
Interreligiöse Kontakte und Diversity Kompetenz in einer religiös pluralen Gesellschaft

Anna Körs und Alexander Yendell

Inhalt

1	Einleitung	2
2	Diversity Kompetenz „en passant“: Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften und ihre vorurteilsabbauende Wirkung	4
3	Diversity Kompetenz in Gemeinden als Orte interreligiöser Praxis	9
4	Schlussfolgerungen	14
	Literatur	15

Zusammenfassung

Ausgehend von der Zunahme religiöser Pluralität in Deutschland und der dadurch erforderlichen Diversity Kompetenz widmet sich der Beitrag aus religionssoziologischer und sozialpsychologischer Perspektive interreligiösen Kontakten einerseits in der Bevölkerung und andererseits zwischen religiösen Gemeinden. Dabei zeigen die Datenanalysen einer Bevölkerungsumfrage zu Einstellungen gegenüber religiöser Diversität deutlich, dass interreligiöse Kontakte *der* zentrale Einflussfaktor sind, um Vorurteile abzubauen und positive Einstellungen gegenüber dem religiös Anderen zu fördern, und bestätigen damit die Kontakthypothese. Die Ergebnisse einer Befragung von Gemeindeleitungen in Hamburg weisen allerdings darauf hin, dass interreligiöse Kontakte deutlich weniger verbreitet sind als intrareligiöse sowie gesellschaftliche Kontakte und zudem vergleichsweise unbefriedigender bewertet werden. Als Gründe hierfür werden zwar auch religiöse und kulturelle Unterschiede genannt, insbesondere aber werden

A. Körs (✉)
Universität Hamburg, Hamburg, Deutschland
E-Mail: anna.koers@uni-hamburg.de

A. Yendell
Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland
E-Mail: alexander.yendell@uni-leipzig.de

die sozialen Gelegenheitsstrukturen als unzureichend erachtet. Demzufolge liegt ein wichtiger und bisher wenig beachteter Ansatzpunkt zur Förderung interreligiöser Kontakte auf individueller als auch kollektiver Akteurebene darin, gerade niedrigschwellige Kontaktgelegenheiten zu schaffen und eine entsprechende zivilgesellschaftliche Infrastruktur zu stärken. Damit kann eine grundsätzliche Offenheit zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionen befördert werden, die wiederum Nährboden auch für tiefergehende interreligiöse Dialoge und die Entwicklung stärker kognitiver interreligiöser Kompetenzen insbesondere in der schulischen und universitären Bildung sein kann.

Schlüsselwörter

Religiöse Pluralisierung • Interreligiöse Kontakte • Diversity Kompetenz • Gelegenheitsstrukturen • Interreligiöser Dialog

1 Einleitung

Die religiöse Situation in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert: einerseits durch die Säkularisierung und die Bedeutungsabnahme der beiden traditionellen christlichen Mehrheitsreligionen und andererseits durch die Pluralisierung und die Zunahme insbesondere der nicht-christlichen Religionen. So gehörten im Jahr 1950 noch 96 Prozent der Bevölkerung in Deutschland der evangelischen oder katholischen Kirche an, und nur 4 Prozent waren entweder konfessionslos oder gehörten einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion an. Sechzig Jahre später im Jahr 2010 ist der Anteil derjenigen mit Zugehörigkeit zu einer der beiden großen christlichen Kirchen auf rund 59 Prozent gesunken – und der „Rest“ der ehemals 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 rund 5 Prozent die größte Gruppe darstellen (Pollack und Müller 2013, S. 34). Damit zählt Deutschland im weltweiten Vergleich von 232 Ländern zu den 15 Prozent der Länder mit einer „hohen religiösen Diversität“ (Pew Research Center 2014, S. 15). Dies gilt insbesondere für Städte, in denen beide Prozesse – Pluralisierung und Säkularisierung – typischerweise noch verstärkt stattfinden (Wolf 1999, S. 329; Krech 2008, S. 36 und 41) und die daher kulturelle und religiöse Verdichtungsräume bilden.

Dabei ist der Prozess der religiösen Pluralisierung Teil eines umfassenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses und gilt auch für das religiöse Feld: „Nicht die Vielfalt ist das Problem, sondern die notwendige Reorganisation des Denkens und Handelns in Vielfalt“ (Löw 2014, S. 35). Während religiöse *Pluralität* somit zunächst „a simple description of social facts“ darstellt, ist die eigentliche Frage, wie diese in der Gesellschaft und ihren Subsystemen integriert werden und religiöser *Pluralismus* entstehen kann als eine normative Ordnung im Sinne einer

„social situation in which people with different ethnicities, worldviews, and moralities live together peacefully and interact with each other amicably“ (Berger 2014, S. 1). Gerade dieser letztgenannte Aspekt verdient besondere Aufmerksamkeit, da die faktische religiöse Pluralität erst durch soziale Interaktion auch eine subjektive Aneignung erfährt und handlungspraktisch wirksam wird. Eine solche interreligiöse Praxis ist dabei nicht nur Voraussetzung, sondern selbst eine Form interreligiöser Kompetenzentwicklung, zu der neben kognitiven Fähigkeiten und dem Wissen übereinander wesentlich auch Interaktionsfähigkeiten und Erfahrungen im Umgang miteinander gehören.

