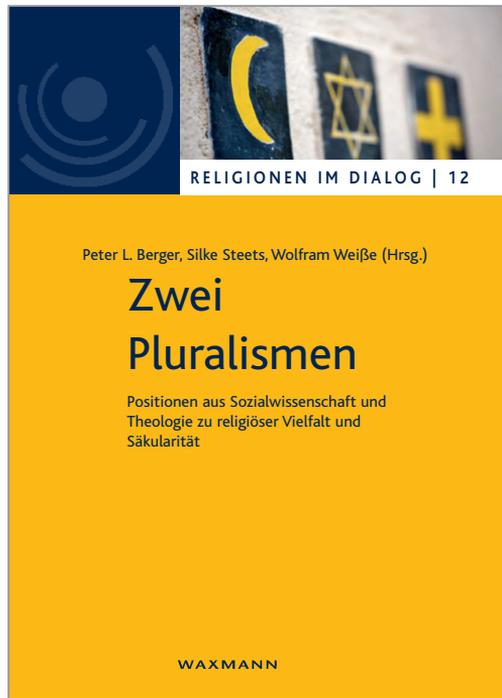


Anna Körs

Die Pluralität der „zwei Pluralismen“ in Deutschland – Konkretionen und Lokalisierungen



Peter L. Berger, Silke Steets,
Wolfram Weiße (Hrsg.)

Zwei Pluralismen Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität

Religionen im Dialog, Band 12,
2017, 212 Seiten, br., 27,90 €,
ISBN 978-3-8309-3585-8

E-Book: 24,99 €,
ISBN 978-3-8309-8585-3



WAXMANN

Steinfurter Str. 555
48159 Münster

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

info@waxmann.com
order@waxmann.com

www.waxmann.com
Mehr zum Buch [hier](#).

Die Pluralität der „zwei Pluralismen“ in Deutschland

Konkretionen und Lokalisierungen

1. Einleitung

Als sich das deutsche Volk das 1949 in Kraft tretende Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland „im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ gab, wie es in der Präambel heißt, war der Gottesbezug durch die Herrschaft des nationalsozialistischen Regimes begründet und gegenüber früheren Verfassungen historisch ein Novum. Im Grundgesetz wurde ebenso die föderale Staatsstruktur mit Autonomie der (seit Wiedervereinigung 1990 sechzehn) Bundesländer festgeschrieben, von denen sieben in ihrer jeweiligen Landesverfassung ebenso einen Gottesbezug in der Präambel enthalten, wohingegen neun keinen Bezug auf Gott nehmen. Letzteres galt seit 1950 auch für die Verfassung des nördlichsten Bundeslandes Schleswig-Holstein, wo bemerkenswerterweise jedoch der Gottesbezug aktuell wieder diskutiert und im Zuge von religiöser Pluralisierung und Säkularisierung auch als Bekenntnis zur Vielfalt und Zeichen der Toleranz gedeutet wird (Schleswig Holsteinischer Landtag, 2016, 9889). Dort hat eine Volksinitiative mit Unterstützung aus Politik sowie den evangelischen, katholischen, jüdischen und islamischen Religionsgemeinschaften 42.000 Stimmen für die Aufnahme eines Gottesbezuges in die Landesverfassung gesammelt und damit eine neue Debatte zum Verhältnis von Staat und Religionen mit der Frage angestoßen, „was Gott in unserer Gesellschaft bedeutet“ (Volksinitiative Gottesbezug, 2016). Im Ergebnis wurde der entsprechende Gesetzesentwurf mit nur einer fehlenden Stimme zur Zweidrittelmehrheit abgelehnt, was für gute Argumente sowohl von Befürwortern als auch Gegnern spricht.

Im Unterschied zu den hitzigen Kopftuchdebatten oder anderen brisanten Themen hat die Präambel einer Landesverfassung kaum unmittelbaren Einfluss auf den Alltag der Menschen, und die Regelung ihres Gottesbezugs unterliegt keinem politischen Handlungsdruck. Die Debatte in Schleswig-Holstein bildet indes ein Indiz für eine Dynamisierung des Verhältnisses von Politik und Religion und macht die Grundsätzlichkeit deutlich, mit der derzeit auch lokal diskutiert wird, was Peter L. Berger mit seinem neuen Paradigma der „Two Pluralisms“ in globaler Perspektive diagnostiziert: „Religious pluralism produces two distinct political problems: how the state defines its own relation to religion, and how the state sets out to regulate the relations of different religions with each other. In practical terms, this leads to a search for what I propose to call formulas of peace“ (2014, 79).

Ziel dieses Beitrags ist es, diese neuen Verhältnisbestimmungen für den deutschen Kontext zu konkretisieren und zu lokalisieren. Argumentiert wird, dass

es neben der Vogelperspektive auf die globalen und nationalen Entwicklungen differenzierter Analysen von kleinräumigeren Einheiten (wie Bundesländern, Kommunen und Städten) bedarf, die die konkreten Aushandlungsprozesse vor Ort heranzoomen und in ihren Themen, Akteurskonstellationen, Dynamiken und Wirkungen aufschließen. Der Artikel versteht Bergers pluralitätstheoretisches Paradigma als vielversprechendes Forschungsprogramm und soll dazu beigetragen, die Pluralität (oder genauer Pluralitäten) der „zwei Pluralismen“ exemplarisch auszubuchstabieren. Während Berger sein neues Paradigma in der Verbindung von gesellschaftlicher Makroebene und individueller Mikroebene aufbaut, geht es hier in erster Linie um die *Folgen* der „zwei Pluralismen“ und ihr Management auf der institutionellen *Mesoebene*, wobei deutlich wird, dass dies nicht nur eine politische, sondern eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung bedeutet.

Dazu wird zu Beginn ausgehend von Bergers pluralistischer Weltdeutung der Zugriff auf die räumliche Ebene sowie die konkreten Aushandlungsprozesse erläutert (2). Anschließend wird zunächst die faktische religiöse Pluralität betrachtet und illustriert, welche Unterschiede auf Bundesländerebene bereits hinsichtlich der Bevölkerungsstruktur als nur eine Einflussgröße auf das Management religiöser Pluralität bestehen (3). Im Hauptteil wird anhand vier ausgewählter Handlungsfelder exemplarisch skizziert, wie sich die „zwei Pluralismen“ und daraus resultierenden neuen Verhältnisbestimmungen konkret vor Ort und dabei teilweise sehr unterschiedlich darstellen (4). Am Schluss steht ein kurzes Fazit zu Erkenntnisgewinn und Forschungsbedarf (5).

2. Von nationalen Friedensformeln zu lokalen Aushandlungsprozessen

In seinem Buch *The Many Altars of Modernity* begründet Berger das neue Paradigma der zwei Pluralismen: zum einen den Pluralismus der verschiedenen religiösen Optionen und zum anderen den Pluralismus des säkularen Diskurses und der unterschiedlichen religiösen Diskurse, die in ein und derselben Gesellschaft koexistieren. Von diesen beiden empirischen Pluralitäten (wie Berger eingangs begrifflich präzisiert) unterscheidet er den Pluralismus als normativen Bezugspunkt: „Pluralism is a social situation in which people with different ethnicities, worldviews, and moralities live together peacefully and interact with each other amicably“ (Berger, 2014, 1). Insbesondere im letzten Kapitel *The Political Management of Pluralism* geht es hierzu um die Suche nach Friedensformeln und Berger kommt zu der „policy-relevant conclusion“: „Under modern conditions, some version of church-state separation is most likely to support a stable and humane political order capable of managing what I have called ‚the two pluralisms‘“ (ebd., 92). Unstrittig sind die Beziehungen von Staat und Kirche bzw. Religion ein wichtiger institutioneller Erklärungsfaktor für das politische Management religiöser Pluralität und ist eine Trennung für das Geltendmachen unterschiedlicher

religiöser Interessen vorteilhaft, wenngleich die Zusammenhänge keineswegs eindeutig sind und das Staat-Kirche-Verhältnis immer Teil multikausaler Konstellationen und komplexer Dynamiken ist (Koenig, 2009, 305 ff.). So ist das deutsche System der positiven Neutralität mit vielfältigen Kooperationen zwischen Staat und organisierter Religion, dessen Regelungen mit Blick auf die beiden großen christlichen Konfessionen entstanden sind, durch Säkularisierung und religiöse Pluralisierung zunehmend unter Druck geraten. Es steht derzeit insbesondere vor der Herausforderung, sich auch für den Islam zu öffnen, will es seine generelle Legitimität nicht verlieren, während der umgekehrte Weg einer deutlicheren Trennung von Staat und Religion in Deutschland derzeit nicht zu erwarten steht.

