

LOKALE GOVERNANCE RELIGIÖSER DIVERSITÄT

Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg

Anna Körs

In den Hamburger Koalitionsvertrag zwischen SPD und Bündnis 90/Die Grünen aus dem Jahr 2015 wurde erstmals ein eigener Abschnitt zum „Dialog mit den Religionsgemeinschaften“ aufgenommen. Darin wird zu Beginn erklärt: „Die Koalitionspartner verstehen Hamburg als eine offene Stadt des interreligiösen Dialoges. Diesen wollen wir auch weiterhin unterstützen und im Dialog mit den Religionsgemeinschaften weiterentwickeln.“ Anschließend werden neben dem Verweis auf den 500. Jahrestag der Reformation als prägendes Ereignis der Hamburger Geschichte die folgenden Maßnahmen genannt: das Festhalten am „Hamburger Modell des gemeinsamen Religionsunterrichts für alle“ und dessen Fortentwicklung mit den beteiligten Religionsgemeinschaften sowie der Akademie der Weltreligionen; die Unterstützung der islamischen und alevitischen Verbände und Gemeinden bei Bauvorhaben ihrer Gotteshäuser sowie auf ihrem Weg zur Anerkennung als Körperschaft; die besondere (finanzielle) Unterstützung und der Schutz der jüdischen Gemeinde; schließlich im ausführlichsten Absatz das gemeinsame Vorgehen mit den muslimischen und alevitischen Partnern der Stadt gegen Radikalisierung und in der Präventionsarbeit.⁰¹

Auch in dem jüngst fortgeschriebenen und 2017 verabschiedeten Hamburger Integrationskonzept wurde ein Abschnitt zu Religion aufgenommen, in dem unter der gleichlautenden Überschrift gefragt wird: „Interreligiöser Dialog als Teil des Integrationskonzeptes?“ Darin wird auf das identitätsstiftende und befriedende Potenzial von Religion und der Religionsgemeinschaften insbesondere während der Flüchtlingskrise eingegangen, und es wird mit Verweis auf die gleichwohl kontroversen Diskussionen zum Verhältnis

von Gesellschaft und Islam die integrierende Wirkung der 2012 geschlossenen Verträge zwischen Hamburger Senat und den muslimischen Verbänden sowie der alevitischen Gemeinde hervorgehoben. Zum interreligiösen Dialog wird schließlich festgehalten, dass er trotz seiner Bedeutung für die Integration aufgrund der Trennung von Staat und Religion „nicht den Steuerungsmechanismen eines staatlicherseits formulierten Integrationskonzeptes unterliegen kann, sondern in der Verantwortung der religiösen und zivilgesellschaftlichen Akteure unserer Gesellschaft liegt“, wobei wiederum auf die Akademie der Weltreligionen als wichtiger Akteur hingewiesen wird.⁰²

Sind diese Dokumente zunächst Absichtserklärungen, lassen sich an ihnen doch mindestens vier Entwicklungen ablesen: *Erstens* rücken im Zuge religiöser Pluralisierung und Säkularisierung Fragen zum Umgang mit religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Diversität auch auf die politische Agenda, und die Politik ist gefordert, trotz weitgehender Verrechtlichung sowohl ihr eigenes Verhältnis zu Religion zu definieren als auch das Verhältnis der Religionen untereinander zu regulieren.

Zweitens betrifft dies neben der Bundesebene zunehmend auch die lokale Ebene, die angesichts der Zuständigkeiten der Bundesländer insbesondere in den Bereichen Religion und Bildung sowie der Spielräume der kommunalen Ausgestaltung „vor Ort“ an Bedeutung gewinnt und auch in der Wissenschaft neben den dominierenden nationalen Perspektiven⁰³ stärker ins Blickfeld rückt.⁰⁴

Drittens gibt es auf lokaler Ebene unterschiedliche Ansätze und Maßnahmen, die in Hamburg von rechtlichen Regelungen bis zum interreligiösen Dialog reichen. Dabei ist Letzterer im dop-

pelten Sinne zu verstehen, wenn man zwischen dem interreligiösen Dialog als stadtgemeinschaftlichem Narrativ und als religiösem Kommunikationsformat unterscheidet, womit sich auch der scheinbare Widerspruch – Hamburg als „Stadt des interreligiösen Dialoges“⁰⁵ zu erklären und die Verantwortung dafür außerhalb der Politik zu verorten – auflöst.