Besonders vielversprechend erscheint hierzu der interreligiöse Dialog im Sinne eines auf gegenseitige Verständigung zielenden Austauschs. Dieser zählt allerdings 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, S. 6). Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch die weniger verbindlichen bis hin zu den alltäglichen Interaktionen und Kontakten, die zunächst einmal weniger bedeutungsvoll erscheinen als enge Kooperationen oder vertrauensvolle Beziehungen, zur interreligiösen Kompetenzentwicklung beitragen können. Denn tatsächlich geschieht ein Großteil der Begegnungen mit anderen Menschen gerade in Städten eher beiläufig und kommt es daher, so Vertovec (2007, S. 14), insbesondere an auf „the acquisition and routinization of everyday practices for getting-on with others in the inherently fleeting encounters that comprise city life.“

Die These dieses Beitrages ist, dass interreligiöse Kontakte wesentlich zu der erforderlichen Diversity Kompetenz in einer zunehmend religiös pluralisierten Gesellschaft beitragen. Der Beitrag widmet sich dazu den Fragen, welche Wirkung interreligiösen Kontakten beizumessen ist, wie verbreitet sie tatsächlich sind und wodurch sie befördert bzw. gehemmt werden. Es werden empirische Befunde aus zwei Forschungsprojekten präsentiert, die eine Einschätzung interreligiöser Kontakte sowohl auf der individuellen Ebene zwischen Menschen verschiedener religiöser Zugehörigkeiten (Abschn. 2) als auch auf der kollektiven Ebene zwischen Gemeinden verschiedener Religionen erlauben (Abschn. 3). Schließlich werden die Ergebnisse zusammengefasst und mit der Thematisierung von Anhaltspunkten zur Gestaltung einer religiös pluralen Gesellschaft auf die Makro-Ebene bezogen (Abschn. 4). Diese Mikro-Meso-Makro-Betrachtung korrespondiert mit einem soziologischen Kompetenzbegriff, mit dem „Kompetenzen (. . .) sowohl (als) relevant für Personen, für Organisationen wie auch für die Gesellschaft im Ganzen“ (Kurtz 2012, S. 17) erachtet werden.

2 Diversity Kompetenz „en passant“: Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften und ihre vorurteilsabbauende Wirkung

2.1 Theoretische Vorüberlegungen

Im Folgenden diskutieren wir anhand einer quantitativ empirischen Analyse die sogenannte *Kontakthypothese*. Der Kontakthypothese zur Folge bauen interpersonelle Kontakte zu Mitgliedern als fremd wahrgenommener Gruppierungen Vorurteile ab und führen zu positiven Einstellungen diesen gegenüber (Allport 1971). Damit stellen Kontakte möglicherweise eine wichtige Bedeutung in Bezug auf die Verbesserung des Zusammenlebens in ethnisch, kulturell und religiös pluralisierten Gesellschaften dar. Die Kontakthypothese wird insbesondere aktuell in Zusammenhang mit den negativen Einstellungen sogenannter „besorgter Bürger“ diskutiert, weil es so scheint, als seien Bedrohungsgefühle in Zusammenhang mit Flüchtlingen und Muslimen insbesondere im Osten Deutschlands ausgeprägt – also dort, wo deutlich weniger Kontakte zu fremden Nationen, Kulturen und Religionen bestehen als im Westen Deutschlands.

Kontakte im privaten, nachbarschaftlichen und beruflichen Bereich sind also eine Möglichkeit, Wissen über eine andere Gruppe und deren Kultur zu erlangen und sich ein differenziertes Bild über einzelne Angehörige zu machen. Diese Wissensaneignung erfolgt meist nicht durch Steuerung, sondern durch zufällige Kontakte und Kommunikation, sie geschieht demnach *en passant*. Unter bestimmten Bedingungen wie gleichem Status, kooperative Tätigkeit, Stetigkeit und persönliches Kennenlernen kann Kontakt die interpersonellen Einstellungen zwischen der Eigengruppe (Ingroup) und der Fremdgruppe (Outgroup) verbessern (Pettigrew und Tropp 2000). Auch die Vermittlung von Wissen über die jeweilige Fremdgruppe kann vorurteilsabbauende Effekte nach sich ziehen (Smith und Mackie 2000). Allerdings gilt auch hier, dass die Art der Vermittlung einen Einfluss darauf ausübt, ob Wissen Einstellungen zu beeinflussen vermag. Wichtig ist, ob die Vermittlung des Wissens als glaubwürdig eingeschätzt wird oder nicht (Cialdini 1997). Ob Kontakte Stereotype abbauen oder umgekehrt individuelle Offenheit gegenüber Fremden häufige Kontakte zu diesen wahrscheinlicher macht, ist schwierig einzuschätzen. Hinsichtlich der Kausalrichtung ist anzunehmen, dass nicht nur Kontakte dazu beitragen, Vorurteile abzubauen, sondern dass auch vorurteilsfreie Personen verstärkt dazu neigen, Kontakte mit Fremden zu suchen. Aufschlussreich ist in diesem Kontext die Metaanalyse von Pettigrew und Tropp (2006, S. 757–758). Sie zeigt, dass die durchschnittliche Effekt-Stärke zwischen Kontakten zu Fremden und dem Fehlen von Vorurteilen in den Studien, in denen die Befragten keine Kontaktwahlmöglichkeiten hatten, größer ist als in den Studien, in denen die Befragten die Wahl hatten, ob sie Kontakte zur Outgroup eingehen oder nicht. Kontakte haben nach dieser Ergebniszusammenstellung also unabhängig von den durch bestehende Vorurteile gegebenen Handlungspräferenzen einen vorurteilsabbauenden Effekt.

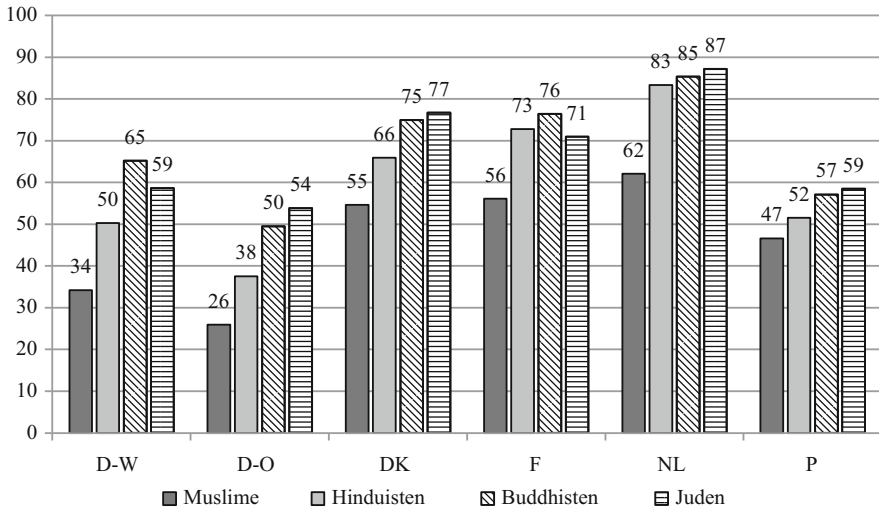


Abb. 1 Haltungen gegenüber Mitgliedern von Religionsgemeinschaften. (Quelle: WARV 2010, eigene Berechnungen (gewichtete Daten); Fragestellung: „Wie ist Ihre persönliche Haltung zu den Mitgliedern folgender religiöser Gruppen?“; 4er-Skala (sehr positiv – eher positiv – eher negativ – sehr negativ); Anteil derjenigen, die sehr bzw. eher positive Haltungen bekunden, in %.)

