

Anna Körs*

Migration aus religionssoziologischer Sicht im Spiegel interreligiöser Gemeindeforschung

<https://doi.org/10.1515/mdki-2022-0024>

Zusammenfassung: Der Beitrag begründet eine empirische interreligiöse Gemeindeforschung als ein wichtiges Desiderat religionssoziologischer Forschung. Dazu wird gezeigt, dass interreligiöse Kontakte ein relevantes Phänomen in einer zunehmend migrationsgeprägten, religiös pluralen Gemeindeforschung sind. Diese ergeben sich jedoch nicht automatisch, sondern werden von der Position im religiösen Feld sowie der Integration der Gemeinde in die Gesellschaft beeinflusst und sind zu entwickeln und zu gestalten, wozu es weiterer Kenntnisse bedarf.

Abstract: The article provides a justification for empirical interreligious community research as an important desideratum of the sociology of religion. It shows that interreligious contacts are a relevant phenomenon in a religiously plural community landscape that is increasingly characterized by migration. These contacts do not arise automatically, but rather are influenced by the position in the religious field and the integration of the community in society and ought to be developed and shaped, for which further knowledge is required.

1 Einleitung

Mit den Migrationsprozessen der letzten Jahrzehnte, die sich im Zuge der Flüchtlingsbewegungen weiter verstärken werden, sind zunehmend auch Menschen mit Religionszugehörigkeit jenseits der beiden christlichen Großkirchen in Deutschland ansässig geworden. Viele von ihnen organisieren sich in lokalen Zusammenschlüssen, die zwar unterschiedliche Formen annehmen, sich aber genauso wie kirchliche Gemeinden durch die gemeinsame regelmäßige Religionspraxis an einem dafür vorgesehenen Ort definieren und sich damit als Gemeinden verstehen lassen. Dies korrespondiert mit einem weiten Begriff von Gemeinden als „places where ordinary people gather [...]“

If congregations do nothing else, they provide a way for people to worship.“¹

In der Forschung wurden Gemeinden hingegen lange Zeit vernachlässigt und rücken in der deutschen Religionssoziologie nach einer jahrzehntelangen Phase der Abkehr und beinahe Abstinenz von der institutionellen Religion erst seit einigen Jahren – auch angesichts der Migrationsbewegungen – (wieder) ins Blickfeld der empirischen Gemeindeforschung.² So war die Kirchengemeindeforschung der Nachkriegszeit bis Mitte der 1960er Jahre mehr als nur ein Themenbereich der Religionssoziologie, sondern „Religionssoziologie war in dieser Periode im Wesentlichen Kirchensoziologie“³ und die „Soziologie der Kirchengemeinde“ eine ihrer beiden Hauptforschungsrichtungen.⁴ Dies änderte sich unter anderem mit der Kritik von Thomas Luckmann und seiner berühmt gewordenen Sammelrezension, in der er die „geradezu radikale Verengung“⁵ des kirchensoziologischen Ansatzes kritisierte und die Abkehr von der empirisch verengten Kirchensoziologie zugunsten einer breiter gefassten und theoretisch verankerten Religionssoziologie forderte. Dies führte zu einer Zäsur in der deutschsprachigen Religionssoziologie,⁶ die sich in der Folge entweder in Makroperspektive mit den großen Trends religiöser Entwicklung oder in Mikroperspektive mit der individuellen Religiosität befasste.

¹ Nancy T. Ammerman, „Congregations. Local, Social, and Religious“, in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, hg. von Peter B. Clarke (New York: Oxford University Press, 2009), 562–580, hier 564 f.

² Siehe hierzu Anna Körs, „Empirische Gemeindeforschung. Stand und Perspektiven“, in *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack u. a. (Wiesbaden: Springer VS, 2018), 631–655.

³ Detlef Pollack, „Religionssoziologie in Deutschland seit 1945“, Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 6, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2014, 3, https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprints/crm_working_paper_6_pollack.pdf.

⁴ Martin Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 62.

⁵ Thomas Luckmann, „Neuere Schriften zur Religionssoziologie“, *KZfSS* 12 (1960), 315–326, hier 315.

⁶ Andreas Feige, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990), 109.

*Kontakt: Anna Körs, E-Mail: anna.koers@uni-hamburg.de

Die Mesoebene der sozialen Formen von Religion einschließlich der Gemeinden blieb dagegen lange Zeit unberücksichtigt. Dies steht nicht nur im Widerspruch zu ihrer zahlenmäßigen Stärke – mit rund 13.000 evangelischen, 10.000 katholischen und einer kaum überschaubaren Zahl von Gemeinden der vielen verschiedenen christlichen Konfessionen sowie etwa 130 jüdischen, mehr als 2.200 muslimischen und 100 alevitischen, mehreren hundert buddhistischen und hinduistischen, etwa 30 Sikh- und einigen hundert Bahá'í-Gemeinden in ganz Deutschland –, sondern auch zu den hohen Erwartungen, die gerade im Zuge der zunehmenden religiösen Pluralisierung an sie gerichtet werden. So groß die Unterschiede zwischen ihnen hinsichtlich Glaube, Organisation, Aktivitäten etc. auch sein mögen, gemeinsam ist ihnen, dass sich Menschen an lokalen Orten versammeln, um gemeinsam ihre Religion auszuüben, sie mithin Orte gelebter Religion sind und zugleich – so die These des Beitrags – auch ein Potenzial zur interreligiösen Praxis und sozialen Aneignung religiöser Pluralität bilden.

Der Beitrag widmet sich dazu der Frage, wie Religionsgemeinschaften und ihre Gemeinden auf ein zunehmend migrationsgeprägtes, plurales Umfeld reagieren, bzw. fragt konkret: Inwieweit gehen sie interreligiöse Kontakte ein, welche Unterschiede gibt es zwischen den Gemeinden der religiös und migrantisch unterschiedlich geprägten Gemeinden und wodurch wird ihre interreligiöse Praxis befördert oder gehemmt? Hierzu werden ausgewählte Ergebnisse einer repräsentativen Gemeindestudie aus Hamburg vorgestellt, die lokal begrenzt und daher exemplarisch bleibt, sich gleichwohl dazu eignet, die hier vorgeschlagene Richtung einer vergleichenden und auf das interreligiöse Gemeindehandeln gerichteten empirischen Gemeindeforschung zu veranschaulichen. Zugrunde liegt eine telefonische Befragung der Gemeindeleitungen von 350 aus insgesamt 547 ausfindig gemachten Gemeinden – aus dem Spektrum Christentum, Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus, Bahaismus – in der Stadt Hamburg, die im Rahmen des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung von 2013 bis 2018 geförderten Forschungsprojektes „Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“ durchgeführt wurde.⁷

⁷ Siehe ausführlich Anna Körs, „How Religious Communities Respond to Religious Diversity. From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts and Networks“, in *Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education*, hg. von Julia Ipgrave u. a. (Münster: Waxmann, 2018), 23–54.

