

Anna Körs

## Die Hamburger Staatsverträge mit Muslimen und Aleviten im Spiegel der Bevölkerungsmeinung

Zur Notwendigkeit gesellschaftlichen Dialogs

Inci Dirim, Ingrid Gogolin,  
Dagmar Knorr, Marianne Krüger-Potratz,  
Drorit Lengyel, Hans H. Reich,  
Wolfram Weiße (Hrsg.)

### Impulse für die Migrationsgesellschaft Bildung, Politik und Religion

Bildung in Umbruchgesellschaften,  
Band 12, 2015, 342 Seiten, br., 34,90 €,  
ISBN 978-3-8309-3224-6  
E-Book: 30,99 €,  
ISBN 978-3-8309-8224-1

aus:



© Waxmann Verlag GmbH, 2015

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.



**WAXMANN**

Steinfurter Str. 555  
48159 Münster

Fon 02 51 – 2 65 04-0  
Fax 02 51 – 2 65 04-26

info@waxmann.com  
www.waxmann.com

### Bestellung

per Fax: 0251 26504-26  
telefonisch: 0251 26504-0

im Internet: [www.waxmann.com/buch3224](http://www.waxmann.com/buch3224)  
per E-Mail: [order@waxmann.com](mailto:order@waxmann.com)

## Die Hamburger Staatsverträge mit Muslimen und Aleviten im Spiegel der Bevölkerungsmeinung

### Zur Notwendigkeit gesellschaftlichen Dialogs

#### 1. Einleitung

In Hamburg wurden erstmalig Verträge<sup>1</sup> zwischen der Stadt und den muslimischen und alevitischen Religionsgemeinschaften geschlossen. Damit hat sich in Hamburg geändert, was ansonsten (noch) bundesweit gilt: „Während sich die Staatskirchenverträge mit den beiden christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinschaften in ein- gespielten und à la longue bewährten Bahnen bewegen, ist ein muslimischer Staats- vertrag zwar immer wieder Gegenstand von politischen Absichtserklärungen und auch Gegenstand wissenschaftlicher, aber durchaus praxisorientierter Überlegungen, gleichwohl bis jetzt noch nicht realisiert worden“ (Hense 2013, S. 355). Nach intensi- ven Verhandlungen und einem fünfjährigen Dialogprozess wurden in Hamburg zwei Verträge geschlossen: mit drei muslimischen Vereinen – d. h. der SCHURA Ham- burg (Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg), dem DITIB-Landesverband Hamburg (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) und dem Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) – sowie mit der Alevitischen Gemeinschaft Deutschland. Vorangegangen war ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes durch eine gutachterliche Prüfung (vgl. Klinkhammer/de Wall 2012), womit sie nach dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht u. a. religiöse Gebäude errichten oder gleichberechtigt an der Gestaltung des schulischen Religi- onsunterrichts mitwirken können (vgl. von Camphausen/de Wall 2006, S. 99 ff.).

Die Wirkkraft dieses Novums liegt daher auch weniger im Rechtlichen – denn die Verträge regeln und konkretisieren größtenteils, was ohnehin geltendes Recht ist – als stärker im Symbolischen: in der Anerkennung der Muslime, und dies nicht nur ge- genüber der muslimischen Bevölkerung, sondern der Gesellschaft insgesamt. Ange- sichts früherer gescheiterter Anträge auf den Körperschaftsstatus (vgl. Klinkhammer 2002, S. 189 ff.) und entgegen der lange Zeit gültigen „Signalwirkung in Richtung Segregation“ (Kippenberg 2000, S. 110) sind die Verträge ein klares Zeichen in Rich-

---

1 Da sich der Begriff „Staatsvertrag“ in der Kommunikation von Parteien, Religionsgemein- schaften und Öffentlichkeit etabliert hat und auch in den entsprechenden Gutachten verwendet wird (vgl. Klinkhammer/de Wall 2012), wird er hier im Titel aufgenommen. Da die Regel- werke selbst als Verträge betitelt sind und es sich nicht um klassische Staatsverträge handelt, wird ansonsten die Bezeichnung „Vertrag“ verwendet. Die Verträge sind abrufbar unter [http:// www.hamburg.de/contentblob/3551370/data/download-muslim-verbaende.pdf](http://www.hamburg.de/contentblob/3551370/data/download-muslim-verbaende.pdf) bzw. [http:// www.hamburg.de/contentblob/3551366/data/download-alevitische-gemeinde.pdf](http://www.hamburg.de/contentblob/3551366/data/download-alevitische-gemeinde.pdf) (beide zu- letzt geprüft am 10.9.2014), und es wird im Weiteren auf den erstgenannten Vertrag Bezug genommen.

tung Integration. Zugleich ist mit ihnen ein wichtiger Schritt für die Zukunft getan, um – wie es die Vertragspartner in den Schlussbestimmungen (Artikel 13) als Absicht erklären – den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen. Wird mit den Verträgen bereits ein „neues Kapitel der Gleichberechtigung“ (Goetsch in Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 2012, S. 4785) geschrieben, könnte es mit der Anerkennung als Körperschaft ein ganzes Buch der Integration werden. Denn damit würden die muslimischen Religionsgemeinschaften den Kirchen rechtlich gleichgestellt und mit entsprechenden Privilegien ausgestattet werden und würde das „Zwei-Klassen-System gestufter Parität“ (von Campenhausen/de Wall 2006, S. 129) überwunden werden. Möglicherweise auch vor diesem Hintergrund bezeichnete sie Hamburgs Bürgermeister Olaf Scholz (SPD) als „Selbstverständlichkeit und doch ein Meilenstein“, der die Verträge 2012 unterzeichnete, nachdem sie bereits 2006 vom damaligen Bürgermeister Ole von Beust (CDU) initiiert und vom schwarz-grünen Senat fortgeführt wurden. Entsprechend groß war die politische Zustimmung zu diesem Gemeinschaftsprojekt, und die Verträge wurden mit den Stimmen der SPD, Grünen und Linken sowie der Mehrheit der CDU-Fraktion von der Hamburgischen Bürgerschaft im Juni 2013 ratifiziert (vgl. Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 2013a, S. 4822 ff.). Unterstützt wurden sie ebenso von den Vertreterinnen und Vertretern der beiden großen christlichen Kirchen sowie der Jüdischen Gemeinde und auch in der Presse fanden sie ein überwiegend positives Echo.

Man könnte meinen, mit dieser rechtspolitischen Integrationsmaßnahme gehöre die muslimische Bevölkerung noch einmal mehr zu Hamburg sowie angesichts ihrer überregionalen Signalwirkung auch zu Deutschland insgesamt. Dies mag auch stimmen, wenn, wie es das aktuelle Integrationsbarometer zeigt, für annähernd die Hälfte der Bevölkerung der Islam zu Deutschland gehört – und man das „Glas halb voll denkt“. Dies ist aber eben nur die halbe Wahrheit, die zudem umso mehr zu relativieren ist, je konkreter es wird und je mehr es um die auch in Alltagssituationen erfahrbare Religiosität geht (vgl. SVR 2014, S. 36). Dieser Beitrag geht daher der Frage nach, wie sich die Hamburger Verträge im Spiegel der Bevölkerungsmeinung darstellen.

