zurückgreifen zu können. Andererseits geht damit das Interesse einher, selbst Anerkennung für diese religionssensible Leistung in Anspruch nehmen zu können.

**Salima:** »Ne, mit der Turnhalle, dass die zur Hälfte ja auch für den Bezirk zugänglich sein soll. Wir gucken mal. Irgendwas wird sich schon tun. Einfach optimistisch bleiben.«

**Stefanie:** »Willst du 'nen Raum?«

**Salima:** »Naja, sagen wir so...«

---

221 Gutierrez 1986, 16.

**Stefanie:** »Nee, ich wollte nur wissen, wenn du jetzt beten möchtest?«

**Salima:** »Ach so, weil's gepiept hat, ja, nee, ich bin frei. Ich hab gerade frei, im Urlaub.« [Lachen]

**Salima:** »Aber gut, dass du dran gedacht hast.«

**Britta:** »Ich hab dich sofort verstanden, bei deinem Piepen, weiß ich immer...«

**Rosa:** »Wie groß ist das Zeitfenster, wenn's piept, ich weiß, ist total doof, aber wie viel Zeit hat man dann?«

**Salima:** »Dann hätte ich jetzt Zeit bis, jetzt haben wir 16 Uhr, dann bis 18 Uhr.«

**Rosa:** »Na gut, das passt ja.«

**Salima:** »Im Winter ist's nur immer ein bisschen stressig.«<sup>222</sup>

Die Intervention, mit der Stefanie Salima einen Raum zum Beten anbietet, kommt so überraschend, dass auch Salima sie zunächst nicht versteht, sondern vermutet, die Frage beziehe sich auf die zukünftige Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Die anschließende Erklärung von Stefanie korrigiert zunächst Salimas Missverständnis, mit der Frage nach dem Gebet. Dabei fällt auf, dass sie dies als ihr eigenes Interesse formuliert (ich wollte nur wissen), dass sie diese Frage zunächst über das Raumangebot (eigene Ressource) anspricht und schließlich nicht erläutert, dass sie sich auf das akustische Signal (Piepen) von Salimas Uhr bezieht. Damit signalisiert sie den Beteiligten, dass sie das Signal verstanden hat. Salima ist nun diejenige, die diesen Zusammenhang explizit herstellt und gleichzeitig mit dem Hinweis »Urlaub« auf ihre spezifische Praxis hinweist. Dass sie damit möglicherweise Stefanie »enttäuschen« könnte, repariert sie unmittelbar im nächsten Beitrag, indem sie Stefanie gegenüber Anerkennung für ihre Aufmerksamkeitsleistung zeigt (»gut, dass du daran gedacht hast«). Britta signalisiert mit ihrem Beitrag, dass auch sie Kenntnis über die religiöse Praxis hat. Sie kann diesen Aspekt nicht ausführen, weil Rosa mit der Frage nach dem Zeitfenster nun ihre Kenntnis signalisiert und sich darüber hinaus dafür entschuldigt, dass sie dazu (noch) eine Frage stellen müsse (»ich weiß, ist total doof«) und ebenfalls auf Salimas Rückmeldung signalisiert, dass das aktuelle Treffen der korrekten religiösen Praxis theoretisch nicht im Wege stehen würde, obwohl diese ja schon gesagt hatte, sie müsse nicht beten. Salima

---

222 13. Treffen 28.11.2017.

schließlich führt die Sequenz weg von den Beteiligten in die Beschreibung allgemeiner Schwierigkeiten dieser Zeitfenster des Gebets, die im weiteren Verlauf des Gesprächs Rosa dazu einlädt, von den winterlich bedingten Schwierigkeiten der Schabbat-Observanz anekdotisch zu berichten. Die gezeigte »interreligiöse Orthopraxie« steht in engem Zusammenhang mit dem, was als »Höflichkeit« im Kontext interkultureller Kommunikation als »Facework« beschrieben wird. Dabei geht es um solche kommunikativen Praktiken, deren Ziel es ist, das Gesicht des Gegenübers oder das eigene Gesicht zu wahren, um einen entsprechenden Verlust des Gesichts zu vermeiden, da dies zu emotionalen Verwerfungen und schwierigen kommunikativen Situationen führen könne, wie es Adelheid Schumann definiert.

»Es ging darum, das Selbstwertgefühl und die Zufriedenheit der Gesprächspartner mit Worten, Gesten und freundlicher Mimik zu stärken und durch gemeinsames Lachen und Scherzen die wechselseitige Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen. Ziel war es, ein positives Gesprächsklima aufzubauen und gegenseitiges Vertrauen zu schaffen.«<sup>223</sup>

Sie stellt darüber hinaus den Zusammenhang zur kommunikativen Geselligkeitsform her. In der genannten Sequenz wird aber auch der Aspekt deutlich, den Axel Honneth in seiner Theorie der Anerkennung als »Zwang zur Reziprozität« beschreibt. Nach Honneth ist Anerkennung eine gesellschaftliche Praxis, mit der gezeigt werde, dass eine andere Person öffentlich »Geltung besitzen soll«, da dies legitimer Anspruch der Person sei.<sup>224</sup>

»Aufgrund ihres intersubjektiven Charakters ist in die alltäglichen Praktiken zwischenmenschlicher Anerkennung ein Zwang zur Reziprozität eingelassen: Die sich begegnenden Personen sind gewaltlos dazu genötigt, auch ihr soziales Gegenüber in einer bestimmten Weise anzuerkennen, um sich in dessen Reaktionen selbst anerkannt zu finden – die Anerkennung des Gegenübers wird zur Bedingung des eigenen Anerkannt-Seins.«<sup>225</sup>