Viertens sind daran verschiedene Akteure in unterschiedlichen Konstellationen beteiligt, wenn etwa Politik und Religionsgemeinschaften sowohl bilateral Verträge schließen oder multilateral zum Religionsunterricht kooperieren, der interreligiöse Dialog angesichts verfassungsrechtlicher Bestimmungen bei den Religionsgemeinschaften sowie zivilgesellschaftlichen Akteuren verortet wird oder mit der Akademie der Weltreligionen ein wissenschaftlicher Akteur für Religionsunterricht und Dialog adressiert wird.

Daraus folgt: Will man den Umgang mit religiöser Diversität in Deutschland besser verstehen, gilt es, diesen auch auf lokaler Ebene in den Blick zu nehmen und in seinen Formen und Ak-

teurskonstellationen sowie in seinen Mechanismen und Wirkungen aufzuschließen. Auf diese hier verfolgte Perspektive verweist der Begriff Governance: „Denn dieser steht für alle diese Formen und Mechanismen der Koordinierung zwischen mehr oder weniger autonomen Akteuren, deren Handlungen interdependent sind, sich also wechselseitig beeinträchtigen oder unterstützen können.“⁰⁶

Mit Blick auf Governance religiöser Diversität lassen sich verschiedene Modi wie etwa „Governance of Religions“ durch das klassische Staatskirchenrecht, „Governance with Religions“ als Verflechtungsstrukturen von Staat und Religion(en) und „Governance by Religions“ als Selbstregulierung der Religionsgemeinschaften unterscheiden und analysieren.⁰⁷ Dies kann dieser Beitrag gewiss nur exemplarisch leisten, wofür Hamburg mit den Befugnissen eines Stadtstaates und als zweitgrößte Stadt Deutschlands mit einer zugleich religiös pluralen und säkularen Bevölkerung⁰⁸ einen interessanten Anschauungsfall bietet, der im Folgenden mit Blick auf vier der genannten Ansätze – Verträge, Religionsunterricht, Gotteshäuser und interreligiöser Dialog – betrachtet wird.⁰⁹ Dabei geht es um Beschreibung und Analyse und nicht um eine Bewertung im Sinne von „Good Governance“ als normativer Idee des guten Regierens, obgleich die Aushandlungsprozesse und daraus resultierenden Wirkungen durchaus Fragen für diesbezügliche Diskussionen aufwerfen.

01 SPD Hamburg/Bündnis 90/Die Grünen, Zusammen schaffen wir das moderne Hamburg, Hamburg 2015, www.hamburg.de/contentblob/4479010/0e0dc965584486bf76aa1a974471f843/data/download-koalitionsvertrag-2015.pdf, S. 99.

02 Freie und Hansestadt Hamburg, Behörde für Arbeit, Soziales, Familie und Integration, Wir in Hamburg! Teilhabe, Interkulturelle Öffnung und Zusammenhalt. Hamburger Integrationskonzept 2017, Hamburg 2017, www.hamburg.de/contentblob/128792/4fa13860dcb7a9deb4afdfb989fc78e2/data/konzept.pdf, S. 14.

03 Siehe z. B. Paul Bramadat/Matthias Koenig (Hrsg.), International Migration and the Governance of Religious Diversity, Montreal 2009.

04 So wird etwa seit 2016 am Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum im gleichnamigen Forschungskolleg zum Thema „Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region“ geforscht. Für Deutschland siehe z. B. Alexander-Kenneth Nagel/Eva Dick, Governing Religious Diversity in Urban Contexts: The Interplay of Religious and State Representatives in Local Interfaith Networks, in: Victoria Hegner/Peter Jan Margry (Hrsg.), Spiritualizing the City, London 2017, S. 27–45. International siehe z. B. Julia Martínez-Ariño, Conceptualising the Role of Cities in the Governance of Religious Diversity in Europe, in: Current Sociology, 19. 12. 2017 (nur online).

05 Die Selbstbeschreibung Hamburgs als „Hauptstadt des interreligiösen Dialoges“ lässt sich bis in die 1990er Jahre zurückverfolgen, wurde zunächst von Repräsentanten der daran beteiligten Religionsgemeinschaften verwendet, in der Folge auch von Vertretern aus Politik sowie Bildung, Wissenschaft, Medien etc., und dient als Narrativ einem positiven *framing* der Debatte um religiöse Diversität.