2.2 Einstellungen und interreligiöse Kontakte in der Bevölkerung

Wie wirken sich Kontakte zu Mitgliedern fremder Religionsgemeinschaften auf die Einstellungen gegenüber diesen aus? Zur Beantwortung dieser Frage analysieren wir die Daten der Studie „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt (WARV)“, die 2010 von Detlef Pollack und seinen Mitarbeitern an der Universität Münster im Rahmen des Projektes „Die Legitimität des religiösen Pluralismus: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in der europäischen Bevölkerung“ am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ durchgeführt wurde. Auf der Basis einer ADM-Stichprobe wurden in Westdeutschland 1.041 und in Ostdeutschland 1.002 persönliche Interviews (CAPI) durchgeführt. In Dänemark wurden 1.014, in Frankreich 1.001 und in den Niederlanden und Portugal jeweils 1.000 telefonische Interviews (CATI) durchgeführt.

Als ein zentrales Ergebnis der Studie zeigt sich, dass im Vergleich die deutsche Bevölkerung im Durchschnitt negativer gegenüber Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften eingestellt ist als die Bevölkerung Dänemarks, Frankreichs, der Niederlande und Portugals (Abb. 1). In allen fünf Ländern sind es Muslime, denen am seltensten positive Haltungen entgegengebracht werden. Am negativsten sind die Haltungen gegenüber Muslimen in Deutschland, wo weniger als die Hälfte der Bevölkerung eine positive Haltung gegenüber Muslimen hat, wobei die Einstellungen in Ostdeutschland noch etwas negativer sind als in Westdeutschland.

Wie Tab. 1 zeigt, sind die negativen Einstellungen besonders häufig dort zu finden, wo verhältnismäßig wenige Muslime leben und wo es auch zu wenigen

Tab. 1 Muslimische Bevölkerung nach Bundesländern, Haltungen gegenüber Muslimen und Kontakte zu Muslimen

	Muslimischen Bevölkerung ^a	Anzahl Muslime ^b	Bevölkerung ^c	Anteil der Bevölkerung in % ^c	Mittelwert Haltung gegenüber Muslimen ^d	Mittelwert Häufigkeit der Kontakte ^e
BW	16,6	673.151	10.750.000	6,3	2,37	2,23
BY	13,2	535.277	12.520.000	4,3	2,32	2,09
BE	6,9	279.804	3.432.000	8,2	2,14	2,15
HB	1,6	64.882	662.000	9,8	2,54	2,31
HH	3,5	141.930	1.772.000	8,0	2,09	2,21
HE	10,3	417.678	6.065.000	6,9	2,11	2,32
NI	6,2	251.418	7.947.000	3,2	2,15	2,16
NW	33,1	1.342.248	17.933.000	7,5	2,25	2,21
RP	4,0	162.205	4.028.000	4,0	2,24	1,98
SL	0,8	32.441	1.030.000	3,1	2,19	1,86
SH	2,1	85.158	2.834.000	3,0	2,15	1,58
Gesamt West	98,4	3.986.192	68.973.000	5,8	2,25	2,14
BB	0,1	4.055	2.522.000	0,2	2,04	1,48
MV	0,1	4.055	1.664.000	0,2	2,09	1,48
SN	0,7	28.386	4.193.000	0,7	1,98	1,46
ST	0,4	16.221	2.382.000	0,7	2,04	1,21
TH	0,2	8.110	2.268.000	0,4	2,18	1,45
Gesamt Ost	1,6	60.827	13.029.000	0,5	2,07	1,57
Gesamt D	100	4.047.019	82.002.000	4,9	2,22	2,03

^aVerteilung der muslimischen Bevölkerung auf Grundlage der Schätzungen von Haug et al. (2009, S. 107) (in %); ^beigene Berechnungen auf Grundlage der Schätzungen von Haug et al. (2009, S. 107) und des Statistischen Jahrbuchs 2011 (Statistisches Bundesamt 2011); ^cAngaben des Statistischen Jahrbuchs 2011 (Statistisches Bundesamt 2011); ^dWArV 2010, eigene Berechnungen (gewichtete Daten) „Wie ist Ihre persönliche Haltung zu den Mitgliedern folgender religiöser Gruppen?“ (hier: Muslime); 4er-Skala (1 = sehr negativ; 2 = eher negativ; 3 = sehr positiv; 4 = sehr positiv); Bevölkerungsmittelwerte; ^e „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 (siehe auch: Yendell 2014, S. 63)

Tab. 2 Haltungen zu anderen Religionsgemeinschaften und Kontakthäufigkeiten (Korrelationen)

	Muslime	Hindus	Buddhisten	Juden
<i>Deutschland</i>	,311 (***)	,210 (***)	,251 (***)	,222 (***)
Dänemark	,262 (***)	,126 (***)	,207 (***)	,098 (***)
Frankreich	,263 (***)	,0,096 (***)	,138 (***)	,103 (***)
Niederlande	,176 (***)	,130 (***)	,160 (***)	,090 (**)
Portugal	,216 (***)	,210 (***)	,215 (***)	,195 (***)

Quelle: WARV 2010, eigene Berechnungen (gewichtete Daten); Signifikanz: *** $p < ,001$; ** $p < ,01$; * $p < ,05$; Fragestellung: „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; „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)

Begegnungen mit Muslimen kommt (siehe auch: Yendell 2014, S. 63). Umgekehrt sind die Haltungen gegenüber Muslimen dort positiver, wo deren Bevölkerungsanteil größer ist. In den ostdeutschen Bundesländern Sachsen, Sachsen-Anhalt und Brandenburg ist die Haltung besonders negativ, während in den westdeutschen Bundesländern Bremen, Baden-Württemberg und Bayern die Haltung gegenüber Muslimen durchschnittlich positiver ist. Allerdings ist beispielsweise in Thüringen der Anteil der Muslime an der Bevölkerung wie auch in den anderen neuen Bundesländern sehr gering, während das Land sich in Bezug auf die Haltung gegenüber Muslimen im Ländervergleich eher im Mittelfeld befindet.