Die Sequenz legt nahe, dass der Schritt der Anerkennung von Salimas religiöser Praxis auch die Erwartung der reziproken Anerkennung evoziert (»gut, dass du daran gedacht hast«). Thomas Bedorf weist im Hinblick auf Honneths Anerkennungstheorie kritisch darauf hin, dass im Prozess der Anerkennung das Gegen-

223 Schumann, 2016, 58; vgl. Berger, 2016; »Conflicts bring into question ways of saving one's face and dealing with others' face. Much research has looked into different ways of saving face in conflict situations across cultures. Indeed, according to Ting-Toomey and Kurogi (1998), face and facework are universal aspects; yet they vary according to different cultures. FNT intends to cast light on the ›cultural blind spots in facework miscommunication‹ to provide concrete tools in conflict management [...].« Berger, 2016, 125.

224 Vgl. Honneth, 2011.

225 Honneth, 2011.

über nicht als Ganzes anerkannt werde, sondern »Anerkennungsbeziehungen stets selektiv, d.h. ausschließend sind.«<sup>226</sup> So entstehe eine »normalisierende Anerkennung«<sup>227</sup>, da von einem Gegenüber bestimmt werde, welcher Aspekt bzw. welche Praxis als anerkennungswürdig zu gelten habe, die nach Bedarf einer Fremdbestimmung unterliegt und die mit der »Einschränkung seiner Potentiale«<sup>228</sup> einhergehe.<sup>229</sup> Dieser Prozess lässt sich in der hier vorgestellten Sequenz nachvollziehen. Die kommunikative Anerkennung der Praxis des muslimischen Gebetes ist von Seiten der drei nicht-muslimischen Beteiligten so festgelegt, dass Salima den Hinweis auf ihre eigene Gebetspraxis zunächst nicht entschlüsseln kann und sie anschließend zweimal ausdrücklich darauf hinweisen muss, dass sie gar nicht vorhabe zu beten. Diese für die Beteiligten neue Information wird von ihnen aber nicht aufgegriffen, sondern stattdessen erneut festgestellt, dass der Ablauf des Treffens der Gebetspraxis nicht im Wege steht (»Das passt ja«), obwohl es gar keine diesbezügliche Kollision gab. Es wird kommunikativ ein »Normalzustand« formuliert, der mit Salimas konkreter Praxis zwar nichts zu tun hat, aber dennoch um der grundsätzlichen Anerkennung dieser Praxis willen in Kauf genommen wird. Mit ihrem Beitrag wiederum repariert Salima die kommunikative Situation, indem sie auf die allgemeine Schwierigkeit der Zeiteinhaltung in den Wintermonaten hinweist, sodass der Anerkennungsprozess der Beteiligten zwar an der konkreten Situation vorbeigeht, aber in Salimas Verallgemeinerung wiederum sein Ziel findet. Bedarf spitzt seine These zu, wenn er betont, »dass im Hintergrund einer Darstellung verkennender Anerkennung eine Alteritätstheorie steht, die Intersubjektivität wesentlich als ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Subjekt und anderem auffasst.«<sup>230</sup> Die Ambivalenz des Konzeptes der Anerkennung lässt sich mit Honneth und insbesondere Bedorfs Kritik auch für diese Aushandlungen deutlich machen. Diese Beobachtung steht wiederum im Kontext dieser Aushandlungen als Interaktionen mit einem hohen Anteil an interpersonaler Kommunikation. Dazu erläutert James Vela-McConnell im Blick auf die Entwicklung interpersonaler Beziehungen, dass es spezifische kommunikative Strategien gebe, grundlegende Unterschiede zu überbrücken. Ziel sei es, die Themen, die gesellschaftlich zur Konstruktion sozialer Abgrenzungen genutzt würden, aktiv zu entschärfen, sodass sie nicht zwischen die Beteiligten treten könnten. Der Akt des Entschärfens umstrittener Inhalte wiederum führe dazu, dass interpersonales Vertrauen ineinander verstärkt werde. Es gehe darum, Offenheit zu demonstrieren und gleichzeitig die so entstandene Be-

---

226 Bedorf, 2014, 15-16.

227 Bedorf, 2014, 18.

228 Bedorf, 2014, 18.

229 Vgl. Bedorf, 2014, 21.

230 Bedorf, 2010, 11.

ziehung vor Vorurteilen (den eigenen und denen anderer) zu schützen.<sup>231</sup> Dass die Beteiligten das Gebet explizit als erwünscht bezeichnen, mildert so auch die kontroverse Debatte um muslimische Gebetsräume im bundesdeutschen Kontext ab.<sup>232</sup> Das, so Vela-McConnell, sei ein wesentliches Element erfolgreicher Freundschaften, die soziale Grenzen überschritten.<sup>233</sup> Auch in der folgenden Sequenz aus dem ersten Aushandlungsgespräch lässt sich erkennen, wie das gesellschaftlich aufgeladene Thema des muslimischen Kopftuches schon im Eingangssatz entschärft wird, indem Rosa Salima zwei positive Deutungen (»hilft« und »schützt«) anbietet. Inhaltlich geht es um die Position, die Frauen in den jeweiligen Religionsgemeinschaften einnehmen können.