Allerdings folgt die konkrete Lebenspraxis der Menschen nicht unbedingt der makrogesellschaftlichen Ordnung. Ein Großteil der deutschen Bevölkerung – 51 Prozent in Westdeutschland und 47 Prozent in Ostdeutschland – spricht sich trotz Hochschätzung der Werte des deutschen Rechtsstaates gegen die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften aus, was Detlef Pollack als „Deutschlands Plädoyer für die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften“ auf den Punkt bringt (Pollack, 2014a, 35). Dabei ist die Akzeptanz des Islams zwar tendenziell steigend, den pointierten Ausspruch des früheren Bundespräsidenten Christian Wulff in seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit, „Der Islam gehört zu Deutschland“, lehnen jedoch 53 Prozent der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund noch immer ab (SVR, 2016, 41).

Ausgehend von der darin exemplarisch erkennbaren Diskrepanz zwischen politischer Struktur und individuellen Lebenswelten und Einstellungen nimmt der folgende Beitrag das von Berger begründete *Paradigm for Religion in a Pluralist Age* zum Ausgangspunkt und versucht, die „zwei Pluralismen“ und ihr Management für Deutschland anhand ausgewählter gesellschaftlicher Handlungsfelder zu konkretisieren und zu lokalisieren. Dazu werden Aushandlungsprozesse auf der Mesoebene vermittelnder Institutionen in den Bereichen von Politik/Recht, Bildung und räumlicher Präsenz/symbolischer Repräsentanz betrachtet, in denen religiöse Pluralität derzeit in Deutschland verhandelt wird (4.1 bis 4.3). Dies geschieht immer auf Basis von Kommunikationsprozessen und es wird daher der interreligiöse bzw. religiös-säkulare Dialog als dazu querliegendes (teils institutionalisiertes) Handlungsfeld thematisiert (4.4).

Solche Aushandlungsprozesse finden stets „vor Ort“ bzw. im bundesdeutschen Föderalismus auf nationaler Bundesebene sowie in den Bundesländern (im Folgenden auch: Länder) statt, die für wesentliche religionsrechtliche und -politische Angelegenheiten zuständig sind und in ihrem Umgang mit religiöser Pluralität untereinander deutlich variieren und Spielräume bei der Umsetzung in den Kommunen bzw. Städten lassen. Die zentrale Bedeutung von Ländern und Kommunen ergibt sich dabei auch vor dem Hintergrund, dass die Bundesregierung trotz Zuwanderung seit den 1950er Jahren Deutschland bis in die 1990er Jahre hinein nicht als Einwanderungsland verstand bzw. Integrationspolitik nicht als Aufgabe

von nationaler Bedeutung ansah (Bommes/Kolb, 2012) und Religionspolitik als eigenständiges Politikfeld sich gerade erst entwickelt (Liedhegener/Pickel, 2016).

3. Religiös-weltanschauliche Pluralität im bundesdeutschen Ländervergleich

Die religiöse Situation in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten durch die Prozesse der Säkularisierung und religiösen Pluralisierung stark verändert. Gehörten im Jahr 1950 noch rund 96 Prozent der deutschen Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Kirchen an und waren nur 4 Prozent entweder konfessionslos oder gehörten einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion an, ist sechzig Jahre später im Jahr 2010 der Anteil derjenigen mit Zugehörigkeit zur evangelischen oder katholischen Kirche auf rund 59 Prozent gesunken – und der ehemalige „Rest“ von 4 Prozent ist auf einen Anteil von 40 Prozent gestiegen. Davon sind 30 Prozent ohne Religionszugehörigkeit und 10 Prozent sind Angehörige einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion, wobei die Muslime mit knapp 5 Prozent die größte Gruppe darstellen (Pollack/Müller, 2013, 34). Deutschland zählt damit im weltweiten Vergleich von 232 Ländern zu den 15 Prozent der Länder mit einer „hohen religiösen Diversität“ (Pew Research Center, 2014, 15). Jedoch bestehen zwischen den Bundesländern erhebliche Unterschiede.

Tabelle 1 zeigt hierzu die Länder anhand der verfügbaren Daten nach ihren Bevölkerungsanteilen mit Mitgliedschaft in den öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus – darunter die Römisch-Katholische Kirche, die Evangelische Kirche, Evangelische Freikirchen, Orthodoxe Kirchen sowie die Jüdische Gemeinde und sonstige öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften – sowie mit Zugehörigkeit zu islamischen Gemeinden und schließlich mit Zugehörigkeit zu anderen nicht öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften oder ohne Religionszugehörigkeit (wobei in dieser letzten, nicht differenzierbaren Kategorie der religiöse Anteil als sehr gering einzuschätzen ist). In dieser Betrachtung sind drei Gruppen auszumachen: Die höchste religiöse Diversität zeigt eine Gruppe von westdeutschen Ländern (1–6), die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie keine (nicht-) religiöse absolute Mehrheit aufweisen, sondern durch die Mitglieder der beiden großen christlichen Kirchen gemischt konfessionell geprägt sind und zugleich einen hohen Bevölkerungsanteil ohne Religionszugehörigkeit sowie einen hohen Anteil muslimischer Bevölkerung aufweisen. Daneben gibt es eine Gruppe von religiös pluralen, dabei aber immer noch mehrheitlich christlich oder säkular geprägten Ländern (7–11): jeweils zwei westdeutsche Bundesländer mit einer mehrheitlich evangelischen (Schleswig-Holstein und Niedersachsen) oder katholischen Bevölkerung (Bayern und das Saarland), wohingegen der Stadtstaat Berlin mehrheitlich säkular und zugleich deutlich religiös pluraler geprägt ist. Die dritte Gruppe von ausschließlich ostdeutschen Ländern (12–16) ist schließlich größtenteils säkular geprägt und kaum religiös plural. So leben 98 Prozent der

Tab. 1: Religiös-weltanschauliche Bevölkerungsanteile (in %) und Diversität nach Bundesländern

	Bundesländer	römisch-katholisch¹	evangelisch¹	freikirchlich¹	orthodox¹	jüdisch¹	sonstige öff.-rechtl. Religionsgemeinschaften¹	muslimisch²	andere nicht ö.-r. Religionsgemeinschaften oder keine Religionszugehörigkeit³	Diversitätsindex⁴
1	Hessen	25,6	40,8	1,1	1,9	0,2	3,3	7,0	20,1	8,24
2	Baden-Württemberg	37,6	34,1	1,1	2,1	0,1	3,3	6,5	15,1	8,15
3	Nordrhein-Westfalen	42,5	28,5	1,1	1,5	0,1	3,7	7,7	14,8	8,09
4	Bremen	11,8	43,2	1,3	1,4	0,2	3,2	10,0	28,9	8,06
5	Hamburg	10,9	33,9	0,9	1,7	0,1	3,7	8,4	40,5	8,01
6	Rheinland-Pfalz	45,7	31,8	1,0	1,1	0,1	2,3	4,1	14,1	7,64
7	Niedersachsen	18,3	51,5	1,3	0,9	0,1	2,2	3,3	22,5	7,41
8	Berlin	9,6	21,6	0,7	1,5	0,4	3,6	8,6	54,0	7,35
9	Bayern	55,7	21,1	0,4	1,6	0,1	2,4	4,3	14,5	7,11
10	Schleswig-Holstein	6,4	55,7	0,9	0,7	0,0	1,8	3,1	31,3	6,70
11	Saarland	63,3	20,1	0,3	0,8	0,1	2,3	3,3	9,9	6,26
12	Thüringen	8,0	24,3	0,7	0,3	0,0	0,6	0,4	65,6	5,76
13	Sachsen	3,8	21,4	0,9	0,3	0,0	1,0	0,7	71,8	4,99
14	Brandenburg	3,6	18,4	0,6	0,3	0,1	0,8	0,2	76,0	4,42
15	Mecklenburg-Vorpommern	3,4	17,7	0,5	0,3	0,1	0,5	0,3	77,3	4,23
16	Sachsen-Anhalt	3,6	15,2	0,5	0,3	0,0	0,7	0,7	78,9	4,03
	Deutschland gesamt	31,2	30,8	0,9	1,3	0,1	2,7	5,1	27,9	8,30