Wie stark ist der Zusammenhang zwischen der Kontakthäufigkeit nicht nur zu Muslimen, sondern auch zu Hindus, Buddhisten sowie Juden und der Haltung ihnen gegenüber? Die Ergebnisse der Korrelationsanalyse in Tab. 2 zeigen, dass Kontakte zu Mitgliedern verschiedener Religionsgemeinschaften immer in Zusammenhang mit den Einstellungen zu ihnen stehen. Das heißt: Je häufiger man Kontakte zu Muslimen, Hindus, Buddhisten und Juden hat, desto wahrscheinlicher ist es, dass man diesen positiv gegenüber eingestellt ist.

Im Vergleich zu anderen Indikatoren wie z. B. Autoritarismus, Deprivation, politische Einstellung, Bildung und Nationalstolz stellt sich die Kontakthäufigkeit als der bedeutendste Faktor heraus, da er in den fünf untersuchten Ländern in Bezug auf die Haltungen gegenüber allen abgefragten Religionsgemeinschaften als einziger immer signifikant ist (Yendell 2014).

2.3 Orte und Häufigkeit interreligiöser Kontakte in der Bevölkerung

Eine weitere wichtige Frage ist, welche Art von Kontakten sich positiv auswirken? Sind es – wie man annehmen kann – eher die privaten Kontakte? Oder spielen auch nachbarschaftliche, berufliche oder Kontakte in anderen Bereichen eine wichtige Rolle? Oder kommt es weniger auf die Orte der Begegnungen, sondern allein auf die Häufigkeit der Kontakte an? In der WARV-Studie wurden die Fragen nach den

Tab. 3 Kontaktgelegenheiten im Zusammenhang mit Einstellungen

<i>Einstellungen zu. . .</i>	Muslimen	Hindus	Buddhisten	Juden
<i>Kontakthäufigkeiten</i>	,304 (***)	,252 (***)	,287 (***)	,250 (***)
Kontakte privat	,098 (***)	n.s.	n.s.	n.s.
Kontakte nachbarschaftlich	n.s.	-,067 (*)	n.s.	n.s.
Kontakte beruflich	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Andere Bereich	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.

Quelle: WARV 2010, eigene Berechnungen (gewichtete Daten); standardisierter Regressionskoeffizient; Signifikanz: *** $p < ,001$; ** $p < ,01$; * $p < ,05$; n.s.: nicht signifikant; abhängige Variable: „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); unabhängige Variablen: „Haben Sie viel Kontakt zu Mitgliedern folgender religiöser Gemeinschaften?“; 4er-Skala (1 = nein, gar nicht; 2 = nein, eher nicht; 3 = ja, etwas; 4 = ja, sehr viel); Kontakt zu Muslimen: „Wo finden diese Kontakte statt?“ (abgefragte Orte in Bezug auf Kontakte zu Muslimen: auf der Arbeit, in der Nachbarschaft, im Privatleben, anderer Bereich)

Kontaktorten nur in Deutschland gestellt. Die Ergebnisse der Regressionsanalysen in Tab. 3, die alle Kontaktorte und die Häufigkeiten im Modell berücksichtigen, sind sehr interessant: Es zeigt sich, dass es in Bezug auf die Einstellungen im Gesamtmodell nicht auf die Orte ankommt, wo man Muslimen, Hindus, Buddhisten und Juden begegnet, sondern einzig und allein auf die Häufigkeit. Es kann also davon ausgegangen werden, dass mit der Häufigkeit der Kontakte eine Zuschreibung negativer Eigenschaften auf eine ganze Gruppe unwahrscheinlicher wird. Das heißt, dass mit der Häufigkeit der Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften diese nicht mehr als homogene, sondern als heterogene Gruppierungen angesehen werden, in denen positive Eigenschaften hervorgehoben werden.

Zusammenfassend bedeutet dies hinsichtlich der Frage nach Diversity Kompetenz in Bezug auf religiöse Pluralität, dass Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften einen positiven Effekt auf die Haltung diesen gegenüber haben. Hierbei kommt es vor allem auf die Häufigkeit an. Je mehr Kontakte bestehen, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine Religionsgemeinschaft als positiv bewertet wird. Dies stimmt hoffnungsvoll, zeigt es doch, dass ablehnende Haltungen weniger aus dem tatsächlichen Kontakt als vielmehr aus den Vorstellungen über den anderen – sprich dem fehlenden Kontakt – resultieren. Dabei erhöht die zunehmende Pluralität zwar die Kontaktchancen, führt aber nicht automatisch zu tatsächlich mehr Kontakten, weshalb es wichtig ist, genau dies zu fördern und dafür Gelegenheiten zu schaffen.