06 Arthur Benz et al., Einleitung, in: dies., Handbuch Governance. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendungsfelder, Wiesbaden 2007, S. 9–25.

07 Gunnar Folke Schuppert, Governance und Religion. Annäherung an ein komplexes Verhältnis, in: Uwe Hunger/Nils Johann Schröder (Hrsg.), Staat und Islam. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2017, S. 43–70.

08 Hamburg lässt sich insofern als *superdivers* beschreiben, als keine weltanschaulich absolute Mehrheit mehr existiert und die Bevölkerung laut Zensus 2011 zu 33,9 Prozent evangelisch, 10,9 Prozent römisch-katholisch, 0,9 Prozent evangelisch-freikirchlich, 1,7 Prozent orthodox, 0,1 Prozent jüdisch ist und zu 3,7 Prozent einer anderen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft angehört, während die verbleibenden 48,9 Prozent entweder keiner Religionsgemeinschaft oder einer Religionsgemeinschaft ohne Körperschaftsstatus angehören, wovon – nach groben Schätzungen – zehn Prozent Muslime und Aleviten und etwa ein Prozent Buddhisten und Hindus sind.

09 Für eine Einordnung Hamburgs und eine gesamtdeutsche Perspektive auf die Varianz zwischen den Bundesländern siehe Anna Körs, The Plurality of Peter Berger's „Two Pluralisms“ in Germany, in: Society 5/2017, S. 445–453.

HAMBURGER „STAATSVERTRÄGE“

Eines der zentralen Themen zur Governance religiöser Diversität ist die Anerkennung und rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften. Dafür gibt es keine einheitliche Lösung auf Bundesebene, sodass sie über verschiedene Kooperationsformen auf der Ebene der Länder und Kommunen zu erreichen versucht wird.¹⁰ In Hamburg wurden 2012 bundesweit erstmals Verträge zwischen dem Hamburger Senat und muslimischen Verbänden sowie der alevitischen Gemeinde geschlossen, mit Regelungen zu Feiertagen, Bildung, Rundfunk, Bestattungen, Seelsorge und anderen relevanten Aspekten. Im jeweils letzten Artikel besagen diese Verträge, dass die Erlangung der Rechte von Körperschaften des öffentlichen Rechts angestrebt wird.¹¹ Dabei folgen die Vertragsabschlüsse und der angestrebte Körperschaftsstatus der Logik der Gleichstellung gegenüber den christlichen Kirchen, führen jedoch gleichzeitig zu neuen Positionierungen und Gefällen im religiösen und politischen Feld.

So war eine zentrale Frage, mit wem aufseiten der muslimischen Verbände verhandelt wird. Der Senat forderte zunächst einen einzigen Ansprechpartner, akzeptierte schließlich jedoch die drei Verbände – den Rat der islamischen Gemeinde in Hamburg (SCHURA), den Landesverband Hamburg der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) und den Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) –, die zunächst durch rechts- und religionswissenschaftliche Gutachten als Religionsgemeinschaften und damit als Vertragspartner anerkannt wurden.¹² Dieser Status wurde auf Bundesebene bereits 2015 von Bündnis 90/Die Grünen infrage gestellt,¹³ und auch

in Hamburg wurde insbesondere die DITIB in ihrer Abhängigkeit vom türkischen Staat und angesichts Spionageverdachts und antidemokratischer Äußerungen von Geistlichen scharf kritisiert. Während daraufhin in Hamburg die Oppositionsparteien CDU, FDP und AfD die Aussetzung der Verträge forderten, hielten die Regierungsparteien SPD und Bündnis 90/Die Grünen weiter an ihnen fest.