Dazu ließe sich die These aufstellen, dass gerade die Hamburger Bevölkerung die Verträge bzw. die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften positiver bewertet als die bundesweite Bevölkerung. Dies legen zunächst die Vertragsabschlüsse selbst nahe, für die die Bedingungen in Hamburg offenbar besonders günstig waren. Dazu gehört insbesondere auch „eine hamburgspezifische lange Tradition des interreligiösen Dialogs, aber auch des Dialogs innerhalb der islamischen Gemeinschaften, zwischen den Gemeinschaften“ (Neumann in Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 2013b, S. 8). Insgesamt lassen sich die Verträge (hier nur thesenhaft angedeutet) verstehen als das Resultat einer Konfiguration von faktisch gegebener Pluralität auf dem religiösen Feld und vielfältigen sozialen Prozessen und kontextuellen Faktoren. Hierzu zählt auch die Akzeptanz von Diversität, die laut einer Studie in der Bevölkerung in Hamburg (und ähnlich in den beiden anderen Stadtstaaten Bremen und Berlin) bundesweit am höchsten ist (Dragolov et al. 2014,

S. 39f. und 88). Eine weitgehende Akzeptanz und Aufgeschlossenheit gegenüber *religiöser* Diversität wurde – auch im Vergleich zum Bundesdurchschnitt – in einer Hamburger Länderstudie anhand der Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland festgestellt (vgl. Foroutan et al. 2014, S. 50).<sup>2</sup> Es soll und kann aufgrund mangelnder Daten hier aber nicht um die lokale Bevölkerungsmeinung zu den Verträgen gehen.

Vielmehr bildet Hamburg (neben Bremen, wo inzwischen ähnliche Verträge geschlossen wurden) den Testfall für die Frage, ob und inwieweit die Regelung rechtlicher Gleichbehandlung durch solche Verträge mit muslimischen bzw. alevitischen (und ggf. weiteren) Religionsgemeinschaften auch Modell für andere Bundesländer sein kann. Dies wird von vielfältigen lokalen sowie (inter-) nationalen Faktoren abhängen – und dabei eben auch von der kulturellen Offenheit und Akzeptanz in der bundesweiten Bevölkerung, die deshalb hier von Interesse ist. Aufschluss geben soll hierzu einerseits ein Blick in die allgemeine quantitative Forschung zu den Einstellungen der Bevölkerung zur Gleichberechtigung von Religionsgemeinschaften (Abschnitt 2) sowie andererseits ein Blick in die konkreten Lesercommentare anlässlich der Berichterstattung zu den Hamburger Verträgen (Abschnitt 3). Am Schluss stehen ein Fazit und Ausblick auf die Umsetzung der Verträge und einer diesbezüglichen Akzeptanzförderung insbesondere in der autochthonen Mehrheitsgesellschaft (Abschnitt 4).

## **2. Die rechtliche Gleichstellung islamischer Religionsgemeinschaften im Lichte quantitativer Einstellungsforschung**

Aufschlussreich ist zunächst ein Blick in die quantitative Einstellungsforschung bezüglich der rechtlichen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften und konkreten vertragsrelevanten Inhalten. Eine repräsentative Studie ergab hierzu, dass abstrakte Werte wie Glaubensfreiheit bzw. Respekt gegenüber fremden Religionen in der westdeutschen Bevölkerung mit hohen Anteilen von 94 bzw. 81 % bejaht werden. Wenn es aber konkret wird, nimmt die Toleranzbereitschaft deutlich ab, so auch mit Blick auf einige der im Vertrag relevanten Regelungen. Während im Vertrag der Bau von Moscheen mit Minarett klar bejaht wird, die höchsten muslimischen Feiertage anerkannt werden und die gleichberechtigte Beteiligung am Religionsunterricht geregelt wird, zeigt sich die Bevölkerung davon wenig überzeugt: Nur 28 % der Westdeutschen befürworten den Bau von Moscheen in Deutschland, nur 18 % den Bau von Minaretten (Pollack 2014a, S. 35). Auf die Frage, ob es einen muslimischen Feiertag geben sollte, antworten nur 17 % der Westdeutschen mit Ja (Pollack et al. 2010, S. 70). Zum Religionsunterricht sind laut der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) aus 2012 immerhin 41 % der Meinung, dass es

---

2 Mehr Aufschluss ist außerdem von der Hamburger Integrationsstudie „Zusammenleben in Hamburg“ zu erwarten, die von der Behörde für Arbeit, Soziales, Familie und Integration in Auftrag gegeben wurde und im Herbst 2014 veröffentlicht wird.

an staatlichen Schulen in Deutschland auch Islamunterricht für muslimische Kinder geben soll (GESIS 2013, S. 193), wobei offen bleibt, inwieweit dies ebenso für das Hamburger Modell eines konfessionsgemischten „Religionsunterrichts für alle“ gilt. Überhaupt ist ein Großteil der deutschen Bevölkerung, 51 % in Westdeutschland und 47 % in Ostdeutschland, trotz Hochschätzung der Werte des westlichen Rechtsstaates nicht dafür, dass alle religiösen Gruppen die gleichen Rechte haben sollten (vgl. Pollack 2014a, S. 35). Verglichen mit den Ergebnissen der ALLBUS aus 2008, die einen Anteil von rund 47 % der Bevölkerung in Westdeutschland und 39 % in Ostdeutschland ergab, die sich nicht für gleiche Rechte für alle Religionen aussprachen, hat sich der kritische Anteil in den letzten Jahren noch erhöht (vgl. GESIS 2012, S. 54). Auch die fünfte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft (V. KMU) ergab, dass die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften von einem erheblichen Anteil der Befragten abgelehnt wird. Dabei fiel der ablehnende Anteil unter den Evangelischen mit 35 % im Vergleich zu 43 % unter den Konfessionslosen moderater aus, was als „innere Solidarität“ der Evangelischen mit den Angehörigen anderer Religionen gedeutet wird (vgl. Laube/Pollack 2014, S. 36 f.). Mehr als 70 % der Deutschen halten es dagegen für angebracht, dass islamische Gemeinschaften vom Staat beobachtet werden sollten (vgl. Pollack 2014a, S. 35).