**Rosa:** »Wie sehr hilft und schützt das Kopftuch dabei?«

**Salima:** »Glaub schon...«

**Rosa:** »Weil deswegen achte ich wirklich sehr darauf, dass die Synagoge wirklich observant ist und bleibt und innerhalb des Masorti-Spektrums sind wir eher traditionell, weil mir diese Message superwichtig ist und weil mir klar ist, dass, wenn wir bestimmte Sachen machen würden, die eigentlich gehen, würde hier die Message ankommen, die sind doch liberal und tun nur so oder so was.«

**Salima:** »Nee, ich denk schon. [...] das ... ist ja auch immer 'ne Reibung, ich war jetzt beim Herbstempfang vom Erzbischof, da war ich die einzige mit Kopftuch. Ich glaub, ich war auch die einzige Muslima.«

**Stefanie:** »Das reizt mich immer, in Solidarität mit dir ein Kopftuch zu tragen...«

[Lautes Lachen]

**Salima:** »Aber ich mein, wenn ich jetzt kein Kopftuch tragen würde, wem würde das dann auffallen? Gar keinem. Das ist natürlich auch immer ein Zeichen setzen und hingehen und das aushalten. Weil es nicht so ist, dass alle einem nett entgegenkommen und sagen, die sind jetzt auch schon hier. Das kommt auch hier. Und auch als Vorsitzende muss ich sagen, dass viele, die sagen, die Salima, die finden wir toll, aber dieses wirklich Hundertprozentige ›Wir stehen hinter der Entscheidung, und wir gehen das mit‹, das hast du vielleicht bei fünf Leuten.«<sup>234</sup>

231 Vela-McConnell, 2011, 129.

232 Vgl. Klesmann, 01.10.2009; Selle, 19.03.2019 (Zugriff 13.03.2021).

233 Vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-166.

234 1. Treffen 10.11.2015.

Durch Rosas Angebot einer positiven Deutung motiviert, überlegt Salima, ob das Tragen des Kopftuches für ihre Rolle einen Schutz oder Vorteil bietet, und beantwortet dies zögerlich (»glaub schon«). Rosa unterstützt ihr positives Deutungsangebot, indem sie einen Vergleich mit ihrer eigenen observanten Praxis innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft anbietet. Dabei betont sie, sie wolle nicht als »liberal« gelten, um nicht Gefahr zu laufen, nicht ernst genommen zu werden (»und tun nur so«). Salima knüpft erneut zögerlich daran an (»nee, ich denk schon«) und kann – eingeladen von dem positiven Angebot zur Deutung des Kopftuches – von schmerzhaften (»immer 'ne Reibung«) Erfahrungen damit berichten und beschreibt die Erfahrung, sich als Muslima in der Vereinzelung zu finden. Stefanies Einwurf wird von den Beteiligten sowohl als Anlass zu gemeinsamem Lachen verstanden als auch als ein Angebot, sich interpersonal und grenzüberschreitend zu verbünden. Salima nimmt inhaltlich darauf keinen Bezug und erläutert ihren vorherigen Beitrag weiter, indem sie betont, dass ihre Sichtbarkeit als Muslima wesentlich sei, um auf die Präsenz von Muslim:innen hinzuweisen, dass dies aber immer mit einem Leidensprozess und Anfeindungen (»immer ein Zeichen setzen und hingehen und das aushalten«) einhergehe und dass sie nur von sehr wenigen volle Unterstützung erhalte, wobei im letzten Teil unklar bleibt, ob sich dies auch auf die eigene Gemeinschaft bezieht.

Bereits mit dem einleitenden Satz mildert Rosa das gesellschaftlich negativ aufgeladene Thema des Kopftuches ab und konnotiert es positiv. Salima reagiert auf dieses Signal des Vertrauens mit der Erzählung darüber, welche Konsequenzen sich für sie damit verbinden.<sup>235</sup> Auch Stefanie ergänzt um ein Signal der Anerkennung und Unterstützung, woraufhin Salima fortfahren kann, schmerzliche Erfahrungen der Sichtbarkeit zu berichten. An dieser Stelle wird erkennbar, wie über die entschärfende, positive Thematisierung gesellschaftlich negativ aufgeladener Unterschiede interpersonale Nähe und Vertrauen hergestellt werden können. Auch für Vela-McConnell ist die Unterstützung des Gegenübers insbesondere bei kritischen Themenfeldern wesentlich, um freundschaftliche Beziehungen über soziale Grenzen hinweg interpersonal aufbauen zu können. »I noticed how many of the research participants took care to be supportive of their friends with regard to the differences between them and not cause offense. In other words, they develop a sense

---

235 Welche Dimensionen dieses Aushalten haben kann, macht Salima in einem späteren Beitrag deutlich: »Aber auch gestern, wir waren bei einer Schülerveranstaltung und dann kam so eine Frage, ob ich auf der Straße wegen des Kopftuches belästigt oder angemacht werde. Das ist das Alltägliche, es geht ja nicht nur um das: Jetzt ist was passiert und jetzt müssen wir was tun. Nein, das ist Alltag, wir erleben Alltagsrassismus, Islamfeindlichkeit, Antisemitismus und viele Diskriminierungsformen. Dem muss man begegnen, weil unsere Kinder werden, wenn sie erwachsen sind, von wegen jetzt ist was passiert und jetzt muss ich handeln, sondern das soll sie ja in ihrem Leben begleiten.«<sup>14</sup>. Treffen 15.12. 2017.