3 Diversity Kompetenz in Gemeinden als Orte interreligiöser Praxis

3.1 Ziel und Methode der Gemeindestudie

Im Folgenden erweitern wir die vorangehende Betrachtung interreligiöser Kontakte auf individueller Akteurebene um die Perspektive auf interreligiöse Kontakte zwischen Gemeinden als kollektive Akteure. Die Darstellung basiert auf einer Gemeindestudie in Hamburg, die von der Autorin an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg im Rahmen des Forschungsprojektes „Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“, finanziert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung, durchgeführt wurde (zur Studie siehe Körs [im Druck](#); zum Forschungsprojekt siehe Weisse et al. [2014a, b](#)). Nach einigen kurzen Anmerkungen zum Ziel und zur Methode der Studie werden ausgewählte Ergebnisse zur Verbreitung interreligiöser Kontakte (Abschn. [3.2](#)) und zu ihrer Bewertung sowie den bestehenden Problemen vorgestellt, um daraus Ansatzpunkte zu ihrer Förderung abzuleiten (Abschn. [3.3](#)).

Religiöse Gemeinden sind zentrale Orte religiöser Praxis und gesellschaftlichen Engagements und bilden damit auch ein Potenzial zur interreligiösen Praxis und sozialen Aneignung religiöser Pluralität. Dies setzt allerdings voraus, dass sie über ihre Kernfunktion, den gemeinsam geteilten Glauben in Gemeinschaft zu praktizieren, hinaus auch auf andere Aktivitäten und Akteure außerhalb der eigenen Gemeinde ausgerichtet sind. Genau dies ist der Fokus einer Gemeindestudie in Hamburg, die sich den interreligiösen Kontakten zwischen Gemeinden unterschiedlicher Religionen widmet, um zu ermitteln, inwieweit Gemeinden zur interreligiösen Sozialkapitalbildung im städtischen Raum beitragen können und welche Einflussfaktoren dies fördern bzw. hemmen. Befragt wurden insgesamt 350 von insgesamt 547 recherchierten Gemeinden, wobei das Sample hinsichtlich der religiösen Zusammensetzung repräsentativ für die Hamburger Gemeinden ist. Als Gemeinde gilt dabei eine Gruppe von Menschen, die einer gemeinsamen Religion – begrenzt auf das Spektrum Christentum, Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus, Bahaismus – angehören und an einem realen Ort in Hamburg immer wieder zusammenkommen, um diese gemeinsam zu praktizieren. Die Befragung richtete sich jeweils an die Gemeindeleitung bzw. eine hauptverantwortliche Person als „key informant“ und wurde durchgeführt als computer-assisted-telephone-interview (CATI).

3.2 Verbreitung interreligiöser Kontakte zwischen Gemeinden

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. [2](#)). Mit den bestehenden interreligiösen Kontakten

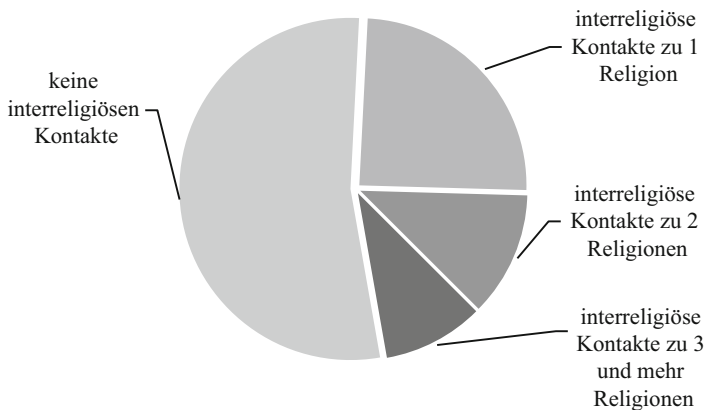


Abb. 2 Verbreitung interreligiöser Kontakte. (Quelle: Körs (im Druck); Fragestellung: „Hatte Ihre Gemeinde in den letzten 12 Monaten Kontakt zu – christlichen, alevitischen, islamischen, jüdischen, buddhistischen, hinduistischen, Sikh-, Bahá’i-Gemeinden in Hamburg?“; Anteile in %.)

wird somit größtenteils die Grenze zu einer einzigen anderen Religion überschritten, während nur ein geringer Anteil der Gemeinden multireligiös aktiv ist.

Interreligiöse Kontakte sind somit insgesamt durchaus verbreitet, stehen aber offenbar auch nicht an vorderster Stelle der Gemeindeaktivitäten. Eine differenzierte Betrachtung hierzu zeigt erhebliche Unterschiede zwischen den Gemeinden der verschiedenen Religionen. Auffällig ist vor allem, wie Abb. 3 zeigt, dass die Gemeinden nicht-christlicher Religionen – mit Ausnahme der buddhistischen Gemeinschaften – deutlich häufiger interreligiöse Kontakte unterhalten als die christlichen Gemeinden. Dies gilt insbesondere im Vergleich zu den christlichen Gemeinden jenseits der protestantischen und katholischen Kirchen, die mit Abstand am wenigsten interreligiös aktiv sind.

Tendenziell ähnliche Befunde ergeben auch andere Studien: Während repräsentative Studien zur Evangelischen Kirche in Deutschland zu dem Ergebnis kommen, dass interreligiöse Kontakte zu muslimischen bzw. jüdischen Gemeinden, die im lokalen Umfeld existieren, nur von 39 bzw. 23 Prozent unterhalten werden (Rebenstorf et al. 2015, S. 62; für ländliche und kleinstädtische Gebiete s. Ahrens und Wegner 2012, S. 35–36) und zudem sowohl von den Mitgliedern als auch Konfessionslosen in der Rangliste ihrer Erwartungen eher am unteren Ende stehen (Huber et al. 2006, S. 457), kommt eine repräsentative Studie für islamische Gemeinden in Deutschland zu dem Ergebnis, dass mehr als drei Viertel der Gemeinden (78 %) Kooperationen mit Kirchen oder anderen Glaubensgemeinschaften haben (Halm et al. 2012, S. 113). Dieses Ungleichgewicht kann zwar zum einen dadurch erklärt werden, dass Minderheiten grundsätzlich statistisch bessere Chancen haben, interreligiöse Kontakte zur Mehrheit aufzubauen als umgekehrt. Da sich die Gemeinden der Minderheiten hier aber durchaus unterschiedlich verhalten, muss es noch andere Gründe dafür geben, dass insbesondere islamische und andere nicht-christliche Gemeinden sich relativ stark interreligiös aktiv zeigen. Ein naheliegender