Eigene Übersicht nach folgenden Quellen: ¹ Zensus 2011 (Statistische Ämter des Bundes und der Länder, 2014); ² vgl. Berechnungen Yendell (2014, 63) auf Grundlage der Schätzungen von Haug, Müssig & Stichs (2009, 107) und des Statistischen Jahrbuchs 2011 (Statistisches Bundesamt, 2011); ³ eigene Neuberechnung des Anteils auf Basis der genannten Quellen^{1, 2}; ⁴ eigene Berechnung des Religious Diversity Index (RDI) (Pew Research Centre, 2014, 8 ff.), der gleich Null wäre, wenn ein Religionsmonopol bestehen und die gesamte Bevölkerung einer einzigen der acht Gruppen angehören würde, und den Wert 10 erreichen würde, wenn die Bevölkerung maximal religiös-weltanschaulich divers wäre und zu gleichen Anteilen den acht Gruppen angehören würde. Je höher also der Diversitätsindex gegen 10 tendiert, desto religiös-weltanschaulich diverser ist die Bevölkerung des jeweiligen Bundeslandes.

Muslime in Deutschland in den alten Bundesländern einschließlich Berlin (Haug et al., 2009, 106).

Deutlich wird daran, dass sich die Länder bereits hinsichtlich ihrer religiösen und weltanschaulichen Bevölkerungszusammensetzung bzw. faktischen Pluralität teilweise deutlich voneinander unterscheiden und jede Religionspolitik (im weitesten Sinne) damit auf unterschiedliche Ausgangsbedingungen trifft. Allerdings ist von diesen strukturellen Unterschieden nichts unmittelbar abzuleiten und schon gar nicht, dass dort, wo es kaum religiöse Pluralität gibt, nicht darauf reagiert wird. Das Gegenteil ist der Fall, wenn gerade in den ostdeutschen Ländern Vereine wie Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes) entstehen und die 2013 gegründete AfD-Partei (Alternative für Deutschland) mit dem Slogan „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ im Grundsatzprogramm mit bis zu 24 Prozent Wählerstimmen (in Sachsen-Anhalt, aber auch mit rund 15 Prozent in Baden-Württemberg) in die Landesparlamente einzieht. Die Frage, *wie* die religiös-weltanschauliche Zusammensetzung der Bevölkerung zusammen mit *welchen* weiteren strukturellen, politischen, ökonomischen und kulturellen Faktoren das lokale Management religiöser Pluralität beeinflusst und wie dieses weiterhin mit Entwicklungen auf nationaler, transnationaler und globaler Ebene zusammenhängt, ist ein wichtiges Forschungsdesiderat und bleibt weiteren Analysen vorbehalten. An dieser Stelle soll zunächst aufgezeigt werden, *dass* die konkreten Aushandlungsprozesse in teilweise sehr unterschiedlichen Kontexten stattfinden und dabei auch durch die empirisch-faktische Pluralität vor Ort beeinflusst werden.

4. Lokales Management religiöser Pluralität in ausgewählten Handlungsfeldern

Im Folgenden werden konkrete Aushandlungsprozesse in ausgewählten Handlungsfeldern hinsichtlich ihrer Akteurskonstellationen, Dynamiken und Wirkungen skizziert. Dies geschieht mit Blick einerseits auf die innerdeutsche Varianz und andererseits auf Hamburg als vertiefendes Fallbeispiel, das mit den Befugnissen eines Stadtstaates und als großstädtischer Gestaltungsraum sowie insbesondere auch mit der in Selbst- wie auch Außenwahrnehmung zugeschriebenen „Vorreiterrolle“ im Umgang mit religiöser Pluralität (Foroutan/Canan/Schwarze/Beigang/Arnold/Kalkum, 2014; Spielhaus/Herzog, 2015) einen interessanten Bezugspunkt bietet. Die Ausführungen beziehen sich größtenteils auf den Islam und seine Organisationen und Zugehörigen, der die religiöse Pluralisierung und Debatte um das politische Management wesentlich vorantreibt, wobei neben den innerislamischen auch die interreligiösen Aushandlungen und Positionierung im religiösen Feld sichtbar werden.

4.1 Recht und Politik

Eines der zentralen Themen des Managements religiöser Pluralität ist die Anerkennung und rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften. Diese ist zum jetzigen Zeitpunkt, so Spielhaus und Herzog (2015, 16 ff.) in ihrem diesbezüglichen Gutachten, weniger über eine einheitliche Lösung auf Bundesebene zu erreichen als über Aushandlungsprozesse auf der Ebene der Länder und Kommunen. Tatsächlich finden sich auf dieser Ebene eine Reihe unterschiedlicher Ansätze, wozu Tabelle 2 einen Überblick gibt: In einigen Ländern wurden themenspezifische Regelungen vereinbart (1), während in anderen Ländern verschiedene Bereiche durch Verträge geregelt werden bzw. darüber verhandelt wird (2). Eine formalrechtliche Anerkennung einer muslimischen Gemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist bislang die Ausnahme und hat es in zwei Ländern gegeben (3). In anderen Ländern wiederum wurden bisher keine formalen Regelungen getroffen. Somit hat sich eine Vielzahl von Kooperationswegen herausgebildet, die nicht notwendigerweise in einer chronologischen Abfolge stehen. Dennoch wird die Anerkennung des Islams und anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland zumeist mit Blick auf den Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts diskutiert, wobei Verträge mit dem Staat ein Schritt auf diesem Weg sein können.

Tab. 2: Islampolitische Ansätze der Bundesländer

Ansätze	Bundesländer
1 Religionspraxis themenspezifisch ermöglichen	<ul style="list-style-type: none"> • Berlin (Feiertagsregelung, Bestattungsverordnung) • Niedersachsen (Vereinbarung zur Gefängnisseelsorge) • Nordrhein-Westfalen (Gesetzesänderung zum Betrieb von Friedhöfen) • Baden-Württemberg (Feiertagsregelung, religiöse Betreuung)
2 Religionsrechtliche Verträge mit Regelungen zu mehreren Themen	<ul style="list-style-type: none"> • Hamburg: Vertragsverhandlungen 2006–2012 mit DITIB, SCHURA, VIKZ sowie AAFB (Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.) • Bremen: Vertragsverhandlungen 2010–2013 mit SCHURA, DITIB, VIKZ und bis 2014 mit AAFB • Niedersachsen: Vertragsverhandlungen seit 2013 mit DITIB, SCHURA sowie AAFB • Rheinland-Pfalz: Vertragsverhandlungen seit 2015 mit AMJ (Ahmadiyya Muslim Jamaat), DITIB, SCHURA, VIKZ sowie AAFB
3 Formalisierte rechtliche Anerkennung	<ul style="list-style-type: none"> • Hessen (2013) und Hamburg (2014): Anerkennung der AMJ als Körperschaft des öffentlichen Rechts

Quellen: Eigene Zusammenstellung nach Spielhaus & Herzog (2015, 16 und 2016, 18 ff.) und Jacobs (2016, 7 ff.)