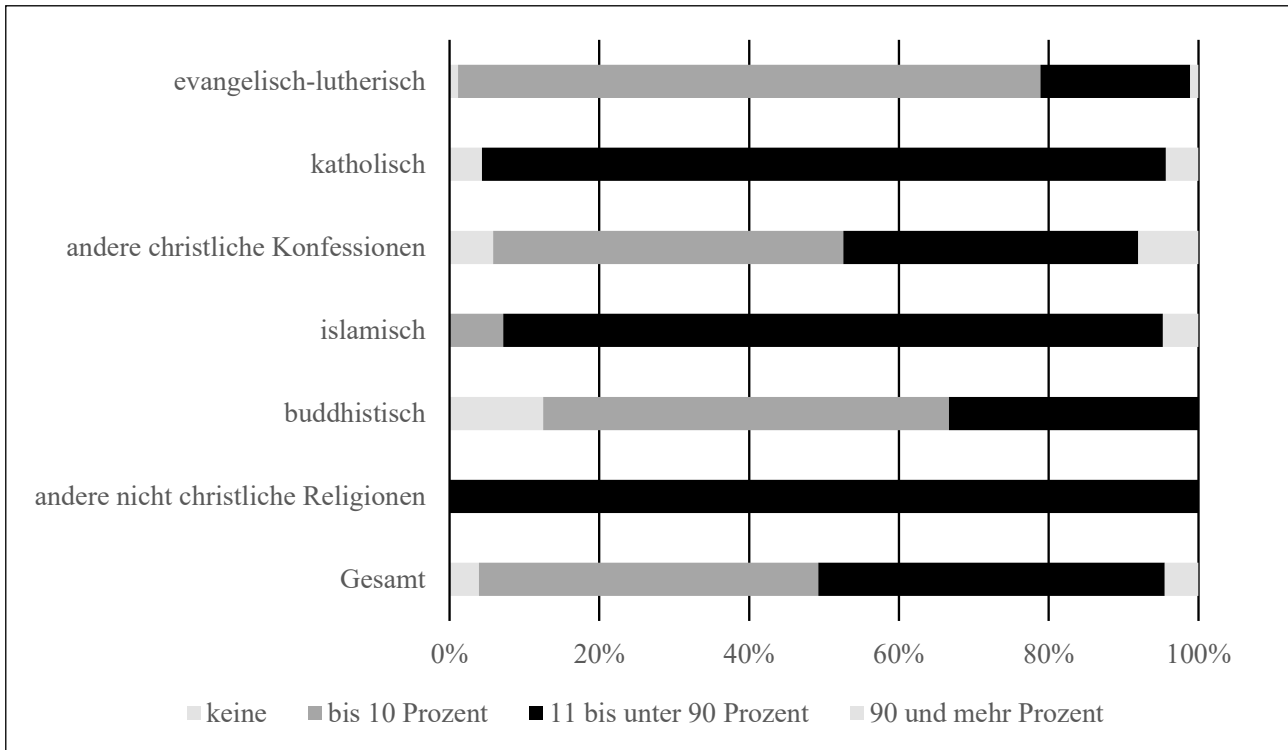
2 Ergebnisse einer empirischen Gemeindestudie

2.1 Gemeinden als Orte interreligiöser Praxis in der postmigrantischen Gesellschaft

Von den 350 befragten Gemeinden ist der Großteil von 266 Gemeinden christlich, davon gut 100 evangelisch-lutherisch und 23 katholisch. Die weiteren 143 – also etwas mehr als die Hälfte – verteilen sich auf die vielen weiteren Konfessionen im christlichen Spektrum. Befragt wurden außerdem 43 islamische, 25 buddhistische sowie weitere Gemeinden „anderer nichtchristlicher Religionen“ – zwei jüdische, drei Hindu-, eine Sikh-, sieben Bahá'í-, drei alevitische Gemeinden –, die für die Analyse zusammengefasst wurden. Schaut man sich die Migrationsanteile innerhalb der Gemeinden an, wird deutlich, dass die Gemeinden zwar in sehr unterschiedlichem Maße, aber über die Konfessionen und Religionen hinweg durch wesentliche Migrationsanteile geprägt sind.

Nur ein geringer Anteil – maximal 13 Prozent unter den buddhistischen Gemeinden – gibt an, dass ihre Gemeinde überhaupt nicht migrantisch geprägt ist. Umgekehrt gibt ebenso nur ein geringer Anteil der Gemeinden – maximal 8 Prozent unter den anderen christlichen Konfessionen – einen Migrationsanteil von über 90 Prozent an. Während damit nur ein geringer Anteil entweder gar nicht oder hochgradig migrantisch geprägt ist und weitere 45 Prozent einen Migrationsanteil von bis zu 10 Prozent angeben und damit ebenso eher homogen strukturiert sind, geben 46 Prozent der Gemeinden einen Migrationsanteil zwischen 11 und 90 Prozent an und sind damit teilweise migrantisch geprägt und eher heterogen strukturiert (Abb. 1). Dies ist eine recht große Spannweite und es gibt erwartungsgemäß erhebliche Unterschiede,⁸ aber deutlich wird bereits an dieser groben Einteilung, dass der Blick allein auf religiöse Migrationsgemeinden (oder auch Migrationskirchen, Diasporagemeinden), die ausschließlich oder hochgradig migrantisch geprägt sind, nur einen Ausschnitt der Gemeindeforschung fokussiert, in dem die migrations-

⁸ So liegt der Migrationsanteil in den evangelisch-lutherischen Gemeinden durchschnittlich bei 10 Prozent, in buddhistischen bei 13 Prozent, in anderen christlichen bei 27 Prozent, in katholischen bei 44 Prozent, in islamischen bei 48 Prozent und in anderen nichtchristlichen Gemeinden bei 56 Prozent.