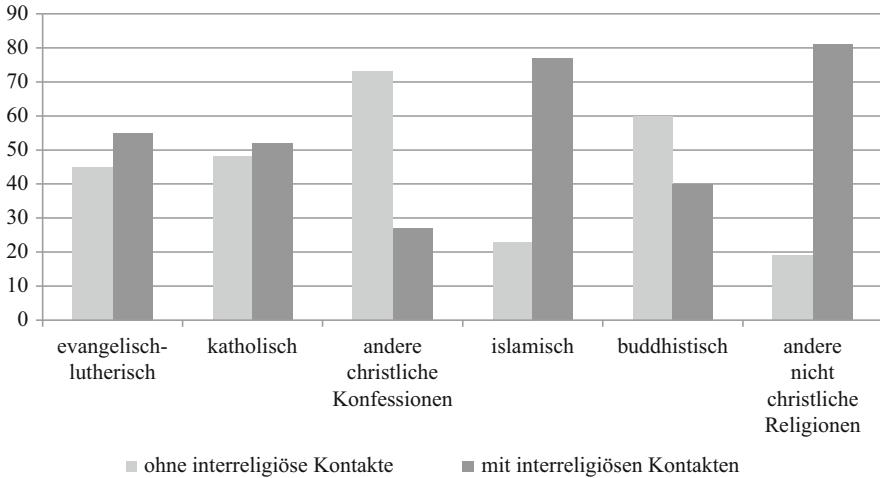


Abb. 3 Verbreitung interreligiöser Kontakte differenziert nach Religionszugehörigkeit der Gemeinden. (Quelle: Körs (im Druck); Zusammenfassung von Bahá'í-, alevitischen, hinduistischen, jüdischen und Sikh-Gemeinden zu „Gemeinden anderer nicht christlicher Religionen“; Anteile in %.)

Grund hierfür ist in der Tatsache zu sehen, dass Muslime – anders als viele der christlichen Minderheitenkonfessionen und auch anders als buddhistische Gruppierungen, die hierzulande kaum als konflikthaft wahrgenommen werden – angesichts ihres *zugeschriebenen* Konfliktpotentials in den *Bedrohungswahrnehmungen* der Bevölkerung ganz oben stehen (Pickel 2015, S. 26–42) und sie damit eben auch vor hohen gesellschaftlich-normativen Erwartungen stehen. Gerade für islamische Gemeinden könnten deshalb die eigene Integration und Legitimität wichtige Motivationen für interreligiöse Kontakte sein, womit sich eine Deutung interreligiöser Kontakte auch als Integrationsleistung nahelegt.

Aufschlussreich zum Verbreitungsgrad von interreligiösen Kontakten zwischen Gemeinden ist auch der Vergleich zu den bestehenden *intra*religiösen Kontakten zwischen Gemeinden derselben Religion und zu den *gesellschaftlichen* Kontakten zu nicht-religiösen Einrichtungen, der zeigt: Interreligiöse Kontakte sowie mehr noch die Beteiligung an interreligiösen Netzwerken sind vergleichsweise weit weniger verbreitet.

So ist in Abb. 4 ersichtlich, dass 95 Prozent der Gemeinden *intra*religiöse Kontakte zu Gemeinden *derselben* Glaubensrichtung haben (zum Beispiel sunnitische Gemeinden untereinander) und 75 Prozent mit Gemeinden *anderer* Glaubensrichtungen in Kontakt sind (zum Beispiel 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 z. B. ähnliche institutionelle Einbindungen den *intra*religiösen Kontakt befördern können. Mit Blick auf die *gesellschaftlichen* Kontakte ist festzustellen, dass die Gemeinden im Durchschnitt mit 5,5 der in Abb. 4

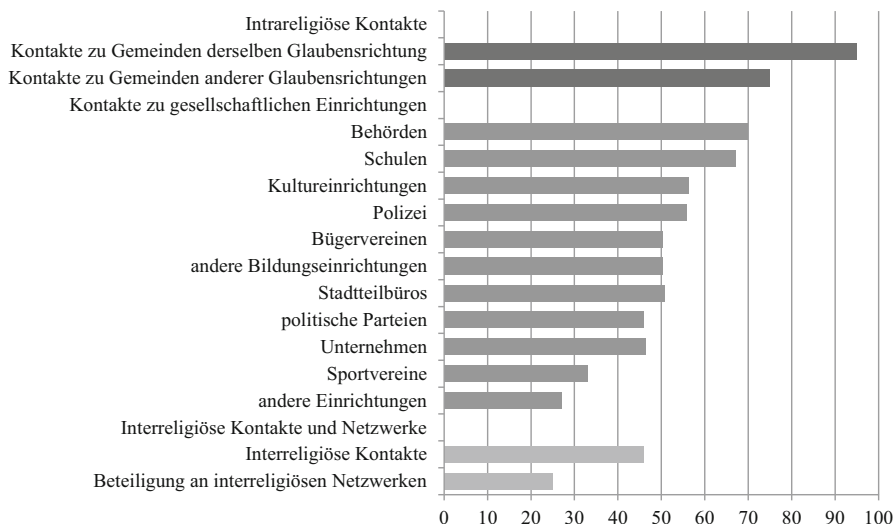


Abb. 4 Verbreitung interreligiöser Kontakte im Vergleich zu intrareligiösen und gesellschaftlichen Kontakten. (Quelle: Körs (im Druck); Fragestellung: „Bitte sagen Sie mir jeweils, ob Ihre Gemeinde in den letzten 12 Monaten mit den folgenden nicht-religiösen Einrichtungen in Hamburg Kontakt hatte?“, Anteil derjenigen, die Kontakt hatten, in %.)

aufgeführten Einrichtungen aus Politik, Kultur, Soziales, Bildung, Wirtschaft, Verwaltung und Freizeit in Kontakt stehen. Dabei ist für rund die Hälfte der Gemeinden mit Kontakten zu sechs und mehr verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren ein relativ hoher Grad der Vernetzung festzustellen, während ein weiteres Viertel 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 oder sogar ohne Kontakte und gesellschaftlich isoliert.