Diese Ergebnisse sind ernüchternd: Denn hat man mit den Hamburger Verträgen gerade den Grundsatz der Rechtsgleichheit der Religionsgemeinschaften ein Stück weit mehr eingelöst, muss man gleichzeitig zur Kenntnis nehmen, dass dies in Widerspruch steht zu „Deutschlands Plädoyer für die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften“, wie Detlef Pollack (2014a; S. 35) die „Grenzen der Toleranz“ auf den Punkt bringt. Wird hieran die allgemeine Stimmungslage deutlich, stellt sich damit die Frage, was eigentlich die Gründe sind für eine solche weit verbreitete Zurückhaltung, Skepsis oder Ablehnung gegenüber der rechtlichen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften bzw. den hier interessierenden Verträgen mit Muslimen und Aleviten. Denn auch wenn sich solche allgemeinen Einstellungen möglicherweise im konkreten Fall relativieren, ist es angesichts der dargestellten Quantitäten bzw. Prozentzahlen doch sehr wahrscheinlich, dass auch die Verträge bzw. deren Inhalte in der Bevölkerung auf einen kritischen Anteil treffen. Im Folgenden soll deshalb ein Einblick in diese kritischen Einstellungen gegeben werden. Die Grundlage hierfür sind Kommentare, die von Leserinnen und Lesern in Reaktion auf Online-Zeitungsartikel zu den Verträgen verfasst wurden und inhaltsanalytisch ausgewertet wurden.

### 3. Die Hamburger Verträge im Lichte qualitativer Leserkommentare

Bevor die Ergebnisse dargestellt werden, eine methodische Anmerkung vorweg: Leserkommentare in Online-Zeitungen sind seit einiger Zeit auch im Interesse der Forschung zu den Partizipationsmöglichkeiten von Social Media und gelten als „mix of both platforms for democratic conversations and virtual soapboxes“ (Strandberg/Berg 2013, S. 145). Auch wenn es in dieser Analyse nicht um ihren demokratischen Wert geht, sind solche Kommentare auch hier aufschlussreich, weil sie einen qua-

litativen Anhaltspunkt zum öffentlichen Diskurs über die Verträge und die diesbezüglichen Argumente bieten. Ausgewählt wurden hierzu die Kommentare zu fünf Artikeln, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Verträge im August 2012 in den fünf Online-Zeitungen ZEIT ONLINE, FAZ.NET, Süddeutsche.de, taz.de und DIE WELT Online erschienen sind und insgesamt 699 Kommentare generiert haben. Liegt der Fokus mit dieser Medienauswahl bereits auf der überregionalen „quality press“, werden zudem solche Kommentare, die die Grenze der Kritik überschreiten und stattdessen Feindseligkeiten verbreiten, in der Regel von den Redaktionen gelöscht. Mit diesem höchst selektiven Zugang sind die Kommentare somit sicher kein Abbild der Bevölkerungsmeinung und auch nicht der Online-Leserschaft der ausgewählten Medien. Stattdessen ist anzunehmen, „that the published opinion is unlikely to be representative for all users of a news site“ und eher „systematically biased towards political right attitudes“ (vgl. Friemel/Dötsch, im Druck). Dennoch reflektieren sie „as a central space for the digital public sphere“ (Ruiz et al. 2011, S. 6) die Argumente der öffentlichen Meinungsbildung, die auch die Debatten in der breiteren Bevölkerung beeinflussen. Nachstehend werden die inhaltsanalytisch gewonnenen und für relevant gehaltenen Einsichten zu den kritischen Einstellungen gegenüber den Verträgen und ihren Begründungen in zehn Punkten dargestellt.

1) Auffällig ist zunächst, wovon kaum die Rede ist: Zum einen wird nahezu ausschließlich der Vertrag mit den Muslimen kommentiert, während der Vertrag mit den Aleviten nur sehr am Rande Erwähnung findet. Dies mag als Reaktion der Leser auf die Berichterstattung zu verstehen sein, bei der auf die Aleviten kaum gesondert eingegangen wird. Es könnte auch ein Hinweis darauf sein, dass sie bewusst von der Kritik ausgenommen werden, worauf aber nur vereinzelt Kommentare explizit hinweisen. Oder sie werden deshalb nicht erwähnt, und dies scheint wahrscheinlicher, weil sie gar nicht als eigenständige Gruppe wahrgenommen bzw. eingeordnet werden (können): „Da Aleviten Schiiten sind, sind sie eigentlich auch Muslime ... ja, es ist schwierig, sich zurechtzufinden“, so ein Kommentar (ZEIT ONLINE). Eine begrenzte öffentliche Wahrnehmung der Aleviten wäre plausibel insofern, als dass sie sich selbst bis Ende der 1980er Jahre systematisch von der Öffentlichkeit fernhielten, weil sie in ihrem Herkunftsland der Türkei als Ungläubige verfolgt wurden und sie aus Angst vor Diskriminierung auch hierzulande eher im Verborgenen blieben. Andererseits mag die Nicht-Wahrnehmung der Aleviten als eigene Gruppe aber auch Teil einer insgesamt weitgehend undifferenzierten Wahrnehmung von Einwanderern in Deutschland sein (vgl. Sökefeld 2008, S. 9), das noch bis zur Jahrhundertwende durch das „gesellschaftliche Paradox“ einer „Einwanderungssituation ohne Einwanderungsland“ gekennzeichnet war (Bade 2007, S. 39). Allein das Wissen, dass es verschiedene Strömungen im Islam gibt, wäre nicht ohne Belang für die Einstellungen gegenüber den zugehörigen Gruppierungen, indem es ihrer stereotypen Kategorisierung als „die Muslime“ entgegenwirken und eine differenzierte Wahrnehmung und Sensibilisierung auch für innerreligiöse Diversität fördern würde.

2) Zum anderen geht es in den Kommentaren häufig nicht um die konkreten Inhalte des Vertrags – bzw. geht es, soweit diese zur Sprache kommen, größtenteils

um zwei Aspekte: die Anerkennung der drei wichtigsten Feiertage (Artikel 3) und die gleichberechtigte Weiterentwicklung des gemischtkonfessionellen Religionsunterrichts (Artikel 6). Dies ist insofern plausibel, als dass gerade diese Themen eine alltagsweltliche Nähe mit sich bringen und zudem wiederum verstärkt in der Medienberichterstattung aufgenommen wurden. Dies ist aber auch insofern bedenklich, soweit daraus zu schließen ist, dass die vielfältigen Inhalte der Verträge und Rechte der Religionsgemeinschaften ansonsten eher unbekannt sind, so u. a. die Einrichtung von eigenen Bildungs- und Kultureinrichtungen (Artikel 4), die Mitwirkung bei Berufungen von ProfessorInnen für islamische Theologie und Religionspädagogik (Artikel 5), die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen wie Krankenhäusern, Heimen oder Justizvollzugsanstalten (Artikel 7), Sendezeiten in den Rundfunkanstalten sowie die Vertretung in den Aufsichtsgremien (Artikel 8), der Bau von Moscheen mit Kuppel und Minarett sowie von Gebets- und Gemeinderäumen (Artikel 9) sowie die Bestattung nach dem religiösen Ritus auf staatlichen Friedhöfen und die Unterhaltung eigener Friedhöfe (Artikel 10). Allein dieser Auszug macht deutlich, dass es sich um ein Bündel von Regelungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen handelt, die die öffentliche Einflussnahme der Religionsgemeinschaften stärken, jedoch womöglich bisher kaum im öffentlichen Bewusstsein sind.