of ›protocolk [...].«<sup>236</sup> Mirjam Stricker beschreibt ähnlich für ihre Untersuchung interreligiöser Beziehungen, dass der Fokus auf freundschaftlichen Beziehungen zu einem veränderten Kommunikationsverhalten führe, das mögliche Provokationen der Freund:innen aus anderen Religionsgemeinschaften zu vermeiden sucht.<sup>237</sup>

### 4.3.2 »Playframe« für religiöse Inhalte

Bereits im Kapitel 4.1 wurde der kommunikative Playframe erläutert, in dessen Rahmen signalisiert wird, dass es um einen spielerisch-ironischen Austausch über Inhalte gehe.<sup>238</sup> Theologische Inhalte und religiöse Themenfelder werden im Rahmen solcher Sequenzen behandelt, die im kommunikativen Nahbereich stattfinden und sowohl Alltagskommunikation als auch Beziehung herstellen, und dort mit einem Playframe versehen, der auch für diese Sequenz signalisiert wird. In der folgenden Sequenz geht es um Werbeatikel und eine Bannerkampagne des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte mit verschiedenen Varianten der Aussage: »Hass schadet der Seele.«<sup>239</sup>

**Stefanie:** »Möchtet ihr die auch haben? Is' auch so'n Ding. Wir könnten Banner haben, wofür auch immer. Das ganze Programm, was ihr wollt. Für 30 Euro.«

**Britta:** »Bei mir hängen die auch in den Kitas, ganz groß.«

**Salima:** »Cool.«

**Rosa:** »Na, Seele ist nicht so ... also ich ...«

**Stefanie:** »Habt ihr keine Seele, oder was?« [Lacht]

**Rosa:** »Wir haben 'ne extra Seele, laut Chabad, ne jüdische, da könnt ihr gar nicht mithalten.«

**Stefanie:** »Und Hass schadet der nicht, oder was?«

**Rosa:** »Nein, weil die kommt direkt von Gott und geht dann wieder ... so!«

**Stefanie:** »Also unbefleckt bleibt?«

---

236 Vela-McConnell, 2011, 134.

237 Vgl. Stricker, 2016, 18. Dies wiederum bewertet Leggewie kritisch; vgl. Leggewie 2004, 104-105.

238 Vgl. Coates, 2007.

239 Vgl. Evangelischer Kirchenkreis Berlin Stadtmitte, 2017 (Zugriff 14.04.2021).

[Lachen]

**Rosa:** »Das müsst ihr mal innerkirchlich klären, mit der Unbeflecktheit.« [Lachen]

**Britta:** »Was ich aber damit sagen wollte ...«<sup>240</sup>

Stefanie bietet Rosa an, dass auch die von ihr vertretene jüdische Gemeinde an der Bannerkampagne beteiligt werden könne, die der Kirchenkreis anlässlich der Bundestagswahl 2017 initiiert hatte. Dabei spielt sie deutlich mit den Personalpronomen »wir« und »ihr«, die hier auf die religiösen Gemeinschaften bezogen werden. Britta unterstützt Stefanies Anliegen, indem sie bestätigt, dass die Banner an »ihren« Kitas bereits aushingen, auch von Salima wird dies positiv durch den Einwurf »cool« unterstützt. Rosa hingegen beginnt zu erläutern, dass sie sprachlich nicht mit der Kampagne mitgehen könne. Dabei beginnt sie zunächst mit einer allgemeinen Aussage zur Seele, die sie nicht ausführt, sondern selbst korrigiert, indem sie diese in eine persönliche Aussage umwandelt (»also ich«). Stefanie fällt ihr ins Wort und ironisiert Rosas kritischen Ansatz mit gespielter Übertreibung und provokantem Gebrauch des Personalpronomens. Dass es sich hier um eine ironische Überspitzung handelt, macht sie durch das hörbare Lachen am Ende der Aussage deutlich. Dies nimmt Rosa zum Anlass, die ironische Provokation ihrerseits umzudrehen, indem sie auf Stefanies rhetorische Frage auch im Personalpronomen »wir« antwortet und betont, **ihre** Religionsgemeinschaft verfüge sogar über **zwei** Seelen. Dies bezieht sie dann ihrerseits spielerisch auf den innerjüdischen Diskurs mit der chassidischen Gruppierung »Chabad«, auf die sie sich ironisch bezieht und von »Euch« abgrenzt. Dabei setzt sie voraus, dass die Beteiligten sowohl Chabad als auch den Diskurs kennen. Auf Stefanies Nachhaken, was die Vulnerabilität der von ihr benannten »jüdischen« Seele angehe, erläutert Rosa, dass diese Seele keiner weltlichen Intervention ausgesetzt sei, und bestätigt mit dem nachgesetzten »so« den oben eröffneten Playframe. Stefanie stellt diese Aussage wiederum mit einem christlich hoch aufgeladenen und umstrittenen Begriff der sog. Unbeflecktheit in Frage, die von Rosa schließlich an den intrachristlichen Diskurs zur Klärung zurückgespielt wird. Über das gemeinsame Lachen wird die Sequenz vorläufig geschlossen und ohne inhaltliche Überleitung schließt Britta an ihre Ursprungsfrage zu Werbeprodukten der Drei-Religionen-Kindertagesstätte an. Was hier abgesehen von beziehungsbildenden kommunikativen Interaktionen noch geschieht, ist nicht nur eine Vermittlung theologischer Inhalte en passant.