Zudem betrifft die Frage der Vertragspartner auch die Frage der Repräsentation: Denn während ein Großteil der muslimischen Gemeinden in Hamburg zwar in den drei Verbänden organisiert ist, gehören die in Hamburg lebenden Muslime nur zu einem geringen Teil den Gemeinden an beziehungsweise werden von den Verbänden repräsentiert, wie sich auch bundesweit weniger als ein Viertel der muslimischen Bevölkerung durch einen der islamischen Verbände vertreten fühlt.¹⁴

Auch wurden mit den Verträgen Grenzziehungen zwischen Religionsgemeinschaften auf dem innerislamischen Feld sichtbar: Die seit den 1950er Jahren in Hamburg ansässige Ahmadiyya Muslim Gemeinde (AMJ), die sich selbst als islamische Gemeinschaft versteht, als solche aber nicht unbedingt anerkannt wird, blieb bei den Vertragsverhandlungen außen vor, erlangte aber in Hamburg zwei Jahre nach den Vertragsabschlüssen als bisher einzige islamische Gemeinschaft vor Ort den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts. Anders hingegen positionierte sich die Alevitische Gemeinde in Hamburg als nichtislamische Religionsgemeinschaft und bestand auf einen eigenen Vertrag, den sie parallel zu den islamischen Verbänden mit nahezu identischem Inhalt gesondert mit dem Hamburger Senat abschloss.¹⁵

Deutlich wird daran, wie voraussetzungsreich und aushandelbar die Verträge in ihrer Gestaltung und zugleich ambivalent in ihrer Wirkung und als Instrument der Anerkennung sind. Als rechtspolitische Integrationsmaßnahme sind sie einerseits ein wichtiger Schritt zur institutionellen Gleichberechtigung religiöser Minderheiten, führen jedoch andererseits zu Vereinheitlichungen, die

10 Vgl. Riem Spielhaus/Martin Herzog, Religionspolitische Ansätze und Maßnahmen zur rechtlichen Anerkennung des Islams, in: Kirche und Recht 1/2016, S. 14–36.

11 Vgl. Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg, Drucksache 20/5830, 13. 11. 2012.

12 Vgl. Grött Klinkhammer/Heiner de Wall, Staatsvertrag mit Muslimen in Hamburg. Die rechts- und religionswissenschaftlichen Gutachten, Bremen 2012.

13 Vgl. Volker Beck/Cem Özdemir, Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren. Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden!, in: Kirche und Recht 2/2015, S. 129–141.

14 Vgl. Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Sticks, Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009, S. 179.

15 Siehe hierzu ausführlich Laura Haddad, Anerkennung und Widerstand. Lokale islamische Identitätspraxis in Hamburg, Bielefeld 2017, S. 140 ff.

wiederum mit Vereinnahmungen, Grenzziehungen und neuen Positionierungen verbunden sind. Dabei bleibt das Gefälle zu den christlichen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus vorerst bestehen. Der Vertrag schaffe insofern „kein gleiches Recht für alle“, was in umgekehrter Richtung auch mit der Forderung verbunden wird, die Privilegien der etablierten Kirchen auf den Prüfstand zu stellen und das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft grundsätzlich neu zu regeln.¹⁶ Zur Kenntnis zu nehmen ist auch, dass die Verträge¹⁷ sowie insgesamt die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften in der breiten Bevölkerung¹⁸ sehr viel skeptischer gesehen werden als in der Politik und den beteiligten Religionsgemeinschaften. Schließlich entfalten die Verträge auch im interreligiösen Feld ihre Dynamik und verändern die interreligiösen Konstellationen sowie die Beziehungen zu säkularen Akteuren, wie es im Folgenden exemplarisch für das Feld der religiösen Bildung deutlich wird.

RELIGIÖSE BILDUNG

Die gleichberechtigte Teilhabe am Religionsunterricht war eines der zentralen Motive der Hamburger Muslime und Aleviten für die Verträge, und auch bundesweit ist die Einführung des islamischen Religionsunterrichts eines der zentralen islampolitischen Projekte.¹⁹ Religionsunterricht hat in Deutschland insofern einen besonderen Status, als er vor dem Erfahrungshintergrund des Nationalsozialismus mit Art. 7 Abs. 3 GG ein-

ziges grundgesetzlich gesichertes Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen und „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ zu erteilen ist.