3) Stattdessen geht es in den Kommentaren vielmehr um den Vertragsabschluss als solchen. Dabei spiegelt sich in der Grundsätzlichkeit, mit der die Verträge kommentiert werden, auch die eingangs erwähnte Symbolkraft der Verträge wider – allerdings hier mit umgekehrtem Vorzeichen und dem Tenor ihrer Infragestellung, wie es der Blick in die quantitative Einstellungsforschung bereits vermuten ließ. Auch in den Kommentaren geht es somit um die Frage der Anerkennung der Muslime und der gemeinsamen Wertgrundlagen, wie sie insbesondere in der Präambel und in Artikel 2 des Vertrags thematisiert werden. In dieser Hinsicht bieten die Verträge bzw. die Medienberichte über sie offenbar eine breite Projektionsfläche, und die Kommentare reflektieren zu einem guten Teil die allgemeinen Haltungen gegenüber Muslimen und dem Islam. Dies geht nicht etwa am Thema vorbei, sondern betrifft im Gegenteil im Kern die Frage nach den Gründen für eine ablehnende Haltung gegenüber den Verträgen. Denn gerade die Haltung zu Muslimen, so ein allgemeiner Befund, spielt für die Ablehnung ihrer rechtlichen Gleichbehandlung eine wichtige Rolle und hat in Westdeutschland sogar die vergleichsweise höchste Erklärungskraft. Wenn man also Muslimen negativ gegenübersteht, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass man religiöse Gemeinschaften und vermutlich vor allem islamische Gemeinschaften nicht mit gleichen Rechten versehen wissen will (vgl. Pollack 2014a, S. 44). Wie lassen sich also die Haltungen genauer qualifizieren und damit besser verstehen?

4) In einer ersten Argumentationslinie wird die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Islam und westlichen Werten behauptet. Belegt wird dies häufig mit Verweis auf muslimisch geprägte Länder und u. a. der Unterdrückung oder Bekämpfung von Angehörigen anderer Religionen, der Missachtung von Menschenrechten und insbesondere Frauenrechten und einem fehlenden Demokratieverständnis. Dass sich die islamischen Verbände im Vertrag gerade hiervon distanzieren, indem sie sich

noch einmal ausdrücklich „zu den gemeinsamen Wertegrundlagen der grundgesetzlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland“ bekennen (Artikel 2), wird in den Kommentaren teilweise ins Gegenteil verkehrt: So wird Misstrauen geäußert, ob die Bezeugung der gemeinsamen Wertegrundlagen tatsächlich der Fall und nicht bloß Lippenbekenntnis ist, wenn man denn schon bekunden müsse, was doch selbstverständlich sei. Interessanterweise wird diese Unvereinbarkeit kaum mit der Angst vor fundamentalistischen Strömungen oder terroristischen Gewalttaten innerhalb Deutschlands begründet. Dies korrespondiert auch mit dem allgemeinen Befund, dass die Angst vor muslimischen Terroristen zwar bei drei Fünfteln der deutschen Bevölkerung vorhanden ist, jedoch für die Vorenthaltung rechtlicher Gleichberechtigung keinen Erklärungswert hat (vgl. Pollack 2014a, S. 39 ff.). Insofern wird hier offenbar durchaus differenziert und wird die Angst vor Einzelnen nicht auf die muslimische Bevölkerung projiziert. Die Position der Unvereinbarkeit von islamischen und westlichen Werten scheint damit eher global begründet zu sein und gleicht damit gewissermaßen der Theorie vom „Kampf der Kulturen“, wie sie Samuel Huntington (2002) unter der Annahme eines grundsätzlichen Antagonismus zwischen westlichen und islamischen Zivilisationen entwickelte. Wurde ihm dabei ein undifferenzierter und essentialistischer Religionsbegriff vorgeworfen (vgl. Riesebrodt 2001, S. 17 f.), wird auch in den Kommentaren die Unvereinbarkeit teilweise ausdrücklich auf einen für wesenhaft gehaltenen Islam zurückgeführt. So sei der Islam „per Definition keine integrationsfähige Religion“ und sei der Koran – so dem Namen nach ebenso ein deutscher Leser – die „ewig gültige, uninterpretierbare, unkritisierbare Grundlage des Islam“ (beides aus FAZ.NET). Dies steht in deutlichem Gegensatz sowohl zu den akademischen Diskursen zur Mehrdeutigkeit des Koran und seiner Anschlussfähigkeit an westliche Werte und andere Religionen (vgl. Amirpur 2013) als auch zur Vielfalt eines gelebten Islam als Glaube und religiöse Praxis. Insofern käme es darauf an, beides stärker ins öffentliche Bewusstsein zu heben und die Vielschichtigkeit des Islam wissens- als auch erfahrungsorientiert zu vermitteln.

5) In einer weiteren Argumentationslinie wird der Diskurs um die Verträge bzw. den Islam stärker auf Deutschland bezogen und eine ablehnende oder kritische Haltung mit einem Gefühl der Überfremdung oder der Bedrohung der eigenen religiösen oder kulturellen Identität begründet. So wird entweder von einem religiösen Standpunkt aus argumentiert und der Vertrag bzw. der durch ihn gestärkte Islam als eine Bedrohung für das Christentum angesehen, oder es wird aus einer kulturellen Perspektive argumentiert und eine Bedrohung der deutschen Kultur befürchtet. Für beide Motive – das Gefühl der kulturellen Bedrohung als auch das stark christlich fundierte Kulturverständnis – konnte auch allgemein gezeigt werden, dass sie einen gewissen Erklärungswert für die Ablehnung der rechtlichen Gleichbehandlung von religiösen Gruppen in Deutschland haben (vgl. Pollack 2014a, S. 42). Nicht bestätigen ließ sich hingegen die These von der „Cultural Defense“ und dass solche Bedrohungsgefühle nicht nur zu einer Abwehrreaktion, sondern auch zur Verteidigung der eigenen religiösen bzw. kulturellen Identität und zur religiösen Selbstbehauptung führen (vgl. Pollack/Müller 2013, S. 43 f.).