Gleichzeitig signalisieren beide Beteiligten spielerisch religiöse Ein- und Ausschlüsse über den Gebrauch der Personalpronomen sowie Signale der internen Differenzierung und Distanzierung innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft:

---

240 12. Treffen 17.10.2017.

Beide Beteiligten differenzieren das jeweilige religiöse »Wir« kritisch. Sie verhindern so eine homogene Auffassung einer Religionsgemeinschaft. Als Person stellen sie sich selbst in ein differenziertes Verhältnis zu dieser Gemeinschaft. Auch Strecker beschreibt einen ähnlichen Prozess: »Das Wissen, nur von sich und nur für sich sprechen zu können, nimmt den Druck von den einzelnen Beteiligten der interreligiösen Begegnung, da sie nicht mehr als Vertreter/innen einer gesamten Religionsgemeinschaft angesehen werden.«<sup>241</sup> Dieser Schritt scheint für interreligiöse Aushandlungen von enormer Bedeutung zu sein, weil er eine Ambiguitätstoleranz signalisiert. Er ermöglicht das jeweils eigene Platzieren im Kontext der Religionsgemeinschaften – ggf. auch in kritischer Distanz, was umso wichtiger ist, da es sich um jeweils leitende Persönlichkeiten der religiösen Institutionen/Vereine handelt, die so vermitteln, dass sie nicht eins zu eins deckungsgleich mit ihrer Gemeinschaft sind. Sie verschaffen sich so innerhalb des Rahmens ihrer Religionsgemeinschaften den notwendigen Spielraum, um interreligiös verlässlich agieren zu können. Dies wird auch in den folgenden Sequenzen deutlich, in denen Stefanie über die Kritik an Martin Luther eine gewisse Distanz zur eigenen evangelischen Institution ausdrückt bzw. signalisiert, dass ihre Überzeugungen nicht identisch mit denen der Institution sind. Dass es keine weitere Klärung und Abgrenzung gibt, lässt Offenheit, dies jeweils nachzujustieren. In anderen Situationen wiederum wird sie als genau diese Vertreterin in Erscheinung treten, wenn es um Fragen der Ressourcen der eigenen Religionsgemeinschaft geht. Die Aushandlungen theologischer Inhalte stehen dabei in einem engen Verhältnis mit dem Ausbalancieren zwischen Individuum und Institution (vgl. Kapitel 4.2).

**Britta:** »Ich hab auch immer noch mein Luther-... ich verlier eigentlich immer diese Wagenchips, aber den Luther ...«

**Rosa:** »... den behältst du.«

**Stefanie:** »Den werden wir alle nicht los, seit 500 Jahren.« [Lachen]<sup>242</sup>

\*

**Rosa:** »Mir wurde gestern gesagt, dass ich mich nicht am Kirchentag beteiligen soll, wo er doch so ein Antisemit war.«

**Salima:** »Der hat doch auch was gegen Muslime gesagt, soll ich dann jetzt...«

**Stefanie:** »Luther hat den Kirchentag nicht unbedingt erfunden, aber...«

---

241 Stricker, 2016, 19.

242 12. Treffen 17.10.2017.

**Rosa:** »Und gegen Schwule und Lesben und gegen Frauen...«

**Stefanie:** »... eben da sitzen wir alle in einem Boot. Das Wort hat er noch nicht mal ausgesprochen, manchmal ist das auch ein Schutz.«<sup>243</sup>

Während Stefanie in beiden Fällen eine ironische Kritik an Martin Luther äußert, kommt ergänzend hinzu, dass mit dieser Kritik ein kommunikativer Einschluss einhergeht, denn in beiden Fällen spricht sie von einem »Wir« (werden wir nicht mehr los), das die (negativen) Konsequenzen seiner Person zu tragen habe. Im zweiten Beispiel erfolgt dazu durch Rosa eine explizite Einladung an Stefanie, in dieses ›Opferkollektiv‹ einbezogen zu werden (und gegen Schwule und Lesben und gegen Frauen), das Stefanie ausdrücklich aufnimmt: »sitzen wir alle in einem Boot.« Eine Distanz zur eigenen Religionsgemeinschaft unternimmt auch Salima, wenn sie im Rahmen einer individuellen Glaubensaussage den Freiheitsaspekt gegenüber normativen Erwartungen ausdrückt:

**Salima:** »Also ich bin ganz froh, also als du gesagt hast, das war von Gott schon so vorgesehen, dass mein Weg so geht, das denk ich auch immer. Das hatte schon so seinen Sinn, dass ich jetzt so bin, wie ich bin, und ich bin ganz froh, dass ich mich selber frei davon gemacht habe, also um eine Muslima zu sein, muss ich nicht arabisch oder türkisch sein, also ich kann deutsch sein, das ist vollkommen in Ordnung [...]«<sup>244</sup>