Frage: „Wieviel Prozent der Menschen in Ihrer Gemeinde sind nicht in Deutschland geboren?“

Abb. 1: Migrationsanteile der Gemeinden nach Religionen

geprägte Pluralisierung sicher am deutlichsten erkennbar wird. Außer Acht bleibt dabei jedoch, dass Migrationsprozesse nicht nur zur Gründung und Zunahme solcher Migrationsgemeinden führen, sondern auch zu Veränderungen und einer stärkeren Durchmischung und Heterogenität innerhalb bestehender Gemeinden, die in unterschiedlichem Maße, aber tendenziell zunehmend, ebenso von Migration geprägt sind.

Neben dieser zunehmenden inneren Heterogenisierung sind Gemeinden unabhängig von der eigenen migrantischen Prägung zudem mit einer äußeren Heterogenität konfrontiert. So macht ein Blick auf ihre sozialräumliche Verteilung im Stadtgebiet deutlich, dass sich in einem Großteil der Stadtteile inzwischen Gemeinden nicht mehr nur einer Religion, sondern mehrerer verschiedener Religionen befinden und monoreligiöse Strukturen sich zunehmend pluralisieren. Dazu zeigt die Karte (Abb. 2) die Hamburger Stadtteile nach dem Grad ihrer religiösen Pluralität, basierend auf den 547 identifizierten Gemeinden. Während die hellblau eingefärbten Stadtteile monoreligiös sind, d. h. die dort ansässigen Gemeinden gehören alle derselben Religion an, in der Regel dem Christentum, sind die blauen und dunkelblauen Stadtteile vielfältig und entweder bi-, pluri- oder multireligiös, d. h. die hier ansässigen Gemeinden

gehören zwei, drei oder vier verschiedenen Religionen an. Je dunkler die Farbe des Stadtteiles, desto mehr Religionen sind dort durch Gemeinden vertreten.⁹ Auch wenn die einzelne Gemeinde selbst nicht oder nur wenig migrationsgeprägt sein mag, ist sie somit – zumindest im städtischen Nahbereich – von einem migrationsgeprägten pluralen Umfeld und einer äußeren Heterogenität umgeben.

⁹ In den weiß gekennzeichneten Stadtteilen wurden keine Gemeinden gefunden, entweder weil es sich um Ufer- oder sonstige unbewohnte Gebiete handelt oder weil ehemalige Gemeinden fusioniert sind. Dennoch kann in diesen Gebieten religiöses Leben stattfinden, wie etwa im „Ökumenischen Forum“, einem Zusammenschluss von siebzehn verschiedenen christlichen Kirchen in dem neuen, aufstrebenden Stadtteil HafenCity.

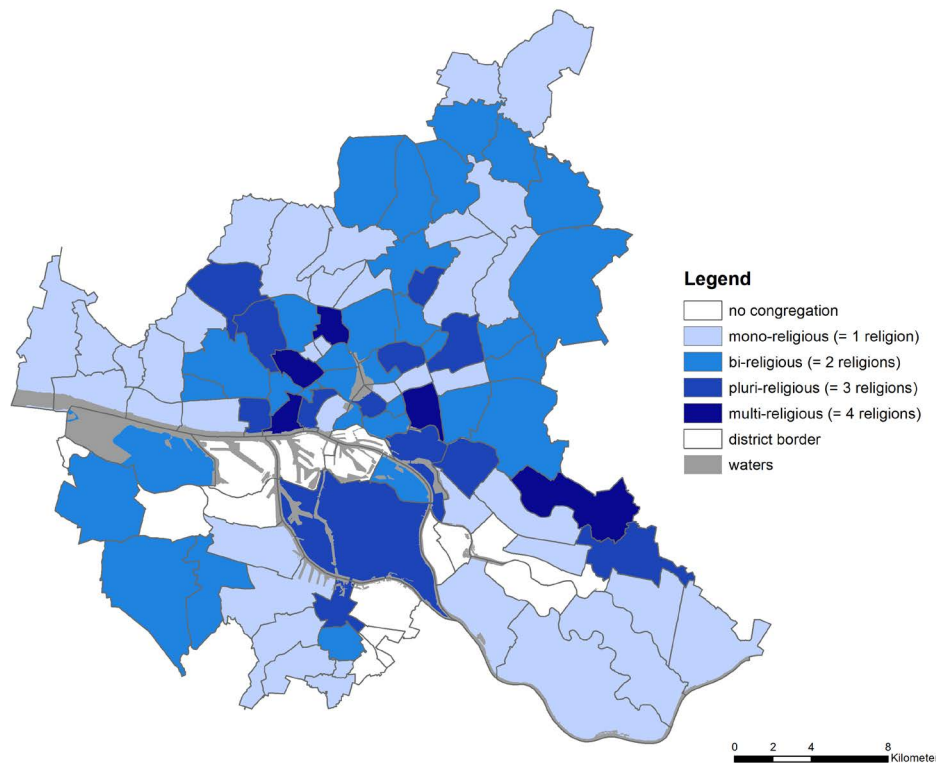


Abb. 2: Pluralität der Gemeinden auf Stadtteilebene¹⁰

2.2 Verbreitung interreligiöser Beziehungen

Von den befragten Gemeinden geben 46 Prozent an, über interreligiöse Kontakte zu verfügen, während 54 Prozent, und damit die knappe Mehrheit, über keine interreligiösen Kontakte verfügt. Wenn interreligiöse Kontakte vorhanden sind, bestehen diese meistens zu Gemeinden einer anderen Religion (25%), während nur 12 bzw. 10 Prozent Kontakte zu Gemeinden aus zwei bzw. drei und mehr anderen Religionen unterhalten (Abb. 3). Mit den bestehenden interreligiösen Kontakten wird somit größtenteils die Grenze zu einer einzigen anderen Religion überschritten, während nur ein geringer Anteil der Gemeinden multireligiös aktiv ist.