6) Wird in den vorangegangenen Argumentationen gegen ein Zuviel des Islam argumentiert, weil die eigenen Werte, die eigene Religion oder das eigene Land als überfremdet und teilweise auch bedroht erscheinen, werden in einer weiteren Perspektive die Verträge nicht nur mit den Muslimen identifiziert, sondern werden als Anerkennung der Religionspluralität interpretiert. Entsprechend werden sie hinsichtlich der Gleichberechtigung auch nichtmuslimischer religiöser oder weltanschaulicher Gemeinschaften diskutiert. Dies kann zu ganz unterschiedlichen Haltungen führen: So geht die rechtliche Gleichbehandlung – den einen – nicht weit genug, und die Verträge werden als unfair gegenüber anderen religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften angesehen. In dieser Sichtweise kommt also eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber religiöser Vielfalt und ihrer Regelung durch die Verträge zum Ausdruck. Jedoch wird eingewendet, dass solche Verträge konsequenterweise auch mit anderen Religionsgemeinschaften geschlossen werden sollten. Tatsächlich scheinen die Hamburger Verträge mit den Muslimen und Aleviten solche Bestrebungen vonseiten anderer Religionsgemeinschaften bereits befördert zu haben, insbesondere der buddhistischen (und auch hinduistischen): So treten die Buddhisten in Hamburg inzwischen ebenso sehr klar für einen eigenen Vertrag ein (vgl. Die Zeit vom 22.08.14), und auch im bundesweit größten Dachverband „Deutsche Buddhistische Union“ wird die Anerkennung als Körperschaft verstärkt diskutiert. Dies war zwar auch in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder der Fall, die rechtliche Anerkennung blieb jedoch aus (vgl. Baumann 2002). Insofern scheint sich der institutionelle Anpassungsprozess, den die islamischen Verbände gewissermaßen vorgemacht haben, nun auch in anderen Religionsgemeinschaften fortzusetzen oder zumindest diskutiert zu werden, was in neo-institutionalistischer Perspektive als Isomorphismus bekannt ist: die Orientierung an den Normen, Erwartungen und Leitbildern der institutionellen Umwelt und die Strukturanpassung der eigenen Organisation, um an entsprechenden Ressourcen beteiligt zu werden und die eigene Legitimität zu erhöhen (vgl. Powell/DiMaggio 1991). Mag dies eine gewisse Plausibilität haben, ist jedoch kein linearer Anpassungsprozess zu erwarten; eher wird sich das religiöse organisationale Feld angesichts seiner Diversität multidimensional entwickeln.

7) Andererseits wird gerade die hypothetische Ausweitung der Verträge auf andere Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften auch als Einwand gegen die bereits bestehenden Verträge mit den Muslimen vorgebracht – und dient teilweise gleichzeitig als Argument für die Beibehaltung der Sonderstellung der christlichen Kirchen. In dieser Perspektive führt die Gleichbehandlung zu Unübersichtlichkeit und Beliebigkeit und geht – den anderen – daher zu weit. So wird in den Leserkommentaren etwa auch von den sogenannten Spaghettimonstern – eine aus den USA stammende „Satire-Kirche“ zur Förderung wissenschaftlicher Weltanschauungen – rechtliche Gleichbehandlung eingefordert. Mag dies auch skurril erscheinen, wird daran deutlich, dass sich mit dem Argument der Gleichbehandlung die ganz grundsätzliche Frage verbindet, was Religion ist bzw. wer auf dem religiösen Feld eine rechtliche Gleichbehandlung beanspruchen kann und wer nicht.

8) Schließlich kann das Argument der Gleichbehandlung auch dazu führen, dass in den Leserkommentaren nicht nur die Verträge mit den Muslimen und Aleviten abgelehnt werden, sondern auch die christlichen Kirchen aufgefordert werden, ihre rechtliche Sonderstellung aufzugeben. Plädiert wird damit für eine grundsätzlich andere Position: für die stärkere Trennung von Staat und Religion. In dieser Perspektive sind die Verträge eine unerwünschte Verquickung von Politik und Religion und es wird stattdessen verschiedentlich für die Trennung der beiden Sphären argumentiert, u. a. weil Religion Privatsache sei, die Religionsgemeinschaften dadurch glaubwürdiger seien und die Trennung „die bessere und verlässlichere Grundlage für eine Integration von Migranten“ sei (FAZ.NET). Konkretisiert wird dies mit Bezug auf die Verträge vor allem durch die Forderung, den schulischen Religionsunterricht in Verantwortung der Religionsgemeinschaften abzuschaffen oder durch einen staatlichen Religionskunde- oder Ethikunterricht zu ersetzen und das Begehen von religiösen Feiertagen grundsätzlich für alle religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften allein durch jeweilige Urlaubsregelungen zu ermöglichen. Zum Ausdruck kommt darin der Prozess der individuellen Säkularisierung bzw. eine „secularization-in-mind“ (Dobbelaere 2007, S. 140) – mit der Folge, dass auf die religiöse Pluralisierung und die Verträge mit einer „compartmentalization“ (ebd.) reagiert wird, d. h. mit einer Verteidigung der funktionalen Differenz zwischen dem Religiösen und Säkularen, also zwischen Religion und Politik, Religion und Bildung etc. Die Trennung von Staat und Religion scheint somit eine hohe Plausibilität zu besitzen und teilweise fester verankert zu sein, als sie in Deutschland mit dem mittleren Modell einer kooperativen Trennung faktisch ist (vgl. Robbers 1995), was die Irritation über die Verträge noch vergrößern mag. Dies korrespondiert auch mit dem bundesweiten Befund, dass sich die Mehrheit der Deutschen für eine klare Trennung zwischen Politik und Religion ausspricht und dies noch verstärkt für diejenigen gilt, die in der religiösen Vielfalt eine Konfliktursache sehen (vgl. Pollack/Müller 2013, S. 45). Deutlich wird daran der hohe Diskussionsbedarf zum Verhältnis von Politik und Religion und zur wechselseitigen Anerkennung von säkularen und religiösen Bürgern.

9) Neben den Trennlinien zwischen den Religionen sowie zwischen Religion und Säkularem machen die Kommentare zu den Verträgen noch eine weitere sichtbar, nämlich die Trennlinie innerhalb der Muslime. Hierzu wird vereinzelt argumentiert, dass einerseits die Verbände als Vertragspartner nur einen Teil der „religiösen Muslime“ repräsentieren und dass durch diese Kooperation die eher konservativen Kräfte gestärkt würden. Andererseits würden durch die Verträge mit den organisierten Muslimen die „säkularen Muslime“ oder „Kulturmuslime“ vereinnahmt werden und würde dies zur Islamisierung der Bevölkerung mit muslimischem Hintergrund beitragen. Nach eigenen Angaben der am Hamburger Vertrag beteiligten Verbände sind in ihnen mehr als 90% der in Hamburg ansässigen Moscheegemeinden vertreten. Im Vergleich zur bundesweit ermittelten Verbandszugehörigkeit von Moscheegemeinden, die mit 88 bis 65% angegeben wird (vgl. Halm et al. 2012, S. 55), wäre die Vertretungsleistung der Hamburger Verbände damit auf Gemeindeebene als relativ hoch einzuschätzen. Das Problem liegt jedoch stärker auf der Individualebene, denn

der Organisationsgrad der muslimischen Bevölkerung wird bundesweit auf lediglich 10 bis 15 % geschätzt (Deutsche Bundesregierung 2006, S. 7 und 49). Auch wenn die Anzahl der regelmäßigen oder unregelmäßigen Moscheebesucher (ohne Mitgliedschaft) weit höher einzuschätzen ist, bleibt eine beträchtliche Anzahl von Menschen mit muslimischem Hintergrund, die keine Berührung mit Moscheegemeinden haben. So ergab eine bundesweite Befragung, dass die in der Deutschen Islam Konferenz (DIK) vertretenen großen Verbände in der muslimischen Bevölkerung größtenteils gar nicht bekannt sind bzw. weniger als ein Viertel der muslimischen Bevölkerung sich durch einen der Verbände vertreten fühlt (Haug et al. 2009, S. 179). Vor diesem Hintergrund verweisen die Leserkommentare auf die ganz grundsätzlichen Fragen: wer die Muslime – und zudem in was – repräsentiert (vgl. Tezcan 2011) und wie auch die nicht organisierten Muslime in integrationspolitische Prozesse einzubeziehen sind. Dies weiter zu klären, würde auch dazu beitragen, die Verbände in ihrer Schlüsselrolle als Akteure gesellschaftlicher Integration und Brückenbauer noch zu stärken (vgl. z. B. Rosenow-Williams 2014).