Das Besondere am Hamburger Modell des Religionsunterrichts für alle besteht nun darin, dass die Schüler nicht wie in anderen Bundesländern nach Konfessionen und Religionen getrennt, sondern gemeinsam unterrichtet werden. Das Modell basiert auf der frühen Öffnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche gegenüber außerchristlichen Religionsgemeinschaften, sodass bereits zu einem frühen Zeitpunkt auch Vertreter aus Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus und Bahaitum an der inhaltlichen Gestaltung des Religionsunterrichts beteiligt wurden.²⁰ Das für die bundesweite Einführung des islamischen Religionsunterrichts zentrale Argument der Gleichberechtigung ging daher in Hamburg insofern an der Realität vorbei, als die Muslime bereits beteiligt waren und ein gesondert durchgeführter islamischer Religionsunterricht eher als integrationspolitischer Rückschritt und kontraproduktiv gedeutet wurde.

Mit den Verträgen wurden die Muslime und Aleviten jedoch nicht nur bezüglich der Gestaltung des Religionsunterrichts nun auch formal gleichberechtigt, sondern ebenso im Hinblick auf die universitäre Religionslehrausbildung. Denn gehalten wurde der Religionsunterricht für alle bis dato nur von evangelischen Lehrkräften. Das änderte sich mit den Verträgen, sodass das Argument der Gleichberechtigung bezüglich der universitären Ausbildung und der Pluralisierung der Theologien an deutschen Hochschulen, wie sie der Wissenschaftsrat 2010 empfohlen hatte, auch in Hamburg stichhaltig war und Regelungen zur Hochschulausbildung im Vertrag aufgenommen wurden.

Allerdings bleibt das Modell des Religionsunterrichts für alle ein Religionsunterricht von wenigen. Denn zum einen wurde mit der institutionellen Gleichberechtigung der Muslime und Aleviten ein neues Gefälle zu anderen – vorher beteiligten – Religionsgemeinschaften geschaffen, da mit den Verträgen der Kreis der Beteiligten am Religionsunterricht auf die Vertragspartner begrenzt wurde. Insbesondere für die

16 Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, Der Staatskirchenvertrag zwischen Hamburg und den Islamgemeinschaften aus inklusionstheoretischer Perspektive – eine alternative Sichtweise, in: Melanie Behrens et al. (Hrsg.), *Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*, Wiesbaden 2016, S. 237–248.

17 Vgl. Anna Körs, Die Hamburger Staatsverträge mit Muslimen und Aleviten im Spiegel der Bevölkerungsmeinung. Zur Notwendigkeit gesellschaftlichen Dialogs, in: İnci Dirim et al. (Hrsg.), *Impulse für die Migrationsgesellschaft*, Münster 2015, S. 209–224.

18 Vgl. Detlef Pollack, Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen, in: ders. et al. (Hrsg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014, S. 13–34, hier S. 14ff.

19 Vgl. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration, *Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland*, Berlin 2016, S. 43.

20 Vgl. Folkert Doedens/Wolfram Weiße (Hrsg.), *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*, Münster u.a. 1997.

Buddhisten, Hindus und Sikhs ist ihre Exklusion daher zum Katalysator institutioneller Anpassung geworden, um einen eigenen Vertrag mit dem Senat abzuschließen.²¹ Zum anderen haben die Verträge auch die säkularen Verbände und das Säkulare Forum Hamburg auf den Plan gerufen, die nun die Berücksichtigung nichtreligiöser Weltanschauungen im Religionsunterricht einfordern.²² Schließlich basiert das Modell auf der Selbstexklusion der katholischen Kirche in Hamburg, die ihren eigenen bekenntnisorientierten Religionsunterricht an katholischen Schulen gibt. Auch angesichts einer Vielfalt von insgesamt rund 110 in Hamburg vertretenen Religionsgemeinschaften bleibt der Kreis der Beteiligten begrenzt.²³

RELIGIÖSE RÄUME

Zur institutionellen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften zählt auch ihre räumlich-symbolische Repräsentation im öffentlichen Raum. In vielen deutschen Großstädten finden hierzu Aushandlungsprozesse insbesondere zwischen Muslimen und nichtmuslimischer Mehrheitsgesellschaft um Moscheebauten und die damit verbundene Sichtbarkeit statt. Laut einer bundesweiten Studie gibt es in Deutschland insgesamt 2971 islamische Gemeinden, allerdings sind davon nur sieben bis zwölf Prozent nach außen überhaupt als Moschee erkennbar.²⁴