Dies gilt auch für Hamburg, wo Verträge mit Regelungen zu Feiertagen, Bildung, Rundfunk, Bestattungen und anderen relevanten Aspekten zwischen dem Hamburger Senat und muslimischen Verbänden sowie dem alevitischen Dachverband geschlossen wurden, die im jeweils letzten Artikel besagen, dass die Religionsgemeinschaften die Erlangung der Rechte von Körperschaften anstreben und die Vertragsparteien über die dafür erforderliche Neuordnung der wechselseitigen Beziehungen übereinstimmen (Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg, 2012). Dabei folgen die Vertragsabschlüsse und ihre beabsichtigte Fortentwicklung der Logik der Gleichstellung gegenüber den christlichen Kirchen, führen jedoch gleichzeitig zu neuen Positionierungen und Gefällen im religiösen Feld.

So war eine zentrale Frage der sechs Jahre dauernden Verhandlungen in Hamburg, mit wem auf Seiten der muslimischen Verbände verhandelt wird und wer damit repräsentiert wird. Der Senat forderte zunächst Einheitlichkeit und einen einzigen Ansprechpartner, akzeptierte jedoch schließlich die drei Verbände – SCHURA Hamburg (Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.), den DITIB-Landesverband Hamburg (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) und den Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) – die zunächst durch rechts- und religionswissenschaftliche Gutachten als Religionsgemeinschaften und damit als Vertragspartner anerkannt wurden (s. hierzu ausführlich Haddad, 2017). Während ein Großteil der muslimischen Gemeinden in Hamburg in diesen drei großen Verbänden organisiert ist und insofern durch sie vertreten wird, gehören den Gemeinden allerdings nur ein Teil der in Hamburg lebenden Muslime an, so dass die muslimischen Verbände in Hamburg wie auch bundesweit nur eine Minderheit der Muslime repräsentieren. So ergab eine bundesweite Befragung, dass die in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen großen Verbände in der muslimischen Bevölkerung größtenteils gar nicht bekannt sind bzw. dass umgekehrt weniger als ein Viertel der muslimischen Bevölkerung sich durch einen der Verbände vertreten fühlt (Haug et al. 2009, 179). Der Organisationsgrad der muslimischen Bevölkerung wird bundesweit auf lediglich 10 bis 15% geschätzt (Deutsche Bundesregierung, 2006, 7, 49).

Zudem sind mit den Verträgen auch Grenzziehungen zwischen Religionsgemeinschaften auf dem innerislamischen Feld verbunden. So blieb die seit den 1950er Jahren in Hamburg ansässige Ahmadiyya Muslim Jamaat Gemeinde (AMJ) – die sich selbst als muslimische Gemeinschaft versteht und vielfältige Beziehungen zu muslimischen und anderen Gemeinden vor Ort unterhält, von den am Vertrag beteiligten muslimischen Verbänden aber nicht als Teil der muslimischen Gemeinschaft der Gläubigen anerkannt wird – bei den Verhandlungen außen vor. Dies ist bemerkenswert auch insofern, als sie auf Bundesebene seit 2014 an der Deutschen Islam Konferenz beteiligt ist und auf Bundesländerebene zunächst in Hessen in 2013 und in Hamburg ein Jahr nach den Vertragsabschlüssen als bisher einzige islamische Organisation in Deutschland den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangte. Letzteres lässt sich gegenüber den anderen muslimischen Verbänden in Hamburg als Aufwertung verstehen, dennoch bleibt

die AMJ auf dem innerislamischen Feld in einer Außenseiterposition. Anders stellt sich die Situation der Alevitischen Gemeinde in Hamburg dar, die sich als nicht-muslimische Gemeinde positioniert und auf einen eigenen Vertrag bestand, um nicht als sunnitische Muslime vereinnahmt zu werden und sich stattdessen als eigenständige Religionsgemeinschaft mit einer starken Nähe zur deutschen nicht-muslimischen Mehrheitsbevölkerung zu positionieren. Mit dem Abschluss eines gesonderten, nahezu identischen Vertrages ist ihnen dies gelungen, und die Hamburger Politik hat trotz ihres Strebens nach wenigen und einheitlich organisierten Vertragspartnern den Aleviten in Hamburg einen Sonderstatus gewährt (Haddad, 2017).

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 des Islams, führen jedoch andererseits im innerislamischen Feld zu Vereinheitlichungen, die wiederum mit Vereinnahmungen, Grenzziehungen und neuen Positionierungen verbunden sind. Dabei bleibt das Gefälle zu den christlichen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus vorerst bestehen und es wird die Frage gestellt, ob nicht umgekehrt die Privilegien der etablierten Kirchen auf den Prüfstand gehören und das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft grundsätzlich neu zu regeln sei (Bukow, 2016, 247). Zur Kenntnis zu nehmen ist auch, dass die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften (Pollack, 2014a) sowie auch die Verträge (Körs, 2015a) in der breiten Bevölkerung 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 Relationen zu säkularen Akteuren, wie es im Folgenden exemplarisch für das Feld der religiösen Bildung gezeigt wird.

4.2 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 (IRU) eines der zentralen islampolitischen Projekte (SVR, 2016, 43). Religionsunterricht in Deutschland hat einen besonderen Status und ist vor dem Erfahrungshintergrund des totalitären Systems des Nationalsozialismus mit Art. 7 Abs. 3 GG einziges grundgesetzlich gesichertes Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen und ist „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ zu erteilen. Der Religionsunterricht ist somit eine „gemeinsame Angelegenheit“, wobei der Staat das Aufsichtsrecht behält und die Religionsgemeinschaften verantwortlich sind für seine inhaltliche Ausgestaltung. Die Bemühungen zur Einführung eines IRU in staatlichen Schulen reichen zwar zurück bis in die 1970er Jahre, das Problem war und

ist jedoch, dass die föderalen Länder muslimische Gemeinschaften zunächst als Religionsgemeinschaften anerkennen müssen, um den IRU als reguläres Schulfach im Sinne von Artikel 7 einzuführen. Da diese Anerkennung lange Zeit nicht erfolgte und erst in den letzten Jahren geschieht, befindet man sich derzeit in einem Übergangszustand und es gibt eine Reihe sehr unterschiedlicher Modelle und Schulversuche.

So zeigt sich für Deutschland bei genauerer Betrachtung – und im Hinblick darauf, inwieweit der IRU bekenntnisorientiert oder nicht-bekennensorientiert (auch religionskundlich) durchgeführt wird; wer daran beteiligt ist und welche Verbände und Religionsgemeinschaften Einfluss nehmen; und ob der IRU übergreifend für mehrere islamische Strömungen oder aber getrennt nach diesen durchgeführt wird – eine maximale Varianz an Modellen und gibt es so viele Ansätze wie Bundesländer. Dennoch lassen sich die Länder im Prinzip zu fünf Gruppen zusammenfassen (Tabelle 3): Während die Flächenländer mit hoher oder mittlerer religiöser Diversität entweder einen bekenntnisgebundenen IRU als ordentliches Unterrichtsfach bereits eingeführt haben (1) oder dies mit entsprechenden Modellversuchen beabsichtigen (2), gehen andere Länder verschiedene Sonderwege. Einige Länder berufen sich auf die so genannte „Bremer Klausel“ nach Art. 141 GG, die eine Ausnahme von der grundgesetzlichen Regelung des Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 vorsieht, wenn am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung zum Religionsunterricht bereits bestand, und ermöglicht damit andere Unterrichtstypen. So gibt es in Bremen einen nicht-bekennensorientierten Religionsunterricht in alleiniger staatlicher Verantwortung, in Berlin einen bekenntnisorientierten IRU in alleiniger Verantwortung der Islamischen Föderation Berlin (IFB), während in Brandenburg das Fach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in staatlicher Verantwortung angeboten wird (3). In Hamburg hingegen wird seit den 1980er Jahren ein „konfessorischer“ interreligiös-dialogischer Religionsunterricht durchgeführt, auf den im Folgenden näher eingegangen wird (4). Schließlich wird in den anderen ostdeutschen Bundesländern mit geringer religiöser Diversität bisher kein IRU angeboten, wobei dies jedoch teilweise beabsichtigt wird wie etwa laut Koalitionsvertrag in Sachsen-Anhalt (5).