(10) Schließlich kommt das Repräsentationsproblem auch auf der politischen Seite der Vertragspartner zur Sprache. So wird in den Leserkommentaren beklagt, dass es eine Diskrepanz zwischen Politikern und Medien einerseits und der Wirklichkeit der Bürger andererseits gebe und man sich nicht vertreten fühle. Außerdem wird der Politik vorgeworfen, die Verträge nicht aus Überzeugung, sondern aus Opportunismus, politischer Korrektheit und zum Zwecke des Machterhalts geschlossen zu haben. Grundsätzlich wird gefordert, dass die Bürger stärker in die Diskussionen einbezogen und gefragt werden sollten. Diesen Unmut machen sich auch Parteien zu eigen, wenn etwa die AfD Sachsen (2014, S. 18) sich die „Volksabstimmungen über Moscheebauten mit Minaretten“ ins Wahlprogramm schreibt und kürzlich mit fast 10% erstmalig in einen Landtag gewählt wurde. Um zu verhindern, dass sich in der Haltung gegenüber Muslimen auch die politischen Positionen spalten und ein „religiöses cleavage“ entsteht (vgl. Rosta/Pollack 2014), käme es insofern darauf an, die diesbezüglichen Diskurse (mit Habermas gesprochen) stärker vom Zentrum in die Peripherie zu verlagern, d. h. von den staatlichen Institutionen in die Zivilgesellschaft. Dieser Prozess wird wesentlich durch die Massenmedienkommunikation gesteuert; aber auch andere Öffentlichkeitsebenen wie Begegnungen und Veranstaltungen können hierbei sehr wirksam sein und sind entsprechend zu gestalten.

#### **4. Fazit und Ausblick**

Klar ist: Die Hamburger Verträge sowie insgesamt die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften werden in der breiten Bevölkerung – dies wurde anhand der quantitativen Daten deutlich – sehr viel skeptischer gesehen als in der Politik und den beteiligten Religionsgemeinschaften. Nun kann man argumentieren, dass die Vorbehalte in der Bevölkerung nur einmal mehr die Notwendigkeit eines solchen Vertrags deutlich machen und dass gesellschaftlicher Wandel per Mehrheitsbeschluss der Bevölkerung ohnehin riskant ist, wie es etwa die Schweizer Minarett-Entscheidung

exemplarisch zeigt. Doch gerade wenn es stimmt, „dass, je stärker die Bevölkerung insgesamt in den politischen Entscheidungsprozess involviert wird, die Nachteile religiöser Minderheiten umso größer ausfallen“ (Liedhegener 2012, S. 124), sollte dies nicht Argument dafür sein, über die Köpfe der Bevölkerung hinweg zu regieren. Im Gegenteil sollte es dazu führen, die Diskrepanz zwischen politischem Handeln und gesellschaftlicher Basis umso ernster zu nehmen. Auch wenn Politik nicht nur die Aufgabe hat, die Bürger zu repräsentieren, sondern auch die Verantwortung trägt, Richtungsentscheidungen zu treffen, wie sie es mit den Verträgen getan hat, muss sie sich letztlich durch den Bürger legitimieren bzw. müssen „politische Kultur“ (Einstellungen) und „politische Struktur“ (Institutionen) eine kongruente Beziehung eingehen (vgl. Pickel/Pickel 2006, S. 49 ff.). Im Falle der Verträge ist dazu in gesamtgesellschaftlicher Verantwortung und im Sinne eines beidseitigen Integrationsverständnisses auch die Akzeptanz der autochthonen Mehrheitsgesellschaft gegenüber religiöser Pluralität zu fördern. Denn, wie es einer der Leserkommentare auf den Punkt bringt: „Die Wirklichkeit ist kein Vertrag.“

So sind die auf zunächst zehn Jahre geschlossenen Verträge (Artikel 13, Absatz 3) Absichtserklärung bzw. „lebende Rechtsformen, die einen avisierten Zustand nicht als Produkt einer Absprache ansehen, sondern vielmehr Ziele und Vorgaben formulieren, die sich (...) entwickeln und bewähren müssen und von veränderten Zeitläufen und Lebenswelten nicht losgelöst sein können“ (Hense 2013, S. 349). Die Bedingungen hierfür sind insofern gut, als dass die allgemeinen Einstellungen gegenüber Muslimen und ihrer rechtlichen Gleichstellung zwar durchaus kritisch sind, sich aber grundsätzlich nicht in einer neuen religiös-kulturellen Spannungslinie verfestigt haben (vgl. Rosta/Pollack 2014). Zudem sind die konkreten Vorbehalte gegenüber den Verträgen – dies wurde anhand der Leserkommentare deutlich – nicht völlig unbegründet und sollten daher auch nicht pauschal verurteilt werden. Vielmehr bieten sie Hinweise auf Ansatzpunkte für den weiteren Verständigungsprozess und zur Akzeptanzförderung. In diesem Sinne sollen abschließend nur drei ausgewählte „Hebel“ zur Unterstützung dieses Prozesses hervorgehoben werden.

Erstens wurde deutlich und auch von Studien bestätigt, dass ein „klarer Zusammenhang besteht zwischen dem Wissen von anderen Religionen und der Bejahung ihrer Gleichberechtigung“ (Laube/Pollack 2014, S. 39). Dabei gilt: „Schon wenn man wenigstens etwas über andere Religionen weiß, macht dies einen Unterschied“ (ebd.). Wenig Wissen kann somit schon viel bewirken. Dabei dürfte neben einem religiösen Allgemeinwissen mehr noch das Wissen über die muslimischen und alevitischen Lebenswelten entscheidend sein, da dadurch die Notwendigkeit der Verträge bzw. ihrer Gleichberechtigung erst konkret wird. Insofern wird die Akzeptanz rechtlicher Gleichbehandlung auch davon abhängen, inwieweit den Vertragsparteien gelingt, was laut Schlussbestimmung vorgesehen ist, nämlich „auf die umfassende Verbreitung und Kenntnis der Vereinbarungen dieses Vertrages bei ihren Organen und Mitgliedern sowie in der Öffentlichkeit hin(zu)wirken“ (Artikel 13, Absatz 2). Dabei dürfte Letzteres umso wirksamer sein, je mehr die Vertragsinhalte mit Bezug auf die muslimischen und alevitischen Lebenswelten nachvollziehbar gemacht wer-