Auch in Hamburg besteht eine Diskrepanz zwischen Präsenz und Repräsentation: Es gibt drei erkennbare Moscheen, jedoch mehr als 60 islamische Gemeinden in der Stadt, die sich zu meist in Räumlichkeiten befinden, die schon im praktischen Sinne unangemessen und jedenfalls nicht repräsentativ sind.²⁵ Die am Vertrag betei-

ligten islamischen Verbände haben daher mit Unterstützung der Stadt Hamburg eine Bedarfsanalyse erarbeiten lassen,²⁶ und der Bau und Betrieb von Moscheegebäuden ist Gegenstand der Vertragsregelungen, die unter anderem „akzeptanzfördernde Maßnahmen“ zur „Förderung eines gedeihlichen Miteinanders der muslimischen und der nichtmuslimischen Bevölkerung“ vorsehen.²⁷ Während die religionspolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen auf ihre Forderung nach mehr Stadtteilmoscheen massive Anfeindungen erhielt und dagegen rechtlich vorging, wird der konkrete Fall des inzwischen baurechtlich genehmigten Neubaus einer Großmoschee im Stadtteil Norderstedt zeigen, was dies in der Praxis bedeutet und wie religiöse Diversität räumlich ausgehandelt wird.

Gleichzeitig soll im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung im bundesweit größten evangelischen Kirchenkreis Hamburg-Ost laut eigener Prognose bis 2030 jedes dritte der 142 Kirchengebäude geschlossen oder umgenutzt werden.²⁸ Eine Übernahme und Umnutzung von Kirchengebäuden ist laut Richtlinien der evangelischen Kirche zwar grundsätzlich möglich, bleibt jedoch christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften vorbehalten, während eine Umnutzung als Moschee ausgeschlossen wird.²⁹ Dennoch hat es diesen Fall einer Umwandlung eines ehemals evangelisch-lutherischen Kirchengebäudes in eine Moschee in Hamburg gegeben, als das Kirchengebäude nach der Fusionierung der zugehörigen Gemeinde zunächst an einen Investor verkauft wurde, der seine ursprünglichen Pläne nicht realisierte und das Gebäude daraufhin 2012 an die muslimische Al-Nour Gemeinde verkaufte, die bisher in einer Tiefgarage untergebracht war und das Gebäude seitdem umgestaltet.

Dieser Vorgang löste eine gesellschaftliche Debatte aus, an der außer den Religionsgemeinschaften auch Vertreter aus Parteien, Wissenschaft,

21 Vgl. Deutsche Buddhistische Union, *Buddhismus an deutschen Schulen*. Schwerpunkt: Hamburg & Berlin, München 2016.

22 Vgl. Wolfram Weiße (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg*, Münster 2016.

23 Vgl. Wolfgang Grünberg/Dennis L. Slabaugh/Ralf Meister-Karanikas, *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg 1994.

24 Vgl. Jana Schmidt/Anja Stüch, *Islamische Religionsbedienstete in Deutschland*, Nürnberg 2012, S. 226 f.

25 Vgl. Anna Körs, *Congregations in Germany: Mapping of Organizations, Beliefs, Activities, and Relations. The Case Study of Hamburg*, in: Christophe Monnot/Jörg Stolz (Hrsg.), *Congregations in Europe*, Cham 2018, S. 117–137.

26 Vgl. Marion Koch/Joachim Reinig, *Moscheen und Gebetsräume in Hamburg. Untersuchung der räumlichen Situation*, Hamburg 2013.

27 Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (Anm. 11).

28 Vgl. Edgar S. Hasse, *Was wird aus den Hamburger Kirchen?*, 12.6.2015, www.abendblatt.de/hamburg/article205380325/Was-wird-aus-den-Hamburger-Kirchen.html.

29 Vgl. Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, *Rechtsverordnung über die Entwidmung, Umnutzung, Fremdnutzung und Veräußerung sowie den Abbruch von Kirchen*, Kiel 2007.

Medien und insbesondere die Zivilgesellschaft beteiligt waren. Während es durchaus kritische und ablehnende Stimmen gab, überwogen die Befürworter und eine insgesamt tolerante Haltung auch in der Hamburger Bevölkerung,³⁰ und der Fall gilt inzwischen als Symbol für die lokale Integration des Islams.³¹

Diese Kirchen-Moschee-Umnutzung ist in Deutschland anders als etwa in den Niederlanden oder England bisher ein Einzelfall und wird es vermutlich vorerst auch bleiben. Sie macht aber in besonderer Weise deutlich, dass auch räumliche Aushandlungsprozesse und religiöse Gebäude als solche wesentlich zum Umgang mit religiöser Diversität beitragen. Das kann sowohl zu ihrer Anerkennung und Befürwortung als auch zur Ablehnung führen, fördert in jedem Fall aber die Auseinandersetzung.