Das Besondere am Hamburger Modell „Religionsunterricht für alle“ besteht darin, dass die Schüler nicht nach Konfessionen und Religionen getrennt, sondern gemeinsam unterrichtet werden. Das Modell basiert einerseits auf der frühen Öffnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche gegenüber außerchristlichen Religionsgemeinschaften, so dass schon zu einem frühen Zeitpunkt auch Vertreter aus Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus und Bahaitum an der inhaltlichen Gestaltung des Religionsunterrichts beteiligt waren (Doedens/Weiße, 1997). Das für die bundesweite Einführung des IRU zentrale Argument der Gleichberechtigung ging daher in Hamburg insofern an der Realität vorbei, als die Muslime bereits beteiligt waren und ein gesondert durchgeführter IRU eher als integrationspolitischer Rückschritt und kontraproduktiv gedeutet wurde. Auch der Abschluss der Verträge hat nicht dazu geführt, dass die Muslime und Aleviten ih-

Tab. 3: Einführung eines islamischen Religionsunterrichts (IRU) nach Bundesländern

Bundesländer	Modelle
1 Hessen Nordrhein-Westfalen Niedersachsen	Bekenntnisgebundener IRU als ordentliches Unterrichtsfach
2 Baden-Württemberg Rheinland-Pfalz Bayern Schleswig-Holstein Saarland	IRU-Modellversuche durch Kooperation von muslimischen Verbänden/Organisationen (noch ohne Status anerkannter Religionsgemeinschaft) und Landesregierungen
3 Bremen Berlin Brandenburg	Länder ohne staatlich angebotenen bekenntnisgebundenen IRU („Bremer Klausel“)
4 Hamburg	Konfessorischer interreligiös-dialogischer Religionsunterricht („Religionsunterricht für alle“)
5 Thüringen Sachsen Mecklenburg-Vorpommern Sachsen-Anhalt	Länder ohne IRU

Quellen: Eigene Zusammenstellung nach SVR (2016, 105 ff.), Schieder (2013, 86 ff.), Rothgangel/Schröder (2009)

ren eigenen Religionsunterricht durchsetzen wollten, sondern hat im Gegenteil das Modell „Religionsunterricht für alle“ gestärkt, das sich mit den Verträgen erneut in einem Veränderungsprozess befindet und von den Beteiligten gemeinsam ausgehandelt wird. Die Muslime und Aleviten wurden mit den Verträgen allerdings nicht nur bezüglich der Gestaltung des Religionsunterrichts formal gleichberechtigt, sondern auch im Hinblick auf die Religionslehrerausbildung und die universitäre Theologie. Denn durchgeführt werden durfte der „Religionsunterricht für alle“ bis dato nur von evangelischen Lehrkräften, was sich mit den Verträgen änderte, so dass das Argument der Gleichberechtigung bezüglich der universitären Ausbildung und der Einführung Islamischer Theologie an deutschen Hochschulen, wie sie der Wissenschaftsrat empfohlen hatte (WR, 2010), auch in Hamburg stichhaltig war und Regelungen zur Hochschulausbildung im Vertrag aufgenommen wurden.

Allerdings wurde mit der institutionellen Gleichberechtigung der Muslime und Aleviten ein neues Gefälle zu den anderen vorher beteiligten Religionsgemeinschaften geschaffen, da mit den Verträgen der Kreis der Beteiligten am Religionsunterricht auf die Vertragspartner begrenzt wurde. Insbesondere für die Buddhisten, Hindus und Sikhs, die derzeit noch vergleichsweise wenig organisiert sind, scheint ihre Exklusion zum Katalysator ihrer institutionellen Anpassung zu werden, um einen eigenen Vertrag mit dem Senat abzuschließen (DBU, 2016, 22). Zudem haben die Verträge auch die säkularen Verbände und insbesondere das Säkulare Forum Hamburg als ihren Zusammenschluss auf den Plan gerufen, das und unter anderem die Berücksichtigung nichtreligiöser Weltanschauungen im Religionsunterricht einfordert (Weiße, 2016, 47). Schließlich basiert der „Religionsunterricht für alle“

auf der Selbstexklusion der katholischen Kirche in Hamburg, die das Modell zwar mit Sympathie verfolgt, aber ihren eigenen katholischen Religionsunterricht in ihren mehr als 20 katholischen Schulen gibt (ebd., 40).

Religiöse Bildungspolitik ist somit ein mächtiges Instrument und die Diskurse über religiöse Bildung sind auch als Diskurse über die Definition von Religion und religiöser Pluralität zu verstehen. Es bedarf daher auf dem Forschungsfeld religiöser Bildung, neben den dominierenden theologischen und religionspädagogischen Perspektiven, verstärkt auch sozialwissenschaftlicher Ansätze, die religiöse Bildung als gesellschaftliches und politisches Phänomen betrachten und als Ort der Aushandlung der Bedeutung des Religiösen untersuchen (s. hierzu Jödicke, 2013).

4.3 Räumlich-symbolische Repräsentation

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 nicht-muslimischer Mehrheitsgesellschaft um Moscheebauten und die damit verbundene Sichtbarkeit statt. Laut einer bundesweiten Studie gibt es in Deutschland insgesamt 2.971 islamische Gemeinden mit einem regelmäßig tätigen Religionsbediensteten, deren räumliche Verteilung, einer zugrundeliegenden Befragung von 835 Gemeinden zufolge, weitgehend der Verteilung der muslimischen Bevölkerung entspricht. Wie Tabelle 4 zeigt, befinden sich allein in den beiden großen und religiös diversen Flächenländern Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen die Hälfte der islamischen Gemeinden (51%) und ist dort entsprechend auch die Hälfte der muslimischen Bevölkerung ansässig (49,7%), wohingegen sich in den ostdeutschen Bundesländern nur 1,6% der islamischen Gemeinden befinden und auch nur 1,8% der Muslime in Deutschland leben. Allerdings sind von diesen islamischen Gemeinden nur 7 bis 12 Prozent nach außen überhaupt als Moschee erkennbar (Schmidt/Stichs, 2012, 226 f.). Gerade diese können eine starke Symbolkraft für Befürworter einer religiös pluralen Gesellschaft haben, aber vor allem auch für ihre Kritiker und Gegner, wie es zahlreiche Moscheebaukonflikte in deutschen Großstädten zeigen. Seit den Anschlägen des 11. September 2001 in den USA sind Moscheen zunehmend Ziel von Angriffen und Anschlägen geworden, die sich nach den Angaben der Polizeilichen Kriminalstatistik vor allem in Bundesländern mit einem entsprechend hohen Anteil an muslimischen Gemeinden und einer muslimischen Bevölkerung ereignen. So entfallen auf Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg mehr als die Hälfte (57,5%), auf die ostdeutschen Bundesländer nur 2,8% der in den Jahren 2001 bis 2011 insgesamt registrierten 219 Straftaten. Während dies wenig erstaunlich ist, da hierbei politisch motivierte Straftaten „mit dem Angriffsziel ‚Religionsstätte/Moschee‘“ erfasst wurden, ist bemerkenswert, dass die Vorbehalte gegenüber dem Bau von Moscheen gerade in den ostdeutschen Ländern am größten sind, wo es kaum Moscheen gibt bzw.

Muslimen leben (Yendell, 2014, 65), was bereits auf die Bedeutung von Kontakten und Begegnungen hindeutet (s. hierzu 4.4).