Salima beschreibt, dass ihr wichtig sei, sich frei von Erwartungshaltungen machen zu können, die mit der Religionszugehörigkeit auch eine Erwartung an die Nationalität verbinden – dies gelte auch innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, wie sie später ausführt. Sie bezieht die Freiheit zu dieser Aussage aus dem Beitrag einer der Beteiligten vorher (»also als du gesagt hast«), der eine Glaubensaussage beinhaltete (»das war von Gott schon so vorgesehen«), und signalisiert damit Übereinstimmung mit der Aussage und Vertrauen gegenüber den Beteiligten des Gespräches, diese Aussage der Freiheit machen zu können. In den Sequenzen wurde deutlich, dass sich die Beteiligten einerseits auf die eigene Religionsgemeinschaft eindeutig beziehen und auch in ihrer leitenden Rolle zu erkennen geben, dass die jeweilige Religionsgemeinschaft binnendifferenziert ist und dass sie nicht in Übereinstimmung mit allen (Lehr-)Meinungen ihrer Religionsgemeinschaften stehen. Diese Identifizierung und Differenzierung mit und von der jeweils eigenen Religionsgemeinschaft zeigt sich in den hier vorliegenden Daten als etwas, das flexible Grenzziehungen und Einschlüsse ermöglicht und so eine Atmosphäre des Vertrauens generiert, weil die Loyalitätslinien zu Lehrmeinungen der eigenen Religionsge-

---

243 5. Treffen 22.09.2016.

244 1. Treffen 10.11.2015.

meinschaften flexibel gehandhabt werden können. Die Art, wie die Beteiligten religiöse Inhalte miteinander verhandeln, gleicht einem »Fuzzy Concept«. Ein »Fuzzy (englisch = unscharf) Concept« beschreibt, dass ab einem bestimmten Maß an Komplexität eine gleichzeitige Zunahme an Präzision das Verständnis erschwert und nicht erleichtert.<sup>245</sup> Es kann genutzt werden, um mit Unschärfe, Vagheit und Ambiguität umzugehen, und kann so Widersprüche überbrücken. Im Kontext (inter)religiöser Aushandlungen kann ein Fuzzy Concept genutzt werden, um die Verbindung mehrerer Inhalte (z.B. im Hinblick auf religiöse Überzeugungen) deutlich zu machen, ohne die Verbindung exakt beschreiben zu müssen.

### 4.3.3 Zukünftige religiöse Praktiken im Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte

Wenn es um die Arbeit der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte geht, sprechen die Beteiligten selten darüber, wie das Konzept differenziert werden und wie der konkrete gemeinsame religiöse Alltag aussehen könnte. In der folgenden Sequenz wird deutlich, dass sich die bislang getroffenen Grundsatzentscheidungen auf wesentliche religiöse Praktiken beziehen, die als relevant für alle erklärt werden (Ausrichtung der gemeinsamen Küche im Hinblick auf jüdische und muslimische Speiseregeln), und wie diese Entscheidung von konkreten Fragen eines Kindertagesstättenalltags herausgefordert werden kann. Dabei wird die Frage verhandelbarer und nicht-verhandelbarer Grundsätze im religiös-pädagogischen und religiös-ethischen Bereich zwischen Rosa und Britta bearbeitet.

**Rosa:** »Dann müsste man nochmal, also Speisepläne ist ein heißes Thema, zumindestens bei uns in der Kita, und ich sag jetzt mal Bio und Vollkorn und diesen ganzen Krempel, wie gehen wir um mit Frühstück und Mitbringen, das müssen wir ja auch nochmal gucken, wo wir unterschiedlich fahren können, also was weiß ich, in der evangelischen und der muslimischen Kita bringt man das Frühstück mit, bei uns wird es gemacht, aber vielleicht macht es dann die Teeküche in der anderen, phantasiert, noch überhaupt nicht festgelegt, ne?« [...] Lacht »Ja, also, wo dann eben pädagogisch und so was mit reinläuft, bei unseren jetzigen Kitas, da gehört die Küche zur pädagogischen Arbeit dazu, ganz intensiv, wo man da nochmal gucken muss, wie das funktioniert.«

---

245 Dies formuliert Lotfi A. Zadeh, der Begründer der Fuzzy Logic, so: »As the complexity of a system increases, our ability to make precise and yet significant statements about its behavior diminishes until a threshold is reached beyond which precision and significance (or relevance) become almost mutually exclusive characteristics, or the closer one looks at a real-world problem, the fuzzier becomes its solution.« Zadeh 1973; vgl. Ragin 2010.

**Britta:** »Eine Grundentscheidung haben wir ja getroffen, nämlich dass wir koscher kochen, somit wird auch bei euch in irgendeiner Form die Küche angedockt sein.«

**Rosa:** »]a.«

**Britta:** »Dann wäre mein großer Wunsch, darüber haben wir auch schon diskutiert, wir machen das ohne Zuzahlung. Ich hab den Anspruch, dass die liebe Küche irgendwie mit der Kohle, die da ist, auskommt. Das geht jetzt mit unseren Grundwerten nicht überein, dass ich jetzt 50 Euro von den Eltern zusätzlich verlange.«

**Rosa:** »Wo jetzt die Variante zu sagen, dass uns Kaschrut so wichtig ist, dass wir auch zum Frühstück eben keine Brotboxen mitbringen lassen, sondern das stellen wir dazu und das kostet für unsere Eltern was.«