3.3 Bewertung und Hindernisse interreligiöser Kontakte zwischen Gemeinden

Sind interreligiöse Kontakte somit vergleichsweise weniger verbreitet als intrareligiöse und gesellschaftliche Kontakte, fällt zudem auch ihre Bewertung vergleichsweise moderat aus: Sie werden von 47 Prozent als „(sehr) gut“ bewertet und von 23 Prozent als „eher nicht“ oder „gar nicht befriedigend“. Hingegen werden intrareligiöse Kontakte zwischen Gemeinden verschiedener Glaubensrichtungen von 88 Prozent bzw. zwischen Gemeinden derselben Glaubensrichtung von 73 Prozent sowie gesellschaftliche Kontakte von 73 Prozent als „(sehr) gut“ bewertet. Damit gilt: Brücken zwischen den Religionen werden seltener gebildet und sind problematischer als Brücken innerhalb einer Religion und zwischen ihren verschiedenen Glaubensrichtungen sowie auch Brücken zwischen Religion und

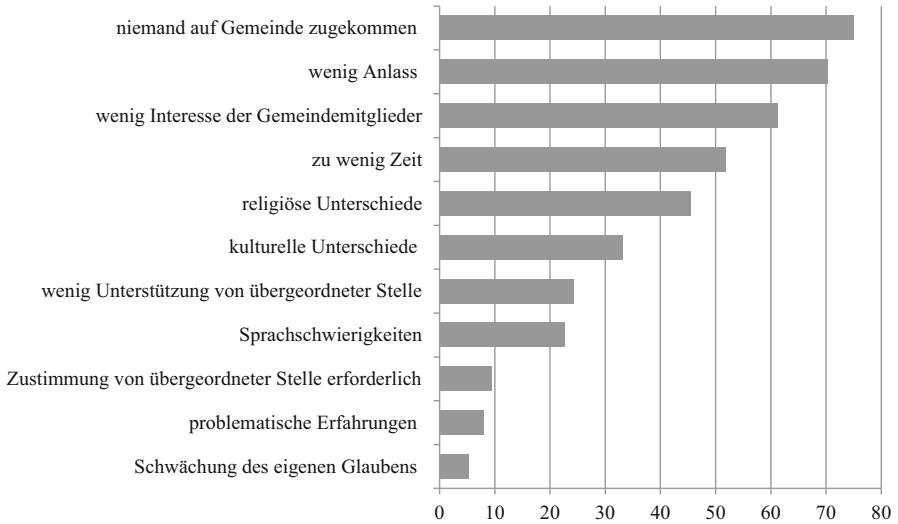


Abb. 5 Einschätzung von Barrieren von interreligiösen Kontakten. (Quelle: Körs (im Druck); Fragestellung: „Bitte sagen Sie mir jeweils, inwieweit die Aussage für Ihre Gemeinde zutrifft?“; 4er-Skala (trifft voll und ganz zu – trifft etwas zu – trifft eher nicht zu – trifft gar nicht zu); Anteil derjenigen, für die die Aussage voll und ganz bzw. etwas zutrifft, in %.)

Gesellschaft. Bezieht sich diese Bewertung auf die Gemeinden *mit* entsprechenden Kontakten, stellt sich die Frage für sie und auch all jene *ohne* interreligiöse Kontakte, ob und welche Schwierigkeiten bei interreligiösen Kontakten bestehen oder befürchtet werden und inwieweit daraus Ansatzpunkte zu ihrer Förderung auszumachen sind.

Festzustellen ist zunächst, dass – aus dem Spektrum der abgefragten Aspekte wie Ressourcen, institutionelle Einbindung, Motivation, religiöse Einstellungen, Erfahrungen sowie Gelegenheiten (Abb. 5) – 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 Gemeindeglieder 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 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 Schwierigkeiten genannt wird, sondern 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 könnte vor allem ein Teil derjenigen Gemeinden angesprochen werden, die bisher nicht beteiligt waren. Gleichwohl können Gelegenheitsstrukturen nur ein Baustein sein und ist insbesondere den beiden anderen relevanten Gründen – den religiösen Unterschieden und dem geringen Gemeindeinteresse – weiter nachzugehen.

4 Schlussfolgerungen

Der Beitrag hat auf der Mikroebene gezeigt, dass Kontakte ein Schlüsselfaktor für eine positive Haltung gegenüber dem religiös Anderen sind, den es zu stärken und zu gestalten gilt – dies gerade auch angesichts des vergleichsweise niedrigen Kontaktniveaus zwischen Nichtmuslimen und Muslimen in Deutschland, wo 59 Prozent in Westdeutschland und 84 Prozent in Ostdeutschland (eher) keinen Kontakt zu Muslimen haben (Pollack 2014, S. 54). Dies gilt ebenso für die Mesoebene der religiösen Gemeinden als potentielle Orte interreligiöser Praxis, deren brückenbildende Funktion im Vergleich zu intrareligiösen sowie gesellschaftlichen Kontakten insofern als ausbaufähig erscheint, als interreligiöse Kontakte nicht nur weniger vorhanden sind, sondern auch als schwieriger bewertet werden. Welche Ansatzpunkte zur Gestaltung interreligiöser Kontakte lassen sich also anknüpfend an die dargestellten Befunde ausmachen?

Ein Ansatzpunkt zur Förderung interreligiöser Kontakte auf individueller als auch kollektiver Akteursebene ist es, verstärkt gerade niedrigschwellige Gelegenheiten zu schaffen, die insbesondere auch diejenigen ansprechen, die bisher nicht beteiligt waren und sich womöglich aus den genannten oder anderen Gründen schwer damit tun. So mag eine Beteiligung am interreligiösen Dialog im Sinne eines auf Verständigung

zielenden *religiösen* Austauschs für viele Menschen und Gemeinden und gerade diejenigen schwierig sein, die in den religiösen Differenzen eine Barriere sehen, wohingegen sie durchaus Interesse daran haben könnten, 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 und eine Gesellschaft letztlich auch vor fatalen und denkbar inkompetentesten Auslegungen zu schützen, mit denen Religionen zur Rechtfertigung von Gewalt missbraucht werden (Hasenclever 2016). 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.