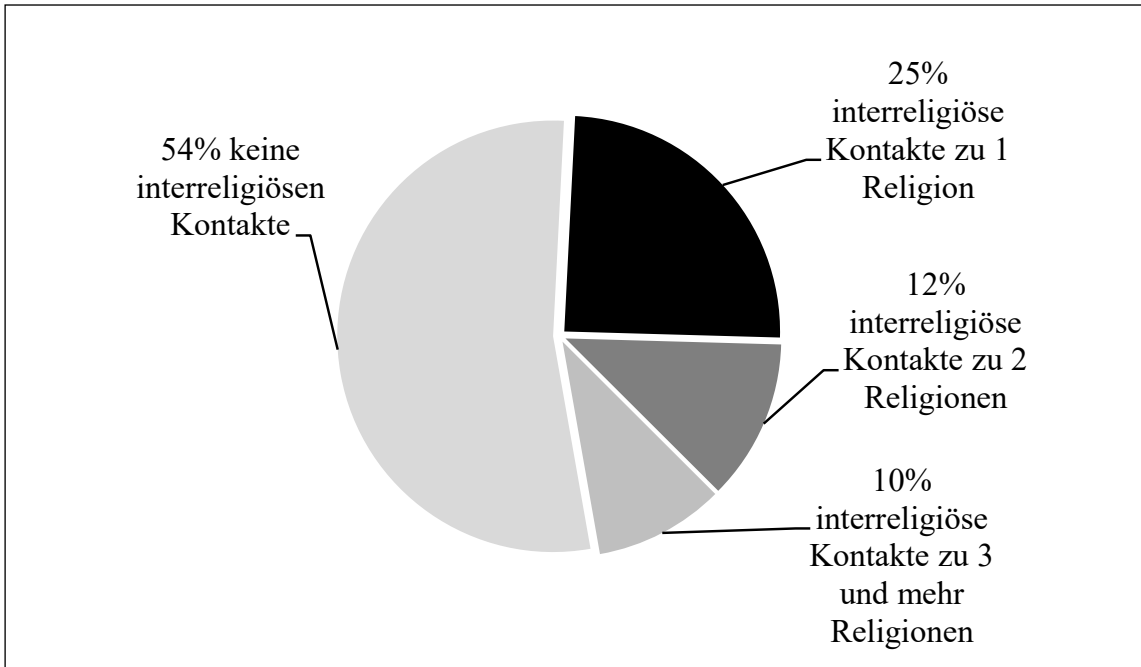
Auch wenn interreligiöse Kontakte damit zwar durchaus verbreitet sind, sind sie, auch angesichts der starken öffentlichen Präsenz des „interreligiösen Dialogs“ auf der Repräsentantenebene, mit Blick auf ihren Verbreitungsgrad auf der Gemeindeebene offenbar zu relativieren. Dies gilt auch im Vergleich zu den bestehenden *intrareligiösen*

Kontakten zwischen Gemeinden derselben Religion. So geben 95 Prozent der Gemeinden intrareligiöse Kontakte zu Gemeinden *derselben* Glaubensrichtung an (z. B. sunnitische Gemeinden untereinander) und 75 Prozent zu Gemeinden *anderer* Glaubensrichtungen (z. B. evangelisch-lutherische mit katholischen Gemeinden). Die Interaktionen im religiösen Feld scheinen sich somit nach dem Prinzip der Ähnlichkeit zu organisieren, wobei nicht nur ähnliche Glaubensvorstellungen, sondern auch zum Beispiel ähnliche institutionelle Einbindungen den intrareligiösen Kontakt befördern können. Interreligiöse Beziehungen stellen sich hingegen selbst in einer Stadt wie Hamburg, die hochgradig religiös plural geprägt ist und sich selbst als „Hauptstadt des interreligiösen Dialogs“ versteht, nicht als bloße Folge religiöser Pluralität ein, so dass die Frage bleibt, welche Faktoren förderlich bzw. hinderlich wirken.

2.3 Interreligiöse Beziehungen und Religionszugehörigkeit

Als ein wesentlicher Einflussfaktor gilt dabei die Religionszugehörigkeit. So zeigen verschiedene Studien, dass 39 bzw. 23 Prozent der evangelischen Kirchengemeinden

¹⁰ Anna Körs, „Congregations, Diversity and Interreligious Relations“, in *Religious Diversity and Interreligious Dialogue*, hg. von Anna Körs, Wolfram Weiß und Jean-Paul Willaime (Cham: Springer, 2020), 153–173, hier 158.



Frage: „Hatte Ihre Gemeinde in den letzten zwölf Monaten Kontakt zu christlichen/alevitischen/islamischen/jüdischen/buddhistischen/hinduistischen/Sikh-/Bahá'í-Gemeinden in Hamburg?“

Abb. 3: Verbreitung interreligiöser Kontakte

interreligiöse Kontakte zu muslimischen bzw. jüdischen Gemeinden unterhalten,¹¹ hingegen mehr als drei Viertel der islamischen Gemeinden in Deutschland (77 %) mit Kirchen oder anderen Glaubensgemeinschaften kooperieren,¹² wengleich institutionalisierte Kooperationsformen laut einer Studie zu islamischen Gemeinden in Schweden deutlich seltener vorhanden sind (34 %).¹³ Auch für die Gemeindeforschung in den USA zeigt sich tendenziell Ähnliches: „Clearly, congregations outside the Christian tradition have carried the major responsibility for maintaining communication across religious lines“,¹⁴ was zwar auch an ihren statistisch besseren Chancen für den Kontakt mit Gemeinden der Mehrheitsreligion liege, aber

auch strategisch und durch die gesellschaftlichen Erwartungen an sie begründet sei.¹⁵

Die vorliegende Studie stimmt hiermit insofern überein, als die stärker migrantisch geprägten islamischen Gemeinden und auch die Gemeinden anderer nichtchristlicher Religionen deutlich häufiger interreligiöse Kontakte haben als christliche Gemeinden. Dies trifft dabei nicht für die buddhistischen Gemeinden zu, die vergleichsweise deutlich weniger in interreligiöse Beziehungen involviert sind. Am wenigsten interreligiös aktiv sind schließlich die Gemeinden christlicher Konfessionen jenseits der beiden großen Kirchen, so dass auch innerhalb des christlichen Spektrums erhebliche Unterschiede bestehen. Interreligiöse Beziehungen gehen somit nicht allein aus der Minderheitensituation hervor, sondern scheinen wesentlich durch die gesellschaftliche Position der Religionsgemeinschaft beeinflusst zu sein. Gerade für islamische Gemeinden, die angesichts ihres *zugeschriebenen* Konfliktpotenzials in den *Bedrohungswahrnehmungen* der Bevölkerung ganz oben stehen¹⁶ und an die sich

¹¹ Hilke Rebenstorf, Petra Ahrens und Gerhard Wegner, *Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer*, hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (Leipzig: EVA, 2015), 62.

¹² Dirk Halm u. a., *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Forschungsbericht 13 (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2012), 113.

¹³ Klas Borell und Arne Gerdner, „Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State. A Nationally Representative Survey from Sweden“, *RRelRes* 55,4 (2013), 557–571, hier 564.