INTERRELIGIÖSER DIALOG UND KONTAKTE

Während die Hamburger Verträge, das Modell des Religionsunterrichts für alle und auch die Toleranz gegenüber dem religiös Anderen und seinen Gotteshäusern auf eine starke interreligiöse Infrastruktur hinweisen, womit das eingangs erwähnte Narrativ der „Hauptstadt des interreligiösen Dialoges“ durchaus Entsprechung findet, wird der interreligiöse Dialog auch im engeren Sinne zwischen den Religionsgemeinschaften geführt. Besondere Bedeutung hat hierbei das Interreligiöse Forum Hamburg als ein Zusammenschluss von Repräsentanten von Religionsgemeinschaften sowie der Akademie der Weltreligionen, das sich über den Austausch hinaus mit öffentlichen Stellungnahmen und Aktivitäten am interreligiösen sowie religiös-säkularen Diskurs beteiligt und dabei im Sinne von „state-interfaith governance“³² auch Partner der

Politik werden kann – wenn etwa der ehemalige Bürgermeister Olaf Scholz während der Affäre um DITIB und der Infragestellung der Staatsverträge Anfang 2017 das Interreligiöse Forum Hamburg besucht, das ebenso öffentlich für das Festhalten an den Staatsverträgen eingetreten ist.³³ Daneben findet der interreligiöse Dialog sowohl als religiöser Austausch in Dialogkreisen als auch durch vielfältige Aktivitäten von Religionsgemeinschaften und zivilgesellschaftlichen Akteuren statt.

Allerdings zählt der interreligiöse Dialog insofern bereits zu den anspruchsvollen Interaktionsformen, als er mit den dafür erforderlichen „Dialogfähigkeiten“ wie Offenheit und Respekt gegenüber dem religiös Anderen bereits voraussetzt, was im praktischen Bereich des alltäglichen Verhaltens häufig nicht gegeben und erst zu schaffen ist. Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch weniger verbindliche Interaktionen und Kontakte stattfinden. Denn auch solche können zur Verständigung beitragen und sind ein Schlüsselfaktor für eine positive Haltung gegenüber dem religiös Anderen, da gilt: Je mehr es zu persönlichen Kontakten kommt, umso positiver ist die Einstellung.³⁴ Jedoch finden diese Kontakte auch in einer religiös pluralen Gesellschaft nicht automatisch statt. Vielmehr ist das Kontaktniveau zwischen Nichtmuslimen und Muslimen insbesondere in Deutschland, wo 59 Prozent in Westdeutschland und 84 Prozent in Ostdeutschland (eher) keinen Kontakt zu Muslimen haben, vergleichsweise niedrig.³⁵

Dies ist übertragbar auf die Ebene der Religionsgemeinschaften und ihre Gemeinden, die durch interreligiöse Kontakte ebenso zu einem produktiven Umgang mit religiöser Diversität beitragen können. Eine Hamburger Gemeindestudie, bei der Gemeindeleitungen von 350 aus 547 identifizierten Gemeinden in Hamburg befragt wurden, ergab hierzu, dass 46 Prozent der Gemeinden über interreligiöse Kontakte verfü-

30 Vgl. Naika Foroutan et al., Hamburg postmigrantisch. Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland, Berlin 2014; Georgi Dragolov et al., Radar gesellschaftlicher Zusammenhalt. Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2014.

31 Vgl. Anna Körs, Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann, in: *Kunst und Kirche* 4/2015, S. 55–62.

32 Siehe hierzu Anna Körs/Alexander-Kenneth Nagel, Local „Formulas of Peace“: Religious Diversity and State-Interfaith Governance in Germany, in: *Social Compass* 3/2018 (i.E.).

33 Interreligiöses Forum Hamburg, Staatsverträge sind wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog, Pressemitteilung, 31. 1. 2017, <http://ifh.hamburg/2017/01/31/pressemitteilung>.