**Britta:** »Dass wir den kleinsten gemeinsamen Nenner haben, dass wir den als Vereinbarung haben. Dann würde ich aber auch gerne, das müssen die natürlich in der Einrichtung gucken, aber das Konfliktpotential gegenüber der Essensplangestaltung von vornherein einzudämmen, einfach zu sagen, dass hier die Hoheit ist, an den hohen Feiertagen essen alle das, was in der Küche gekocht wird, und wenn nicht, sollen sich die Protestanten 'ne Pizza bestellen, wenn es nicht reicht. Dass man nicht permanent, ihr kennt doch alle eure Eltern, man kann über das Essen wahnsinnig lange und gut diskutieren und wir wollen die Kitas an der Stelle nicht lähmen.«

**Rosa:** »Aber ich denke halt weiter. Zu Chanukka macht unsere Küche halt die Sufganiot, also die Berliner Pfannkuchen, macht sie das dann für alle oder macht sie das nur für uns und wir legen entsprechend mehr Geld an dieser Stelle in den Topf? Ich finde, das sind schon Detailüberlegungen, die ich jetzt auch über So-muss-es-laufen, weil gerade diese Vernetzung von Essen und Identität und Pädagogik, da müssen wir präzise gucken, wie das funktioniert, wir, nicht die Eltern.«

[...]

**Britta:** »Das ist ja, was in der Haushaltsplanung entschieden wird, also das muss ja dann irgendwie ... ich hab dann schon auch die Erwartung, dass quasi dein Küchenpersonal in der Lage ist, einen Plan zu haben, wie viel Geld sie zur Verfügung haben, was geht und was nicht. Diese Verlässlichkeit brauchst du genauso wie ich, sonst kann ich die Finanzierungszusage an der Stelle nicht einhalten.«

**Rosa:** »Aber ich will nicht, das mit den Sufganiot, das will ich nicht, dass das der Koch entscheidet.«

**Britta:** »Nee.«<sup>246</sup>

In dieser Sequenz geht es um die Klärung praktischer Details im zukünftigen Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dabei geht es Rosa um die enge Verbindung, die das religionspädagogische Konzept mit dem (Küchen-)Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte haben muss (»Essen, Identität und Pädagogik«), und sie eruiert dabei, wo die Konzepte der drei Kindertagesstätten zusammen verantwortet werden und wo sie auch unterschiedlich sein können (»gucken, wo wir unterschiedlich fahren können«). Britta verweist auf eine vorangegangene Grundsatzentscheidung, dass das Essen für alle Kinder koscher sein werde, weshalb die Klärung dieser Fragen inklusive der finanziellen Verantwortung da entschieden werden müsse, wo die Küche verantwortet werde. Rosa bezieht sich anschließend auf die finanziellen Auswirkungen, die diese Entscheidungen mit sich bringen könnten. Das führt zu einer Gegenüberstellung der Werte, die von den Beteiligten vertreten werden: Geht es Rosa um die Umsetzung des religionspädagogischen Konzeptes gerade im Bereich der zukünftigen Einrichtungsküche, liegt Brittas Priorität (»Grundwert«) darin, dass die Kindertagesstätte für alle zugänglich sein müsse, auch wenn diese sich eine zusätzliche Zuzahlung für Mahlzeiten nicht leisten könnten. Im weiteren Verlauf dieses Gesprächs bemühen sich beide um Lösungswege, die weder das zukünftige Personal in Schwierigkeiten bringen (»Konfliktpotenzial eindämmen«) noch von den beschlossenen religionspädagogischen Grundsätzen abweichen. Beide machen deutlich, dass die unterschiedlichen religionspädagogischen Konzepte Konfliktpotenzial mit sich bringen werden, und bemühen sich um kommunikative Vereinbarungen auf dem »kleinsten gemeinsamen Nenner«, der auf der einen Seite pragmatische Spielräume ermöglicht (»wollen die Kitas an der Stelle nicht lähmen«/»sollen sich die Protestanten 'ne Pizza bestellen, wenn es nicht reicht«) und auf der anderen Seite nicht-verhandelbare religiöse Entscheidungen von Seiten der Initiatorinnen festlegt (»will ich nicht, dass das der Koch entscheidet«).

#### 4.3.4 Ungesagtes: mehr als das Vermeiden von Wörtern

Dass abgesehen von den vorgestellten Sequenzen überraschend wenig religiöse Inhalte verhandelt werden, hat zwar mit der praktischen Ausrichtung der Initiative auf die Umsetzung einer Vision zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu tun, doch auch die Kommunikation über diese Vision weist kaum explizite theologisch-religiöse Aussagen auf. Vermutungen darüber anzustellen, warum und vor allem wie im Kontext der untersuchten Aushandlungsprozesse etwas **nicht** gesagt wurde, führt zu methodischen Schwierigkeiten, weshalb im Rahmen dieser Studie

---

246 11. Treffen 26.09.2017.