¹⁴ Nancy T. Ammerman, *Pillars of Faith. American Congregations and Their Partners* (Berkeley: University of California Press, 2005), 130.

¹⁵ Ammerman, *Pillars of Faith* (s. Anm. 14), 111.

¹⁶ Gert Pickel, „Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion“, in *Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine*

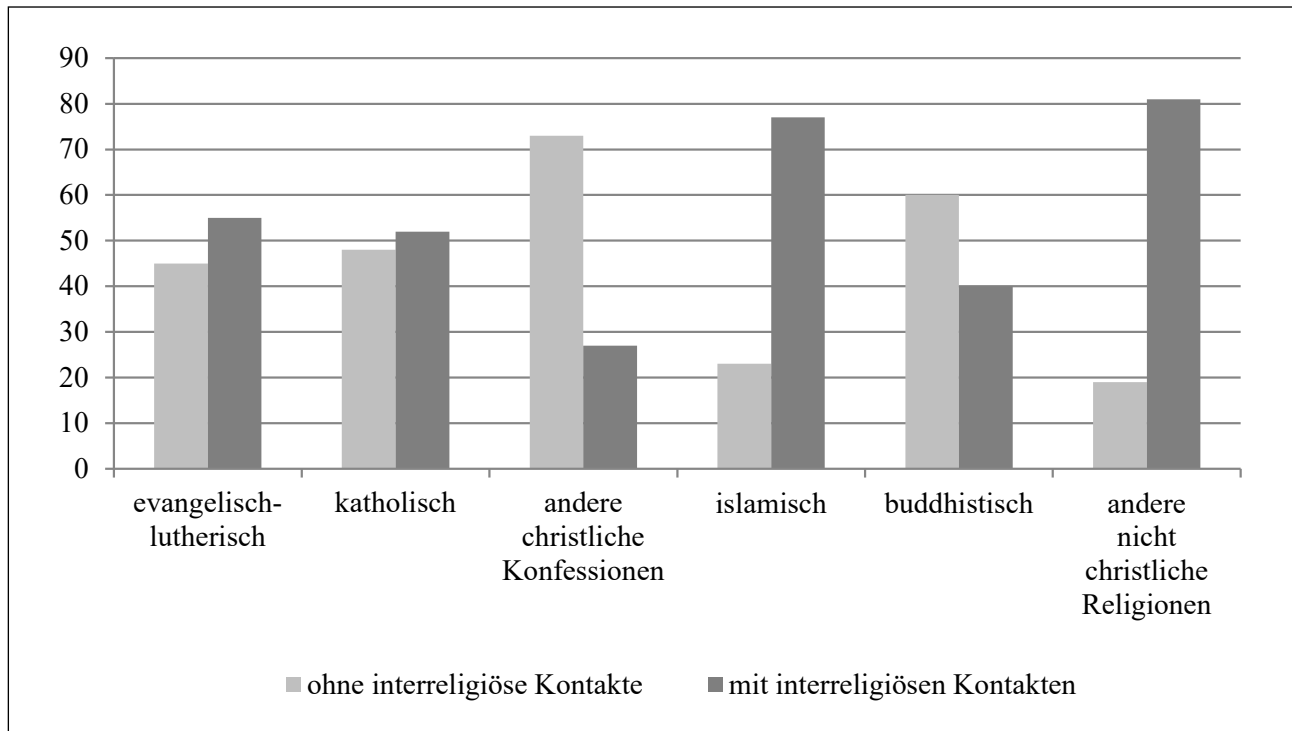


Abb. 4: Verbreitung interreligiöser Kontakte nach Religionen (in Prozent)

daher auch entsprechend hohe gesellschaftlich-normative Erwartungen richten, könnten die eigene Integration und Legitimität wichtige Motivationen für interreligiöse Kontakte sein, womit sich eine Deutung interreligiöser Kontakte als Integrationsleistung nahelegt.

2.4 Interreligiöse Beziehungen und religiöse Einstellungen

Weiter ist davon auszugehen, dass interreligiöse Beziehungen auch von religiösen Einstellungen wie insbesondere der Haltung gegenüber religiöser Pluralität beeinflusst werden, wofür häufig der Wahrheitsanspruch als Indikator verwendet wird. So zeigt eine Gemeindestudie aus den USA, dass theologisch konservative Gemeinden mit exklusivistischen Haltungen nur bedingt Interaktionen mit andersreligiösen Gemeinden zeigen,¹⁷ und Studien auf individueller Ebene belegen ebenso, dass theologischer

Exklusivismus Kontakte mit Nichtgruppenmitgliedern reduziert.¹⁸ Auch für Deutschland und andere europäische Länder wurde ein hochsignifikanter Zusammenhang zwischen religiösem Dogmatismus mit dem Fürwahrhalten nur einer Religion und der ablehnenden Haltung gegenüber Muslimen festgestellt.¹⁹ Der Zusammenhang zwischen einer exklusivistischen Einstellung und dem Vermeiden von interreligiösen Beziehungen scheint somit stabil.

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie, in der ebenso nach dem Wahrheitsverständnis gefragt wurde (Abb. 5), bestätigen dies insofern, als diejenigen mit einer exklusivistischen Haltung vergleichsweise weniger interreligiöse Beziehungen eingehen (33 %) als diejenigen mit einer inklusivistischen (44 %), pluralistischen (55 %) oder dialogischen Haltung (49 %). Zwar ergibt sich bei

dialogische Theologie, hg. von Katajun Amirpur und Wolfram Weißbe (Münster: Waxmann, 2015), 19–55, hier 26–42.

¹⁷ Christopher P. Scheitle, „The Social and Symbolic Boundaries of Religious Groups. An Analysis of Congregational Website Links“, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1 (2005), Article 6, 18, https://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=6.

¹⁸ Stephen M. Merino, „Religious Diversity in a ‚Christian Nation‘. The Effects of Theological Exclusivity and Interreligious Contact on the Acceptance of Religious Diversity“, *JSSR* 49,2 (2010), 231–246, hier 239; Buster G. Smith, „Attitudes towards Religious Pluralism. Measurements and Consequences“, *SocComp* 54,2 (2007), 333–353, hier 349.

¹⁹ Detlef Pollack, „Das Verhältnis zu den Muslimen“, in *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, hg. von Detlef Pollack u. a. (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 47–57, hier 49 ff.