34 Vgl. Detlef Pollack et al., Möglichkeitsbedingungen und Grenzen der Toleranz: Einige abschließende Bemerkungen, in: dies. (Anm. 18), S. 221–232, hier S. 224. Vgl. auch Detlef Pollack/Olaf Müller, Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, S. 47.

35 Vgl. Detlef Pollack, Das Verhältnis zu den Muslimen, in: dies. et al. (Anm. 18), S. 47–58, hier S. 54.

gen, wobei meistens die Grenze zu lediglich einer anderen Religion überschritten wird (25 Prozent), während nur zwölf beziehungsweise zehn Prozent Kontakte zu Gemeinden aus zwei beziehungsweise mindestens drei anderen Religionen unterhalten. Hingegen hat die Mehrheit von 54 Prozent der Gemeinden überhaupt keine interreligiösen Kontakte. Auch wenn interreligiöse Beziehungen damit zwar durchaus verbreitet sind, sind sie, verglichen mit der starken öffentlichen Präsenz des interreligiösen Dialoges, zu relativieren beziehungsweise lassen „Luft nach oben“. Fragt man nach förderlichen Faktoren, zeigt sich als ein stabiler Zusammenhang: Je mehr die Gemeinden über gesellschaftliche Kontakte verfügen, desto eher sind sie auch an interreligiösen Kontakten beteiligt.³⁶

Integration auf dem religiösen und gesellschaftlichen Feld gehen somit Hand in Hand, sodass der interreligiöse Dialog und Kontakte zwar in der Verantwortung der Religionsgemeinschaften selbst beziehungsweise im Bereich der „Governance by Religions“ liegen, die Bedingungen dafür aber auch politisch beeinflussbar sind.

FAZIT

All dies zeigt: Governance religiöser Diversität gestaltet sich lokal differenziert in verschiedenen Feldern, Formen und Akteurskonstellationen sowie mit unterschiedlichen Wirkungen. In Hamburg sind die Verträge als „Contract Governance“ prägend, gleichzeitig jedoch mit anderen Governanceformen verwoben und durch nationale und transnationale Entwicklungen beeinflusst. Im Ergebnis werden dadurch einerseits konkrete Religionspraxis und gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht, andererseits entstehen zugleich neue Positionierungen, werden Grenzen gezogen und Gefälle geschaffen.

36 Vgl. Anna Körs, How Religious Communities Respond to Religious Diversity. From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts and Networks, in: Julia Ipgrave et al., Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Münster 2018, S. 23–54.

37 Vgl. Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems, Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ordnungen religiöser Pluralität, Frankfurt/M. 2016, S. 9–49. Siehe auch den Beitrag von Ulrich Willems in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

38 Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/M. 2015, S. 484.

Governance religiöser Diversität erscheint somit als ein komplexes Geflecht, und es bedarf zum einen neben den dominierenden Perspektiven auf globale und nationale Entwicklungen Analysen von kleinräumigeren Einheiten, die nicht isoliert voneinander, sondern in ihren Wechselwirkungen zu betrachten sind, sowie zum anderen (horizontaler) Vergleiche zwischen Bundesländern, Kommunen oder Städten, um auch allgemeine Mechanismen lokaler Governance religiöser Diversität zu erschließen. Von Bedeutung sind dabei – wie es für Hamburg anhand von Politik und Recht, Bildung, Räumen und Kommunikation gezeigt wurde – institutionelle Kontexte, die durch religiöse Pluralisierung einen starken Wandel erfahren und daher im Sinne der Gleichbehandlung Anpassungen zur Integration religiöser Minderheiten erfordern. Dies ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, bei der die Politik auch angesichts der lange vorherrschenden religionspolitischen Zögerlichkeit³⁷ besonders gefordert ist, für die aber ebenso eine pluralitätsoffene Haltung in der Zivilgesellschaft und dafür breite öffentliche Debatten (auch jenseits von Narrativen) zum Umgang mit religiöser Diversität notwendig sind. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Frage, inwieweit der religionspolitische Pluralismus im Zuge voranschreitender Pluralisierungsprozesse und insbesondere angesichts des dominanten Säkularisierungstrends³⁸ auch langfristig überzeugend bleibt.

ANNA KÖRS

ist promovierte Soziologin und Wissenschaftliche Geschäftsführerin und Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg.
anna.koers@uni-hamburg.de