darauf nicht näher eingegangen werden kann. In kommunikativen Interaktionen liegt der Fokus in der Regel auf expliziten Sprachäußerungen, was auch der gesellschaftlichen Wertung entspricht.<sup>247</sup> Hier soll zumindest die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass auch das, was nicht explizit gesagt wird und damit unterdefiniert bleibt, Teil kommunikativer Interaktionen ist.<sup>248</sup> Ana Cristina Zimmermann und John W. Morgan beschäftigen sich mit der Frage des Schweigens (Silence) als bislang kaum beachtete kommunikative Äußerung in interreligiösen Dialogen. Während Schweigen oder zum Schweigen bringen (»to silence«) gewaltförmige Aspekte haben kann,<sup>249</sup> konzentrieren sie sich auf Schweigen als Kristallisationspunkt von Offenheit: »Silence can suggest the presence of an unknown, of surprise, openness, doubt and mobility of meaning.«<sup>250</sup> Im interreligiösen Kontext geht damit ggf. die Lösung eines Ambiguitätskonfliktes einher. Es kann so Loyalität zu den an der Interaktion Beteiligten ausgedrückt werden und die Loyalität gegenüber den Lehren der eigenen Religion und Tradition gewahrt werden. Mit Hilfe einer Nicht-Festlegung erreichen alle Beteiligten die notwendige Elastizität zwischen den Lehrmeinungen der eigenen Glaubensgemeinschaft und der praktischen gemeinsamen Interaktion.<sup>251</sup> »Although every speech presents an horizon of silence, there is more to silence than language can represent. Silence helps us to experience uncertainty and doubt, and the suspension between knowing and unknowing.«<sup>252</sup> Zimmermann und Morgan betonen, dass auch Stille und Schweigen Kontaktzonen herstellen, selbst wenn dies anders geschehe als durch Sprache. Stille ermögliche vielmehr, sich mit neu eröffnende Möglichkeiten und Kommunikationsformen gleichberechtigt zu begegnen.<sup>253</sup> In den hier untersuchten Daten geht es nicht um die Aushandlungen theologischer Lehrmeinungen, sondern um die Umsetzung eines handlungsfähigen Konzeptes, in dem alle die größtmögliche Freiheit haben.

»The meaning lies in the gaps and tensions between words, by what is said and what is left unsaid. In order to say something, it is necessary to not say everything.

---

247 Vgl. Zimmermann, Morgan, 2016, 400.

248 Wenn es um solche kommunikativen Anteile geht, bei denen davon auszugehen ist, dass es kulturelle (implizite) Konsense gibt, dass etwas nicht gesagt werden darf oder soll, so handelt es sich um den Bereich verbaler Tabus, deren Komplexität in der interkulturellen Tabuforschung eine große Rolle spielen. Die hier untersuchten Aushandlungen geben aber keinen Anlass, von verbalen Tabus auszugehen; vgl. Schröder, 2003, 309-311.

249 Vgl. Zimmermann, Morgan, 2016; Sik Hung Ng, Ting Kin Ng, 2012.

250 Zimmermann, Morgan, 2016, 403.

251 »Research by Nelson, Dickson, and Hargie (2003) in Northern Ireland suggests that strategic use of silence can also be important to maintaining interreligious harmony.« Haji, Lalonde, 2012, 280.

252 Zimmermann, Morgan, 2016, 405.

253 Vgl. Zimmerman, Morgan, 2016, 405.



There is a background of silence without which words would be meaningless. [...] This assumption seems to be a good start to think about the presence of silence in dialogue.«<sup>254</sup>

Es wird so ein »theologischer« Spielraum gebildet, der jeweilige Anknüpfungspunkte für das vermutete religiöse Bedürfnis der anderen bietet, und es wird angedeutet, dass die theologisch vertretenen Inhalte der Institution nicht vollkommen deckungsgleich sind mit den individuell vertretenen Inhalten.<sup>255</sup>

Wenn es im Rahmen dieser interreligiösen Aushandlungsprozesse um religiöse Inhalte geht, dann werden sie beziehungsorientiert verhandelt. Sie sind an der zukünftigen Praxis ausgerichtet und setzen als »interreligiöse Orthopraxie« Zeichen von Anerkennung – ggf. auch problematischer (verkennender) Anerkennung. Auch im Nicht-Gesagten zeigen sich religiöse Offenheit und notwendige religiöse Flexibilität der Beteiligten.

#### 4.4 Trägerstruktur – wie werden »Gleichheiten« und »Ungleichheiten« verhandelt?

Meine These für dieses Kapitel lautet, dass die Aushandlungen um die Trägerstruktur zentral für die Frage sind, wie die Beteiligten die Unterschiede ihrer strukturellen (sozialen) Bedingungen (Vereine/Institutionen) miteinander kommunikativ so verhandeln, dass sie als »konstruierte Gleichheit« für alle Geltung erhalten, und welche Implikationen dieser Prozess für die Verhandlungen im Blick auf die Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte hat. Im Abschluss wird dargelegt, dass die Beteiligten kommunikativ auf die Konstruktion eines spezifischen »Bundesschlusses« zugreifen, um Dilemmata zu überbrücken.

Viele der Phänomene der Aushandlungsgespräche bleiben über den untersuchten Zeitraum hinweg ähnlich. Sie sind wiederkehrende Prozesse mit ähnlichen kommunikativen Interaktionen. Diese spirografischen Bewegungen haben ihre je eigenen kommunikativen Funktionen. Anders verhält es sich bei den Prozessen, die im Rahmen einer Klärung der strukturellen Trägerstruktur für Geländeerwerb und Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte verhandelt werden. Hier lassen sich in der Wiederkehr des Themas Entwicklungsprozesse erkennen, die den teleologischen Charakter zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte widerspiegeln.<sup>256</sup> Diese Entwicklung und ihr finaler Abschluss sollen im Folgenden mithilfe der Abfolge der Verhandlungsgespräche auf die Frage, wie die vier Beteilig-

254 Zimmermann, Morgan, 2016, 404.

255 »In sum, the very thing that may be perceived as a symbol of religious identity to an ingroup may be perceived as a threat to an outgroup.« Haji, Lalonde, 2012, 279.

256 Vgl. Kapitel 2.6.