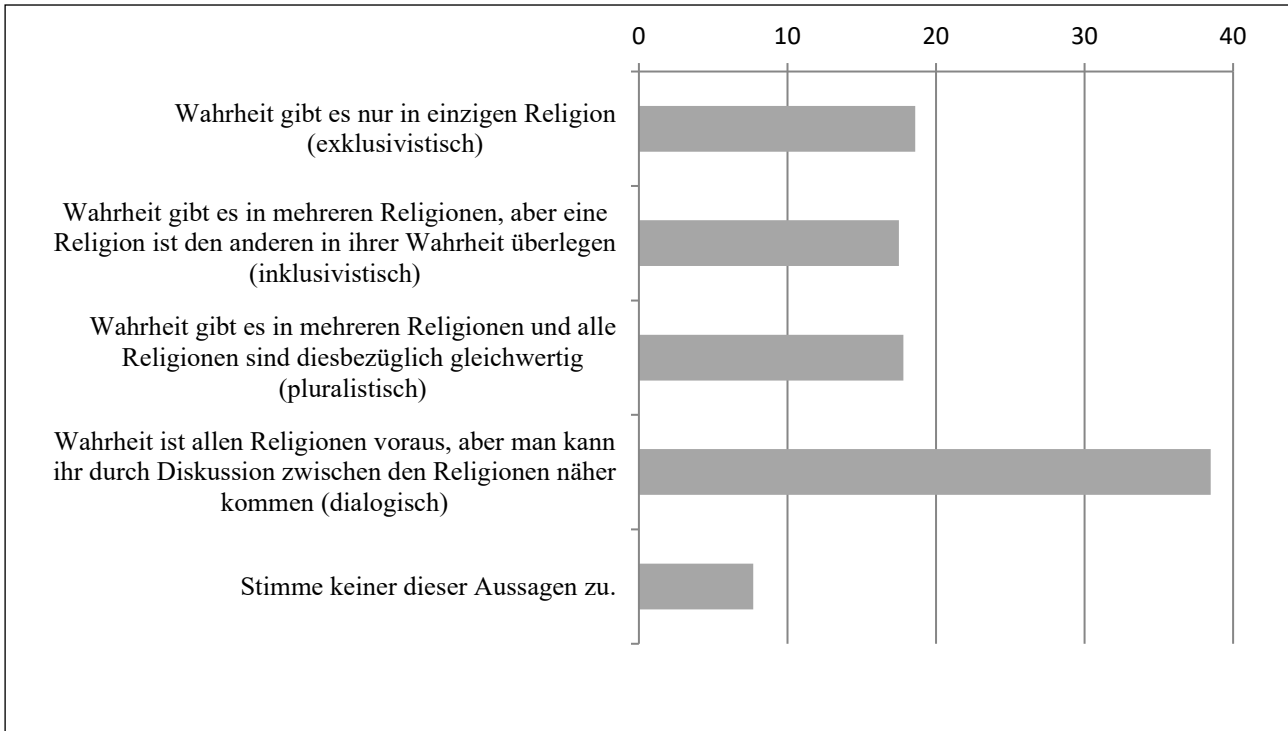


Abb. 5: Wahrheitsverständnis (in Prozent)

einer Differenzierung zwischen einer exklusivistischen und einer nichtexklusivistischen Haltung ein statistisch signifikanter Zusammenhang zwischen dem Wahrheitsanspruch und interreligiösen Beziehungen. Dieser fällt jedoch schwach aus, und es verfügen immerhin ein Drittel derjenigen mit einer exklusivistischen Haltung über interreligiöse Kontakte. Einen Erklärungsansatz hierfür bietet Kate McCarthy, die in ihrer Studie *Interfaith Encounters in America* ebenso „important countercurrents in this pattern“ findet und zeigt, dass es Gründe gibt (wie das Erreichen bestimmter sozialer Ziele und den Aufbau von gesellschaftlichen Beziehungen), die auch exklusivistisch eingestellte Gruppen dazu motivieren können, sich an interreligiösen Beziehungen zu beteiligen oder diese sogar zu initiieren.²⁰

2.5 Interreligiöse Beziehungen und gesellschaftliche Kontakte

Dies scheint insofern plausibel, auch für die vorliegende Studie, als ein hochsignifikanter positiver Zusammenhang zwischen interreligiösen Kontakten und Kontakten zur

säkularen Umwelt besteht: Je mehr die Gemeinden über gesellschaftliche Kontakte verfügen, desto eher sind sie auch an interreligiösen Kontakten und Netzwerken beteiligt. Im Durchschnitt sind die Gemeinden mit fünfeinhalb der zehn abgefragten Einrichtungen aus Politik, Kultur, Soziales, Bildung, Wirtschaft, Verwaltung und Freizeit in Kontakt. Dabei ist für rund die Hälfte der Gemeinden (49 %) mit Kontakten zu sechs und mehr verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren ein relativ hoher Grad der Vernetzung festzustellen, während ein weiteres Viertel (24 %) mit Kontakten zu drei bis fünf verschiedenen Einrichtungen einen mittleren Grad der Vernetzung aufweist. Das letzte gute Viertel ist mit Kontakten zu ein oder zwei Einrichtungen eher wenig gesellschaftlich eingebunden (19 %) oder sogar ohne Kontakte (8 %) und gesellschaftlich isoliert.

Bemerkenswert ist mit Blick auf die gesellschaftlichen Kontakte nach Religionen (Abb. 6), dass die islamischen Gemeinden gesellschaftlich fast genauso gut eingebunden sind wie die der beiden großen christlichen Kirchen und die Trennlinie „gesellschaftlicher Integration“ somit zwischen diesen einerseits und andererseits den Gemeinden aus dem Spektrum der unterschiedlichen christlichen Konfessionen sowie den Gemeinden außerchristlicher Religionen mit weitaus weniger gesellschaftlichen Kontakten verläuft. Die Gemeinden sind somit in ihrem inter-

²⁰ Kate McCarthy, *Interfaith Encounters in America* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2007), 199.