Tab. 4: Verteilung islamischer Gemeinden, islamischer Bevölkerung und Straftaten gegen Religionsstätten/Moscheen nach Bundesländern

Bundesländer	Verteilung islamischer Gemeinden¹ in % (n=835)	Verteilung muslimischer Bevölkerung² in % (n=4.047.019)	Verteilung Straftaten mit Angriffsziel Moschee³ in % (n=219)
1 Hessen	9,6	10,3	5,0
2 Baden-Württemberg	17,6	16,6	19,6
3 Nordrhein-Westfalen	33,4	33,1	37,9
4 Bremen	1,2	1,6	2,3
5 Hamburg	3,7	3,5	1,8
6 Rheinland-Pfalz	5,0	4,0	3,7
7 Niedersachsen	5,7	6,2	13,7
8 Berlin	4,3	6,9	1,8
9 Bayern	14,0	13,2	7,8
10 Schleswig-Holstein	3,0	2,1	1,8
11 Saarland	0,8	0,8	1,8
12 Thüringen	0,4	0,2	0,5
13 Sachsen	0,2	0,7	1,4
14 Brandenburg	0,4	0,1	0,0
15 Mecklenburg-Vorpommern	0,4	0,1	0,9
16 Sachsen-Anhalt	0,2	0,4	0,0
Gesamt	100,0	100,0	100,0

Quellen: ¹ Vgl. Schmidt/Stichs (2012, 234); ² vgl. Berechnungen Yendell (2014, 63) auf Grundlage der Schätzungen von Haug et. al (2009, 107); ³ vgl. Angaben des Deutschen Bundestags (2012) zu den im Zeitraum der Jahre 2001 bis 2011 begangenen politisch motivierten Straftaten mit dem Angriffsziel „Religionsstätte/Moschee“ nach Kriminalpolizeilicher Meldedienst – Politisch motivierte Kriminalität (KPMd – PMK).

Auch in Hamburg findet man eine Diskrepanz zwischen Präsenz und Repräsentation, wo es drei erkennbare Moscheen gibt – die Imam-Ali Moschee, die als einzige als solche gebaut wurde, die Moschee der Ahmadiyya-Gemeinde in einer umgebauten Fabrik und die Centrums Moschee in einer umgebauten Badeanstalt. Tatsächlich gibt es in der Stadt jedoch 64 islamische Gemeinden, die sich zumeist in Räumlichkeiten befinden, die schon im praktischen Sinne unangemessen und zudem keineswegs repräsentativ sind (Körs, 2017). Die am Vertrag beteiligten islamischen Verbände haben daher mit Unterstützung der Stadt Hamburg eine Bedarfsanalyse durchführen lassen (Koch/Reinig, 2013), und der Bau und Betrieb von Moscheegebäuden ist Gegenstand der Vertragsregelungen, die u. a. „akzep-

tanzfördernde Maßnahmen“ zur „Förderung eines gedeihlichen Miteinanders der muslimischen und der nicht-muslimischen Bevölkerung“ vorsehen.

Gleichzeitig zeichnet sich in Hamburg auch der Prozess der Säkularisierung ab, wenn im bundesweit größten evangelischen Kirchenkreis Hamburg-Ost laut eigener Prognose bis zum Jahr 2030 jedes dritte der 142 Kirchengebäude geschlossen oder umgenutzt werden soll (Hasse, 2015). Dabei ist eine Übernahme und Umnutzung von Kirchengebäuden laut Richtlinien der Nordkirche zwar grundsätzlich möglich, bleibt jedoch christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften vorbehalten, während eine Umnutzung in eine Moschee ausgeschlossen wird (Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, 2007). Und dennoch hat es diesen Fall einer Umwandlung eines ehemals evangelisch-lutherischen Kirchengebäudes in eine Moschee in Hamburg gegeben: Möglich wurde dies, da das Kirchengebäude nach der Fusionierung der zugehörigen Gemeinde zunächst an einen Investor verkauft wurde, der seine ursprünglichen Pläne zum Bau einer Kindertagesstätte nicht realisierte und das Gebäude daraufhin in 2012 an die muslimische Al-Nour Gemeinde verkaufte, die bisher in einer Tiefgarage untergebracht ist und das Gebäude seitdem umgestaltet. Nachdem es bundesweit und auch in Hamburg kritische Stimmen und Diskussionen gab, gilt der Fall inzwischen als Symbol für die lokale Integration des Islams und als Zeichen der Anerkennung religiöser Pluralität (Körs, 2015b). Die Kirchen-Moschee-Umnutzung ist in Deutschland bisher ein Einzelfall und wird es vermutlich vorerst auch bleiben, macht aber in besonderer Weise deutlich, dass auch Räume zum Management religiöser Pluralität wesentlich beitragen, indem sie diese begreifbar und wahrnehmbar machen und symbolischer Ausdruck ihrer Anerkennung und Befürwortung werden können.

4.4 Interreligiöse und religiös-säkulare Kommunikation

Das Management religiöser Pluralität ist letztlich eine kommunikative Aufgabe für alle gesellschaftlichen Bereiche und erfordert „dialogische Lösungen“ (Hafez, 2013, 315). Dabei gilt insbesondere der interreligiöse Dialog als vielversprechendes Instrument für ein friedliches Zusammenleben in einer religiös pluralen und zugleich säkularen Gesellschaft. Dies wird deutlich, wenn auf europäischer Ebene etwa die 47 Mitgliedsstaaten des Europarates konstatieren, „Interreligious dialogue can also contribute to a stronger consensus within society regarding the solutions to social problems“ (Council of Europe, 2008, 13), oder wenn auf lokaler Ebene die Bischöfin der Nordkirche die Verträge zwischen Stadt und Muslimen und Aleviten als das „gelungene Ergebnis des interreligiösen Dialogs“ (Spiegel, 30.04.2013) deutet. Der interreligiöse Dialog hat sich somit über ein theologisches Anliegen hinaus zu einem gesellschaftlichen Projekt entwickelt und wird häufig als politische Strategie gesehen, „that wishes to contribute to the construction of a positively valued form of cohabitation of differences, under the assumption that this positive structuring will not happen by itself; rather the opposite“ (Beyer, 2014, 49 f.).

Ist dies der normative Anspruch an den interreligiösen Dialog, stellt sich die empirisch zu beantwortende Frage, inwieweit er tatsächlich stattfindet. Von den Repräsentanten der Religionsgemeinschaften wird er sowohl in nationalen Gremien wie etwa in der Deutschen Islam Konferenz als auch vielerorts in regionalen und lokalen Foren und Netzwerken mit teilweise hoher symbolischer Wirkung geführt. In einer bundesweiten Studie wurden 270 christlich-islamische Dialoginitiativen in Deutschland ausfindig gemacht, die sich, einer zugrundeliegenden Befragung von 132 Dialoginitiativen zufolge, wiederum allein zur Hälfte in den beiden großen und religiös diversen Flächenländern Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen befinden (48,4%), während es kaum Initiativen in den ostdeutschen Ländern gibt (3,1%) (Klinkhammer/Frese/Satilmis/Seibert, 2011, 6, 42).

Für Hamburg lässt sich eine relativ starke interreligiöse Struktur feststellen: dies vor allem mit den erwähnten Verträgen und dem Modell des „Religionsunterrichts für alle“, aber auch mit dem Interreligiösen Forum Hamburg als einem Netzwerk der Repräsentanten aus verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Angesichts der insgesamt 110 verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Stadt (Grünberg/Slabaugh/Meister-Karanikas, 1994) bleibt der Kreis der Beteiligten allerdings selektiv und begrenzt auf die großen Religionsgemeinschaften und ist auch bei ihnen die Frage, durch wen sie repräsentiert werden und wer damit (nicht) vertreten wird.

Zudem zählt der interreligiöse Dialog bereits zu den anspruchsvollen Interaktionsformen, da er mit den dafür erforderlichen „Dialogfähigkeiten“ wie Offenheit und Respekt gegenüber dem Anderen sowie „zuhören und verstehen wollen“ das voraussetzt, was im praktischen Bereich des alltäglichen Verhaltens häufig nicht gegeben und erst zu schaffen ist (Sennett, 2012, 6). Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch die weniger verbindlichen und alltäglichen Interaktionen und Kontakte, die zunächst einmal weniger bedeutungsvoll erscheinen als enge Kooperationen oder vertrauensvolle Beziehungen, zur Verständigung beitragen können. Denn tatsächlich geschieht ein Großteil der Begegnungen mit anderen Menschen gerade in Städten eher beiläufig, so dass es, so Vertovec (2007, 14), insbesondere ankommt auf „the acquisition and routinization of everyday practices for getting-on with others in the inherently fleeting encounters that comprise city life.“ Auch solche Kontakte können viel bewirken und sind ein Schlüsselfaktor für eine positive Haltung gegenüber dem religiös Anderen, wie Studien zeigen: „Je mehr es zu persönlichen Kontakten mit Angehörigen des Islam kommt, umso positiver ist die Einstellung zu ihnen“ (Pollack/Friedrichs/Müller/Rosta/Yendell, 2014, 224, siehe auch Pollack/Müller 2013, 47).