den können. Ein Beispiel: Dass die Moschee der Gebets- und Versammlungsraum der Muslime ist, ist in der Bevölkerung sicher weitgehend bekannt. Assoziiert werden damit vermutlich vor allem Bilder klassischer Moscheen mit Kuppel und Minarett. Tatsächlich sind aber nur 7 bis 12 % der Moscheen in Deutschland durch ein Minarett nach außen erkennbar (vgl. Schmidt/Stichs 2012, S. 226 f.). Dies gilt ähnlich auch für Hamburg, wo es zwei sehr klar erkennbare Moscheen mit Kuppel und Minarett gibt, aber weit mehr als 50 islamische Moscheegemeinden, von denen die meisten kaum oder gar nicht erkennbar sind und die sich in teilweise völlig unzureichenden und auch unangemessenen Räumlichkeiten befinden (vgl. Koch/Reinig 2013). Führt man sich also die sozial-räumliche Situation der Muslime lebensweltlich vor Augen, wird der Bedarf an Raum und auch Sichtbarkeit überaus deutlich – und könnte dies auch das Verständnis in der Bevölkerung befördern und etwa Vorbehalten gegenüber Moscheebauten entgegenwirken. Zudem würde eine stärkere Sichtbarkeit als „Übersetzung von Präsenz in Repräsentation“ (Färber et al. 2012, S. 63) der religiösen Pluralität nicht nur Ausdruck verleihen, sondern würde diese auch erfahrbar machen und somit zu ihrer Gestaltung beitragen. Denn religiöse Räume verfügen nicht nur über soziale Sprengkraft, sondern haben auch großes Potenzial zur sozialen Aneignung religiöser Pluralität und können brückenbildend wirken sowohl zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen als auch zwischen religiösen Menschen und dem immer größer werdenden Anteil von Menschen ohne Religionszugehörigkeit (vgl. Körs 2014, S. 36 f.).

Dies führt unmittelbar zum zweiten Ansatzpunkt: gemeint sind Kontakte und Begegnungen. Dass hiervon bisher kaum die Rede war, ist insofern bezeichnend und legt den Schluss nahe, dass die Leserkommentare und Einstellungen möglicherweise eher wenig damit zu tun haben und wenig auf eigenen Erfahrungen basieren. Dies würde auch mit dem allgemeinen Befund korrespondieren, dass ablehnende Einstellungen gegenüber Muslimen nicht auf schlechten Erfahrungen gründen, sondern vielmehr auf einem Mangel an persönlichen Kontakten. Positiv formuliert: „Je häufiger es zu persönlichen Begegnungen mit Angehörigen des Islam kommt, umso positiver ist die Einstellung zu ihnen“ (Pollack et al. 2014, S. 224, siehe auch Pollack/Müller 2013, S. 47). Kontakte sind damit ein Schlüsselfaktor, den es zu stärken und zu gestalten gilt – dies gerade auch angesichts des vergleichsweise niedrigen Kontaktniveaus zwischen Nichtmuslimen und Muslimen in Deutschland, wo 59% in Westdeutschland und 84% in Ostdeutschland (eher) keinen Kontakt zu Muslimen haben (vgl. Pollack 2014b, S. 54).

Während über Bildung und Kontakte Formen des gelebten Islam vermittelt und erfahrbar gemacht werden können, liegt ein dritter wichtiger Ansatzpunkt in den religiösen Lehren selbst. Es macht sowohl für die individuelle religiöse Praxis als auch das gesellschaftliche Zusammenleben einen Unterschied, wie religiöse Lehren verstanden werden und auch für wie (un-) veränderlich bzw. absolut oder relativ sie gehalten werden. Beispielsweise gilt, dass die Einstellungen gegenüber Muslimen umso negativer ausfallen, je stärker nur die eigene Religion für wahr gehalten wird (vgl. Pollack/Müller 2013, S. 41, Pollack 2014b, S. 53). Somit ist im religiösen Ex-

klusivismus – auch wenn dieser an sich zu differenzieren und zudem von Fundamentalismus und Extremismus deutlich zu unterscheiden ist (vgl. Pratt 2013) – zumindest ein Hemmnis gegenseitiger Anerkennung zu sehen und können dogmatische Wahrheits- und Überlegenheitsansprüche – auch wenn sie in Deutschland im internationalen Vergleich eher wenig verbreitet sind (Pickel 2013, S. 34 f.) – potenziell zur Gefahrenquelle werden. Solche im Kern religiösen Einstellungen, die auch die Haltung gegenüber dem religiös Anderen mitbestimmen, sind nicht unabhängig von Bildung, Kontakten und anderen Faktoren. Entscheidend dürfte jedoch das Verständnis dieser religiösen Lehren selbst sein, sodass ihre inhaltliche Auslegung und Vermittlung in den Blick rücken und die Frage nach der theologischen Anschlussfähigkeit der Religionen untereinander zunehmend relevant wird und zu bearbeiten ist.

So viel dafür spricht, an diesen „Hebeln“ anzusetzen, so viele offene Fragen gibt es dabei. So bedeutet beispielsweise nicht jeder Kontakt mehr Vertrauen und Verständigung, sondern kann im Gegenteil auch zu Abgrenzungen führen (vgl. Pickel 2012, Pollack/Müller 2013). Um mehr Aufschluss über diese und andere Fragen zu erhalten, widmet sich ein Forschungsprojekt an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg dem Thema „Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“ (vgl. Weisse et al. 2014). Ausgehend vom „dialogical turn“ im Sinne einer zunehmend dialogischen und auf Anerkennung von Pluralität zielenden Gestaltung sozialer Prozesse und den hohen integrationspolitischen Erwartungen an speziell den interreligiösen Dialog geht es dabei darum, genau diese drei Felder – dialogische Bildung, Beziehungen und Theologie – in den Blick zu nehmen, um relevante Erkenntnisse zum Zusammenleben in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft beizusteuern.

## Literatur

- Alternative für Deutschland (AfD) Sachsen. Wahlprogramm 2014. Zwickau.
- Amirpur, Katajun (2013): Den Islam Neu Denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. München: Beck.
- Bade, Klaus J. (2007): Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik. In: Ders./Hiesserich, Hans-Georg (Hrsg.): Nachholende Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis. Göttingen: V & R Unipress, 21–95.
- Baumann, Martin (2002): Recht als Grenzziehung und Mittel gesellschaftlicher Etablierung. In: Klinkhammer, Gritt/Frick, Tobias: Religionen und Recht. Marburg: diagonal, 139–150.
- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (2012): Plenarprotokoll 20/37, Sitzung am 16. August 2012.
- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (2013a): Plenarprotokoll 20/63, Sitzung am 13. Juni 2013.
- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (2013b): Wortprotokoll/Protokoll der öffentlichen Sitzung des Verfassungs- und Bezirksausschusses, Nr. 20/17, Sitzung am 12. Februar 2013.

- Campenhausen, Axel Freiherr von/Wall, Heinrich de (2006): Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. 4. Aufl. München: Verlag C. H. Beck.
- Deutsche Bundesregierung (2006): Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Josef Philip Winkler u. a. und der Fraktion BÜNDNIS90/Die Grünen. Drucksache Nr. 16/2085 vom 29. Juni 2006, „Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland“.
- Die Zeit vom 22.08.2014: Buddhismus – mit Vertrag und Stempel? Ein Gespräch mit Oliver Petersen, Lehrer am Tibetischen Zentrum, von Christine Dohler.
- Dobbelaere, Karel (2007): Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. In: *Nordic Journal of Religion and Society* 20(1): 137–147.
- Dragolov, Georgi/Ignácz, Zsófia Lorenz/Delhey, Jan/Boehnke, Klaus (2014): Radar gesellschaftlicher Zusammenhalt. Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Färber, Alexa/Spielhaus, Riem/Binder, Beate (2012): Von Präsenz zu Artikulation: Islamisches Gemeindeleben in Hamburg und Berlin aus der Perspektive der Stadtforschung. In: Pohlan, Jörg/Glasauer, Herbert/Hannemann, Christine/Pott, Andreas (Hrsg.): *Jahrbuch StadtRegion 2011/2012. Schwerpunkt: Stadt und Religion*. Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 61–79.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Arnold, Sina/Kalkum, Dorina (2014): Hamburg postmigrantisch. Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland, Berlin.
- Friemel, Thomas N./Dötsch, Mareike (im Druck): Online Reader Comments as Indicator for Perceived Public Opinion. In: Emmer, Martin/Stripel, Christian (Hrsg.): *Kommunikationspolitik und Medienregulierung in der digitalen Gesellschaft. Digital Communication Research* (Open access: [www.digitalcommunicationresearch.de](http://www.digitalcommunicationresearch.de)).
- GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences (2012): *GESIS-Variable Reports No. 2012/53, ISSP 2008 – Religion III, Variable Report*, Köln.
- GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften (2013): *Variable Reports 2013/16. ALLBUS 2012, Studien-Nr. 4614*, Köln.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina/Schmidt, Jana/Stichs, Anja (2012): Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 13. Hgg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*. Hgg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.
- Hense, Ansgar (2013): Staatsverträge mit Muslimen in Europa und Deutschland. Chancen und Schwierigkeiten. In: Ucar, Bülent (Hrsg.): *Islam im europäischen Kontext. Selbstwahrnehmungen und Außensichten*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 349–365.
- Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 7. Aufl. München: Goldmann.
- Kippenberg, Hans G. (2000): Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession? In: Hannemann, Tilman/Meier-Hüsing, Peter (Hrsg.): *Deutscher Islam – Islam in Deutschland*. Marburg: diagonal, 106–116.
- Klinkhammer, Gritt (2002): Auf dem Weg zur Körperschaft des öffentlichen Rechts? Die Integration des Islam in Deutschland im Spannungsfeld von säkularer und politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur. In: Klinkhammer, Gritt/Frick, Tobias: *Religionen und Recht*. Marburg: diagonal-Verlag, 181–202.

- Klinkhammer, Gritt/Wall, Heiner de (2012): Staatsvertrag mit Muslimen in Hamburg. Die rechts- und religionswissenschaftlichen Gutachten. Universität Bremen.
- Koch, Marion/Reinig, Joachim (2013): Moscheen und Gebetsräume in Hamburg. Untersuchung der räumlichen Situation. Hamburg.
- Körs, Anna (2014): Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung. In: Praktische Theologie, Heft 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 29–37.
- Laube, Martin/Pollack, Detlef (2014): Religiöse Vielfalt. In: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hannover, 36–42.
- Liedhegener, Antonius (2012): „Neue Religionspolitik“ in der verfassungsstaatlichen Demokratie? Religionsfreiheit als Schranke und Ziel politischen Entscheidens in religiös-kulturellen Konflikten. In: Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon-Verlag, 111–130.
- Pickel, Gert (2012): Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte – Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration. In: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden: Springer VS, 221–264.
- Pickel, Gert (2013): Religionsmonitor. Religiosität im internationalen Vergleich. Hgg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Pickel, Susanne/Pickel, Gert (2006): Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.
- Pollack, Detlef (2014a): Grenzen der Toleranz: Deutschlands Plädoyer für die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften. In: Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (Hrsg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS, 35–46.
- Pollack, Detlef (2014b): Das Verhältnis zu den Muslimen. In: Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (Hrsg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS, 47–57.
- Pollack, Detlef/Friedrichs, Nils/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Yendell, Alexander (2010): Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. Eine Bevölkerungsumfrage in fünf europäischen Ländern. Codebuch (Version November 2010). Münster.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2013): Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Hgg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Pollack, Detlef/Friedrichs, Nils/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Yendell, Alexander (2014): Möglichkeitsbedingungen und Grenzen der Toleranz: Einige abschließende Bemerkungen. In: dies.: Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS, 221–231.
- Powell, Walter W./DiMaggio, Paul J. (1991): The New Institutionalism in Organizational Analysis. Chicago: University of Chicago Press.
- Pratt, Douglas (2013): Fundamentalism, Exclusivism, and Religious Extremism. In: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Eds.): Understanding Interreligious Relations. Oxford: University Press, 241–261.
- Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. 2. Aufl. München: Beck.



- Robbers, Gerhard (1995): Staat und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. In: Ders. (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union. Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., 61–77.
- Rosenow-Williams, Kerstin (2014): Lobbying for Civil and Religious Rights of Immigrants and Muslims. Desecuritization Strategies of Islamic Umbrella Organizations in Germany. In: *Journal of International Migration and Integration* 15(3), 411–430.
- Rosta, Gergely/Pollack, Detlef (2014): Eine neue religiös-kulturelle Spannungslinie in Deutschland? In: Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (Hrsg.): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS, 179–196.
- Ruiz, Carlos/Domingo, David/Micó, Josep Lluís/Díaz-Noci, Javier/Masip, Pere/Meso, Koldo (2011): Public Sphere 2.0? The Democratic Qualities of Citizen Debates in Online Newspapers. In: *The International Journal of Press/Politics* XX(X), 1–25.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2014): Deutschlands Wandel zum modernen Einwanderungsland. Jahresgutachten 2014 mit Integrationsbarometer, Berlin.
- Schmidt, Jana/Stichs, Anja (2012): Islamische Religionsbedienstete in Deutschland. Hgg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.
- Sökefeld, Martin (2008): Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung. In: Ders. (Hrsg.): Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript-Verlag, 7–36.
- Strandberg Kim/Berg, Janne (2013): Online Newspapers' Readers' Comments – Democratic Conversation Platforms or Virtual Soapboxes? In: *Comunicação e Sociedade*, Vol. 23, 132–152.
- Tezcan, Levent (2011): Repräsentationsprobleme und Loyalitätskonflikte bei der Deutschen Islam Konferenz. In: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): Politik und Islam. Wiesbaden: VS Verlag, 113–132.
- Weisse, Wolfram/Amirpur, Katajun/Körs, Anna/Vierегge, Dörthe (Hrsg.) (2014): Religions and Dialogue. International Approaches. Münster, New York: Waxmann.