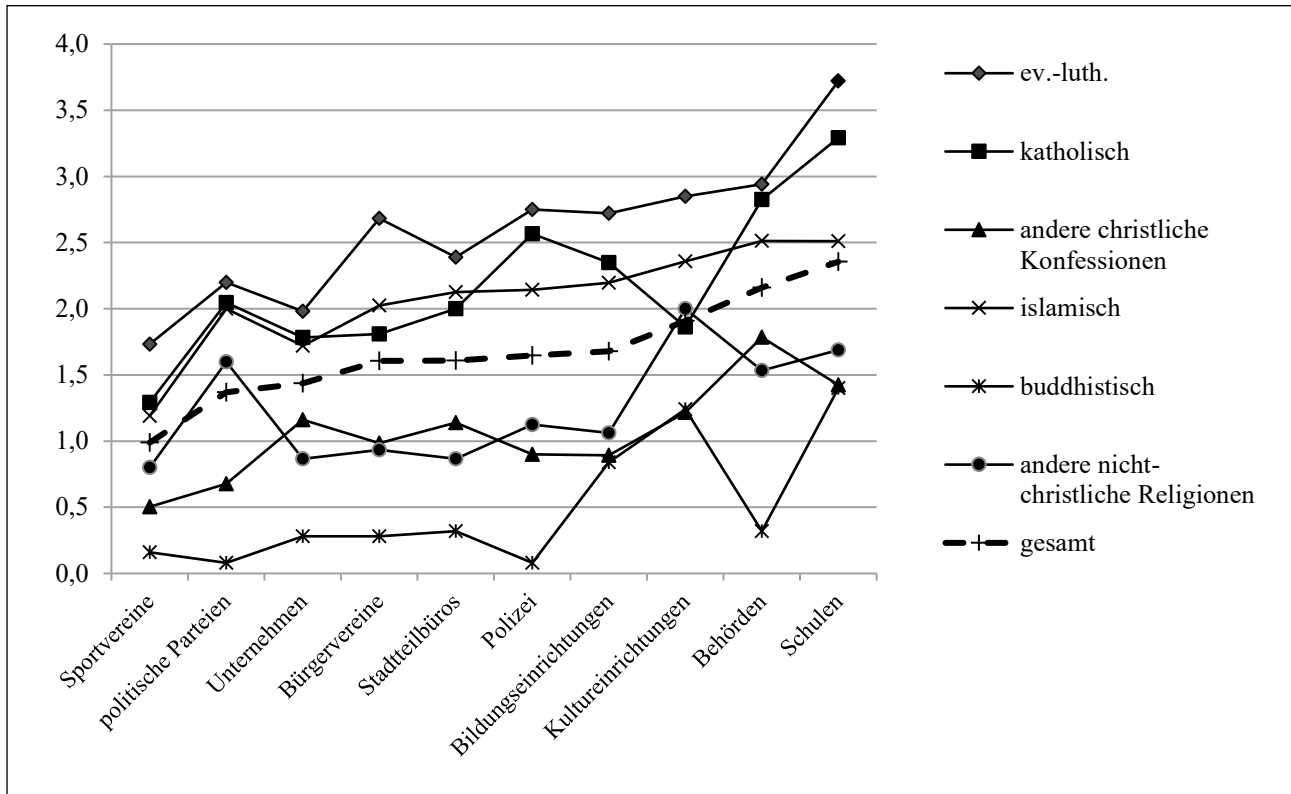


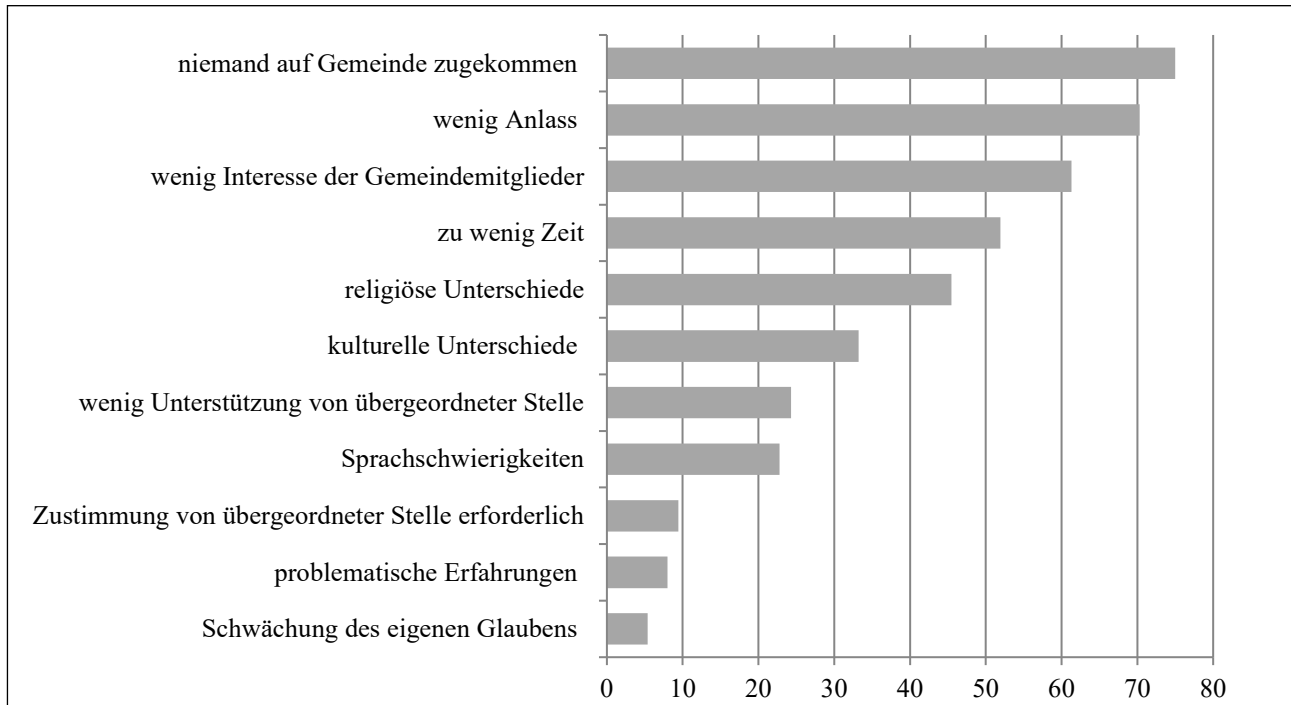
Abb. 6: Gesellschaftliche Kontakte nach Religionen

religiösen Handeln durch die eigene Position im religiösen Feld und ihre gesellschaftliche Integration beeinflusst, die religiöse Einstellungen überlagern können.