So gehört beides – breitenwirksame interreligiöse Kontakte sowie tiefergehende interreligiöse Dialoge – auf der individuellen als auch der kollektiven Akteursebene zum *Konglomerat* einer Diversity Kompetenz in einer religiös pluralen Gesellschaft. Wurde in diesem Beitrag gezeigt, dass auch weniger verbindliche Kontakte zur (vorrangig erfahrungsbasierten) interreligiösen Kompetenzentwicklung beitragen, sind gleichzeitig konzeptualisierte Formen vor allem in der schulischen und universitären Bildung zur Entwicklung (auch stärker kognitiver) interreligiöser Kompetenzen zu fördern. Besonders vielversprechend erscheinen dabei Formen des *gemeinsamen* interreligiösen Lernens von Schülern oder Studierenden verschiedener Religionen (statt konfessionell oder religiös trennender Modelle), die den Wissenserwerb *über* den Anderen mit dem direkten Kontakt und der unmittelbaren Erfahrungen *mit* dem Anderen kombinieren. Erforderlich erscheint zudem ein weiterer Ausbau zivilgesellschaftlicher Organisationen, die zur interreligiösen Verständigung beitragen. Dies gilt in besonderem Maße für den Osten Deutschlands, dessen zivilgesellschaftliche Infrastruktur stark ausbaufähig ist und wo Ressentiments insbesondere gegenüber dem Islam noch etwas stärker ausgeprägt sind als im Westen. In jedem Fall erforderlich scheint schließlich, was Kompetenz, abgeleitet aus dem lateinischen „competere“, ursprünglich bedeutet: „zusammentreffen“ oder auch „etwas gemeinsam erstreben“, womit schließlich auch die Sozialität angezeigt ist, auf der eine religiöse Pluralität wertschätzende Gesellschaft basiert.

Literatur

- Ahrens, P.-A., & Wegner, G. (2012). *Wie geht's der Kirchengemeinde? Die Kirchengemeinde-Umfrage des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD*. Hannover.
- Allport, G. W. (1971). *Die Natur des Vorurteils*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Berger, P. L. (2014). *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Cialdini, R. B. (1997). *Psychologie des Überzeugens*. Bern: Huber.
- Halm, D., Sauer, M., Schmidt, J., & Stichs, A. (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland* (Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 13). Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

- Hasenclever, A. (2016). Zwischen Himmel und Hölle. Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten. In F. Enns & W. Weiße (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 53–74). Münster: Waxmann.
- Haug, S., Müssig, S., & Stichs, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Herausgegeben vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg.
- Huber, W., Friedrich, J., & Steinacker, P. (Hrsg.). (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Körs, A. (im Druck). Interreligious contacts of faith communities. In J. Ippgrave, T. Knauth, A. Körs, D. Vieregge & M. von der Lippe (Hrsg.), *Interreligious encounter and dialogue in urban community and education: Case studies from Hamburg, Rhine-Ruhr, London, Stockholm and Oslo*. Münster: Waxmann.
- Krech, V. (2008). Bewegungen im religiösen Feld: Das Beispiel Nordrhein-Westfalens. In M. Hero, V. Krech & H. Zander (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen* (S. 24–43). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Kurtz, T. (2012). Der Kompetenzbegriff in der Soziologie. In T. Kurtz & M. Pfadenhauer (Hrsg.), *Soziologie der Kompetenz* (S. 7–25). Wiesbaden: VS Verlag.
- Löw, M. (2014). Vielfalt und Repräsentationen. In Dies (Hrsg.), *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012* (S. 27–37). Frankfurt am Main: Campus.
- Pettigrew, T. F., & Tropp, L. (2000). Does intergroup contact reduce prejudice? Recent meta-analytic findings. In Oskamp (Hrsg.), *Reducing prejudice and discrimination: social psychological perspectives* (S. 93–114). New Jersey: Mahwah.
- Pettigrew, T. F., & Tropp, L. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), 751–783.
- Pew Research Center. (2014). *Global religious diversity: Half of the most religiously diverse countries are in Asia-Pacific Region*. <http://www.pewforum.org/files/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>. Zugegriffen am 04.09.2015.
- Pickel, G. (2015). Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion. In K. Amirpur & W. Weiße (Hrsg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie* (S. 19–55). Münster: Waxmann.
- Pollack, D. (2014). Das Verhältnis zu den Muslimen. In D. Pollack, O. Müller, N. Friedrichs & A. Yendell (Hrsg.), Kapitel 3. *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa* (S. 47–57). Wiesbaden: Springer.
- Pollack, D., & Müller, O. (2013). *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Herausgeg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Rebenstorf, H., Ahrens, P.-A., & Wegner, G. (2015). *Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer*. (Hrsg.) Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig: Leipzig.
- Sennett, R. (2012). *Together. The rituals, pleasures and politics of cooperation*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2000). *Social psychology*. Philadelphia: Psychology Press.
- Vertovec, S. (2007). *New complexities of cohesion in Britain: Super-diversity, transnationalism and civil-integration* (A thinkpiece for the commission on integration and cohesion). London: Communities and Local Government Publications.
- Weisse, W., Amirpur, K., Körs, A., & Vieregge, D. (Hrsg.). (2014a). *Religions and dialogue. International approaches*. Münster: Waxmann.
- Weiße, W., Amirpur, K., Körs, A., & Vieregge, D. (Hrsg.). (2014b). *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg). Münster: Waxmann.

-
- Wolf, C. (1999). Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 39:320–349.
- Yendell, A. (2014). Warum die Bevölkerung Ostdeutschlands gegenüber Muslimen ablehnender eingestellt ist als die Bevölkerung Westdeutschlands. In D. Pollack, O. Müller, N. Friedrichs & A. Yendell (Hrsg.), Kapitel 4. *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa* (S. 59–76). Wiesbaden: Springer.