Allerdings finden diese Kontakte auch in einer religiös pluralen Gesellschaft nicht automatisch statt. Vielmehr ist insbesondere in Deutschland das Kontaktniveau zwischen Nichtmuslimen und Muslimen, wo 59 Prozent in Westdeutschland und 84 Prozent in Ostdeutschland (eher) keinen Kontakt zu Muslimen haben, vergleichsweise niedrig und befördert das Fehlen von Kontakten negative Einstellungen gegenüber dem religiös Anderen (Pollack, 2014b, 54). Wie Abbildung 1 zeigt,

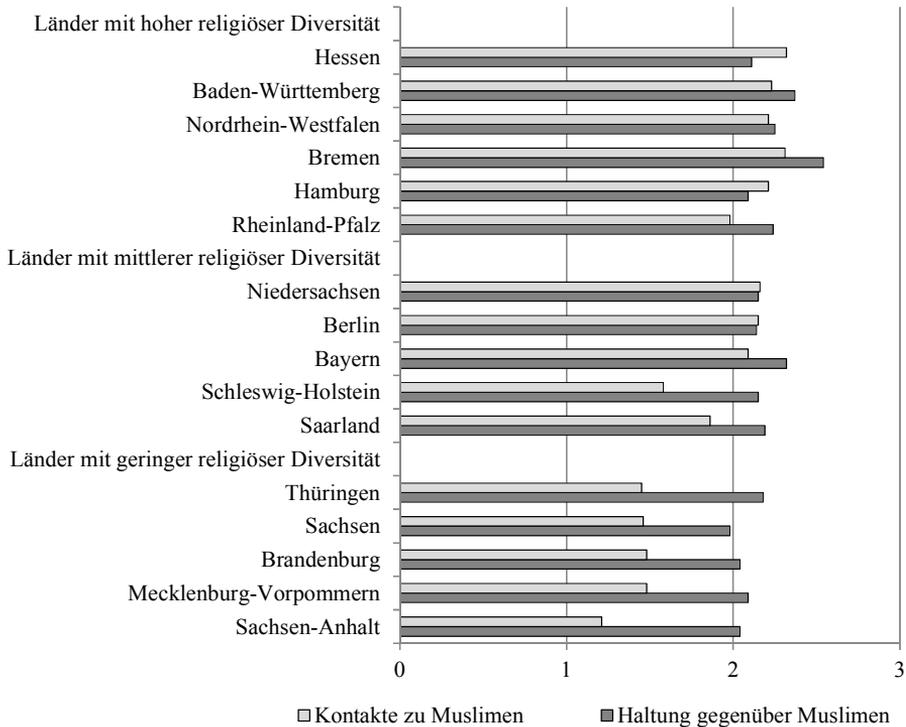


Abb. 1: Kontakte zu Muslimen und Haltung gegenüber Muslimen nach Bundesländern (Mittelwerte).

Quelle: Eigene Abbildung nach Angaben von Yendell (2014, 63); Kontakte zu Muslimen: „Haben Sie viel Kontakt zu Mitgliedern folgender religiöser Gemeinschaften?“ (hier: Muslime); 4er-Skala (1=nein, gar nicht; 2=nein, eher nicht; 3=ja, etwas; 4=ja, sehr viel); Bevölkerungsmittelwerte; Haltung gegenüber Muslimen: „Wie ist Ihre persönliche Haltung zu den Mitgliedern folgender religiöser Gruppen?“ (hier: Muslime); 4er-Skala (1=sehr negativ; 2=eher negativ; 3=eher positiv; 4=sehr positiv), Bevölkerungsmittelwerte.

gilt dies insbesondere für die ostdeutschen Länder, in denen das Kontaktniveau vergleichsweise niedrig ist und die Haltung gegenüber Muslimen entsprechend negativ ausfällt; es gilt jedoch insofern auch für Deutschland insgesamt, als auch in Ländern mit einem höheren Kontaktniveau die Haltung gegenüber Muslimen (mit Mittelwerten, die unterhalb der Skalenmitte liegen) „eher negativ“ ist. Religiöse Pluralität steigert somit objektiv die Möglichkeiten zu interreligiösen bzw. religiös-säkularen Kontakten und Beziehungen – oder in Bergers Worten zur „cognitive contamination“ (2014, 2) – die sich jedoch nicht automatisch einstellen und auch nicht unbedingt zur friedlichen Koexistenz führen (s. hierzu auch Berger, 1994, 44 ff.), sondern auf individueller, institutioneller und gesellschaftlicher Ebene zu gestalten sind (Körs/Yendell, 2016).

5. Fazit

Mit der Diagnose der *Many Altars of Modernity* sieht Berger die Moderne derzeit und in Zukunft durch die „proliferation of altars“ (2014, 15) gekennzeichnet, baut jedoch gleichzeitig eine Brücke (zurück) zur Säkularisierungstheorie und entwirft damit eine plurale Weltdeutung, die integriert, was in wissenschaftlichen Analysen und Diskursen ansonsten häufig nebeneinander bzw. gegenüber steht. Das Entscheidende an Bergers *Paradigm for Religion in a Pluralist Age* ist die zweifache Doppelperspektive, in der das Verhältnis von Religion und Moderne bestimmt wird: durch die Konkurrenzen sowohl zwischen den verschiedenen religiösen Weltansichten als auch zwischen religiösen und säkularen Diskursen, die wiederum sowohl auf der Ebene des individuellen Bewusstseins als auch der Ebene der Gesellschaft ausgetragen werden. Der vorliegende Beitrag hat versucht, in gegenläufiger Richtung zum naturgemäß komplexitätsreduzierenden Paradigma dieses für den deutschen Kontext wieder zu entfalten und die „zwei Pluralismen“ und ihre Folgen im Blick auf zentrale Handlungsfelder anhand einiger empirischer Beobachtungen und Befunde zu konkretisieren und zu lokalisieren.

Es wurde deutlich, dass sich die Aushandlungsprozesse differenziert ausgestalten bzw. lokal deutlich variieren und das Management religiöser Pluralität nicht nur Politik und Religionsgemeinschaften betrifft, sondern weitere gesellschaftliche Teilbereiche wie insbesondere auch die Zivilgesellschaft umfasst. Notwendig wäre daher, die bisher dominierende Perspektive auf das nationale politische Management religiöser Pluralität durch nuancierte kleinräumigere Analysen und durch die Einbeziehung eines breiteren Spektrums an Akteuren zu erweitern, die sowohl von einem horizontalen Vergleich (z. B. zwischen Bundesländern oder Städten) als auch einer vertikalen Betrachtung der wechselseitigen Beziehungen zwischen lokaler, nationaler wie auch transnationaler Ebene (z. B. durch Mehrebenenanalysen) profitieren würden. Dadurch würden nicht nur Profile erkennbar, sondern würden auch Muster, Pfade und Sonderfälle herausgearbeitet und in ihren Einflussfaktoren bestimmbar. Von Bedeutung erscheint dabei insbesondere der Blick auf die institutionellen Kontexte, die durch Säkularisierung und religiöser Pluralisierung derzeit einen starken Wandel erfahren, in ihren Dynamiken und der beabsichtigten integrativen Wirkungen jedoch bisher kaum untersucht wurden.

Literatur

- Berger, P. L. (1994). *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag.
- Berger, P. L. (2014). *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston, Berlin: De Gruyter.
- Beyer, P. (2014). Global Migration, Religious Diversity and Dialogue. In: W. Weiße, W./ Amirpur, K./Körs, A./Vieregge, D. (Eds.). *Religions and Dialogue. International Approaches*. Münster et al.: Waxmann, 49–61.

- Bommes, M./Kolb, H. (2012). Germany. In: Joppke, C./Seidle, F. L. (Eds.). *Immigrant Integration in Federal Countries*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 113–133.
- Bukow, W.-D. (2016). Der Staatskirchenvertrag zwischen Hamburg und den Islamgemeinschaften aus Inklusionstheoretischer Perspektive – eine alternative Sichtweise. In: Behrens, M./Bukow, W.-D./Cudak, K./Strünck, C. (Hrsg.). *Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, 237–248.
- Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (2012). Drucksache 20/5830 vom 13.11.12.
- Council of Europe (2008): *White Paper on Intercultural Dialogue. "Living Together As Equals in Dignity"*. (Verfügbar unter: https://www.jugendpolitikineuropa.de/downloads/4-20-2465/whitepaper_coe.pdf Letzter Abruf: 20.06.2016).
- Deutsche Buddhistische Union (DBU) (2016). *Buddhismus an deutschen Schulen. Schwerpunkt: Hamburg & Berlin*. Manjughosha Edition CPI books GmbH.
- Deutsche Bundesregierung (2006). Drucksache Nr.16/2085 vom 29. Juni 2006, „Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland“. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Josef Philip Winkler u. a. und der Fraktion BÜNDNIS90/Die Grünen.
- Deutscher Bundestag (2012). Drucksache 17/9523. 17. Wahlperiode. 07. 05. 2012. Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Ulla Jelpke, Nicole Gohlke, Halina Wawzyniak und der Fraktion DIE LINKE. Drucksache 17/9350. Angriffe auf Moscheen in Deutschland.
- Doedens, F./Weiße, W. (Hrsg.). (1997). *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*. Münster u. a.: Waxmann.
- Foroutan, N./Canan, C./Schwarze, B./Beigang, S./Arnold, S./Kalkum, D. (2014). *Hamburg postmigrantisch. Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland*. Berlin.
- Grünberg, W./Slabaugh, D. L./Meister-Karanikas, R. (1994). *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z*. Hamburg: Dölling und Galitz.
- Haddad, L. (erscheint 2017). *Anerkennung und Widerstand – Lokale islamische Identitätspraxis in Hamburg*. Bielefeld: Transcript.
- Hafez, K. (2013). *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*. Bielefeld: Transcript.
- Hasse, E. S. (2015). Interview: Was wird aus den Hamburger Kirchen? In: Hamburger Abendblatt 12.06.2015.
- Haug, S./Müssig, S./Stichs, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Herausgeg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.
- Jacobs, U. K. (2016). Staatsverträge mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften – Chancen und Grenzen. In: *Kirche und Recht (KuR)*, 1, 1–13.
- Jödicke, A. (Ed.) (2013). *Religious Education Politics, the State, and Society*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Klinkhammer, G./Frese, H.-L./Satilmis, A./Seibert, T. (2011). *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland: Eine quantitative und qualitative Studie*. Bremen: Bremen University.

- Koch, M./Reinig, J. (2013). *Moscheen und Gebetsräume in Hamburg. Untersuchung der räumlichen Situation*. Hamburg.
- Koenig, M. (2009). How nation-states respond to religious diversity. In: P. Bramadat, P./Koenig, M. (Eds.). *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 293–322.
- Körs, A./Yendell, A. (2016). Interreligiöse Kontakte und Diversity Kompetenz in einer religiös pluralen Gesellschaft. In: Genkova, P./Ringelstein, T. (Hrsg.). *Handbuch Diversity Kompetenz. Band 2: Gegenstandsbereiche*. Wiesbaden: Springer. doi: 10.1007/978-3-658-08932-0_46-1.
- Körs, A. (2015a): Die Hamburger Staatsverträge mit Muslimen und Aleviten im Spiegel der Bevölkerungsmeinung. Zur Notwendigkeit gesellschaftlichen Dialogs. In: Dirim, İ./Gogolin, I./Knorr, D./Krüger-Potratz, M./Lengyel, D./Reich, H./Weiß, W. (Hrsg.). *Impulse für die Migrationsgesellschaft. Bildung, Politik und Religion*. Münster, New York: Waxmann, 209–224.
- Körs, A. (2015b). Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann. In: *Kunst und Kirche*, Heft 04/2015, 55–62.
- Körs, A. (erscheint 2017). Congregations in Germany: Mapping of Organization, Beliefs, Activities, and Relations – The Case Study of Hamburg. In: Stolz, J./Monnot, C. (Eds.). *Congregations in Europe*. Wiesbaden: VS.
- Liedhegener, A./Pickel, G. (2016). Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen. In: Dies. (Hrsg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*. Wiesbaden: Springer VS, 3–22.
- Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche (2007). *Rechtsverordnung über die Entwicklung, Umnutzung, Fremdnutzung und Veräußerung sowie den Abbruch von Kirchen*.
- Pew Research Center (2014). *Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region*. (Verfügbar unter: <http://www.pewforum.org/files/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>, Letzter Abruf: 20.06.2016).
- Pollack, D./Müller, O. (2013). *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Herausgeg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Pollack, D. (2014a). Grenzen der Toleranz: Deutschlands Plädoyer für die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften. In: Pollack, D./Müller, O./Rosta, G./Friedrichs, N./Yendell, A. (Hrsg.). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, 35–46.
- Pollack, D. (2014b). Das Verhältnis zu den Muslimen. In: Pollack, D./Müller, O./Rosta, G./Friedrichs, N./Yendell, A. (Hrsg.). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, 47–57.
- Pollack, D./Müller, O./Friedrichs, N./Rosta, G./Yendell, A. (2014). Möglichkeitsbedingungen und Grenzen der Toleranz: Einige abschließende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, 221–231.
- Rothgangel, M./Schröder, B. (2009). *Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten – Kontexte – Entwicklungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2016). *Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer*. Berlin.

- Schieder, R. (2013). Religious Education in Germany: Civilizing Religions in Public Schools. In: Jödicke, A. (Ed.). *Religious Education Politics, the State, and Society*. Würzburg: Ergon-Verlag, 85–101.
- Schleswig-Holsteinischer Landtag (2016). Plenarprotokoll 18/119. Freitag, 29. April 2016.
- Schmidt, J./Stichs, A. (2012). *Islamische Religionsbedienstete in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Sennett, R. (2012). *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven: Yale University Press.
- Spiegel 30.04.2013: Evangelischer Kirchentag in Hamburg: „Glauben, ohne den Verstand an der Garderobe abzugeben“. Interview mit Bischöfin Kirsten Fehrs anlässlich des 34. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Hamburg.
- Spielhaus, R./Herzog, M. (2015). *Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland*. Herausgeben von Dietmar Molthagen für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin: Druckerei Brandt.
- Spielhaus, R./Herzog, M. (2016). Religionspolitische Ansätze und Maßnahmen zur rechtlichen Anerkennung des Islams. In: *Kirche und Recht (KuR)*, 1, 14–36.
- Statistische Ämter des Bundes und der Länder (2014). *Zensus 2011 zum Berichtszeitpunkt 9. Mai 2011*. (Verfügbar unter: <https://ergebnisse.zensus2011.de>, Letzter Abruf: 31.07.2016).
- Statistisches Bundesamt (2011). *Statistisches Jahrbuch 2011 für die Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Vertovec, S. (2007). *New Complexities of Cohesion in Britain: Super-Diversity, Transnationalism and Civil-Integration*. London: Communities and Local Government Publications.
- Volksinitiative Gottesbezug. (Verfügbar unter: <http://gottesbezug.de>, Letzter Abruf: 31.07.2016).
- Weiß, W. (2016). *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg*. Münster, New York: Waxmann.
- Wissenschaftsrat (WR) (2010). *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Drs. 9678–10, Berlin 29.01.2010.
- Yendell, A. (2014). Warum die Bevölkerung Ostdeutschlands gegenüber Muslimen ablehnender eingestellt ist als die Bevölkerung Westdeutschlands. In: Pollack, D./Müller, O./Rosta, G./Friedrichs, N./Yendell, A. (Hrsg.). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS, 59–78.