2.6 Hindernisse interreligiöser Kontakte zwischen Gemeinden

Fragt man nun umgekehrt danach, welche Hindernisse oder Schwierigkeiten bei interreligiösen Kontakten bestehen oder diese verhindern, ist zunächst festzustellen, dass – aus dem Spektrum der abgefragten Aspekte wie Ressourcen, institutionelle Einbindung, Motivation, religiöse Einstellungen, Erfahrungen sowie Gelegenheiten (Abb. 7) – kaum „problematische Erfahrungen mit Gemeinden aus anderen Religionen“ die Gemeinden von interreligiösen Kontakten abhalten. Während sich dies für die Gemeinden ohne interreligiöse Kontakte logisch ergibt, gilt es nahezu gleichermaßen auch für diejenigen, die über interreligiöse Kontakte verfügen. Dies ist wichtig zu sehen, deutet es doch darauf hin, dass es kaum die Kontakte selbst sind, die als problematisch erachtet werden, sondern die Gründe für die moderate Verbreitung und Bewertung der interreligiösen Kontakte eher woanders liegen.

Ebenso kaum eine Rolle spielen die institutionelle Einbindung der Gemeinden und eine „fehlende Zustimmung“ oder „wenig Unterstützung der übergeordneten Stelle“. Dies gilt auch für „Sprachschwierigkeiten“, was generell auf eine gute Integration hindeutet, wohingegen „wenig Zeit“ wesentlich häufiger eine Schwierigkeit darstellt. Auch die Befürchtung, dass der „eigene Glaube durch den Kontakt mit Gemeinden anderer Religionen geschwächt werden kann“, wird als kaum zutreffend erachtet. Deutlich eher wird die Auffassung vertreten, dass „kulturelle Unterschiede“ interreligiöse Kontakte erschweren, und mehr noch, dass „die religiösen Ansichten von Gemeinden so weit auseinander liegen, dass der Kontakt grundsätzlich schwierig ist“. Zudem wird von vielen Gemeinden als zutreffend erachtet, dass „die Gemeindemitglieder ein eher geringes Interesse“ an interreligiösen Kontakten haben. Am größten ist die Zustimmung der Gemeinden jedoch bei den Aussagen, dass „bisher kaum Gemeinden aus anderen Religionen auf die eigene Gemeinde zugekommen“ sind und es „bisher wenig Anlass für die eigene Gemeinde gab, den Kontakt zu Gemeinden aus anderen Religionen zu suchen“. Dies gilt verstärkt für die Gemeinden ohne interreligiöse Kontakte, wird aber auch von den Gemeinden mit interreligiösen Kontakten häufig als



Frage: „Bitte sagen Sie mir jeweils, inwieweit die Aussage für Ihre Gemeinde zutrifft?“ (4er-Skala: trifft voll und ganz zu – trifft etwas zu – trifft eher nicht zu – trifft gar nicht zu; Anteil derjenigen, für die die Aussage voll und ganz bzw. etwas zutrifft, in Prozent)

Abb. 7: Einschätzung von Barrieren für interreligiöse Kontakte

zutreffend angegeben. Demnach sind es – noch vor den religiösen Differenzen, fehlenden Zeitressourcen und dem eher geringen Interesse der Gemeindeglieder – vor allem fehlende Anlässe innerhalb der Gemeinden selbst und eine geringe Nachfrage von außerhalb in ihrem sozialen Umfeld, die die Verbreitung von interreligiösen Kontakten hemmen.

Das Engagement von Gemeinden in interreligiösen Kontakten ist damit nicht nur eine Frage der Ressourcen (des Könnens) und der Motivation und Inhalte (des Wollens), sondern auch eine Frage der Gelegenheiten (des Beteiligtwerdens). Gerade dieser letztgenannte Aspekt verdient besondere Aufmerksamkeit, nicht nur weil er von den Gemeinden am häufigsten als Schwierigkeit genannt wird, sondern weil er auch einen signifikanten Einfluss auf das interreligiöse Kontaktverhalten hat und zudem von außen beeinflussbar ist. So könnten durch soziale Gelegenheiten und die gezielte Ansprache von Gemeinden interreligiöse Kontakte positiv beeinflusst werden und auf diese Weise vor allem ein Teil derjenigen Gemeinden angesprochen werden, die bisher nicht beteiligt waren. Gleichwohl können Gelegenheitsstrukturen nur ein Baustein sein, und es ist insbesondere den beiden anderen relevanten Gründen – den religiösen Unterschieden und dem geringen Gemeindeinteresse – weiter nachzugehen.

3 Fazit

Ausgehend von einer vor allem migrationsbedingten zunehmenden Pluralisierung des religiösen Feldes und eines wachsenden Bedarfs an interreligiöser Verständigung begründet der Beitrag eine Perspektive auf religiöse Gemeinden als Orte interreligiöser Praxis mit potenzieller gesellschaftlicher Brückenfunktion. Anhand einer lokalen repräsentativen Gemeindestudie und ausgewählter empirischer Befunde wird deutlich, dass interreligiöse Beziehungen zwischen Gemeinden sich nicht als bloße Folge religiöser Pluralität einstellen und auch nicht durch religiöse Einstellungen determiniert werden, sondern wesentlich mit der Position der Gemeinden im religiösen Feld und ihrer gesellschaftlichen Integration zusammenhängen. Als ein Ansatzpunkt zur Förderung interreligiöser Kontakte erweisen sich gerade niedrigschwellige Gelegenheiten, die insbesondere auch diejenigen ansprechen, die bisher nicht beteiligt waren und sich womöglich schwer damit tun, weil sie etwa in den religiösen Differenzen eine Barriere sehen, wohingegen sie durchaus Interesse daran haben können, sich gegenseitig kennenzulernen, ein nachbarschaftliches Miteinander zu pflegen oder sich um gemeinsame Anliegen vor Ort zu kümmern. Andererseits erscheint gerade die konstruktive Auseinandersetzung mit

den religiösen Lehren und ihren Gemeinsamkeiten, aber eben auch Unterschieden als elementar, um einen tiefergehenden gegenseitigen Prozess des Verstehens zu befördern. Auch für einen solchen religiösen Austausch können interreligiöse Kontakte den Nährboden schaffen, indem sie Vorurteile abbauen und eine grundsätzliche Offenheit zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionen befördern. Diese exemplarischen Befunde verdeutlichen den Beitrag einer vergleichenden interreligiösen Gemeindeforschung, deren Fortführung mit quantitativen und qualitativen empirischen Ansätzen erkenntnisbringend wäre.

Autoreninformationen

Dr. Anna Körs ist Soziologin und wissenschaftliche Geschäftsführerin sowie Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg.