

# Einleitung: Konzeptionelle Überlegungen zu religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen

---

*Frederik Elwert, Sarah Jadwiga Jahn, Anna Neumaier, Martin Radermacher, Sabrina Weiß*

## 1 Vom Netzwerk zum Buch

Der Sammelband *Religiöse Minderheiten – religiöse Mehrheiten* beschäftigt sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit Zuschreibungspraktiken und den daraus resultierenden Konsequenzen für religiöse Minderheiten sowie den entstehenden Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in pluralen Gesellschaften. Er ist Ergebnis des Wissenschaftlichen Netzwerkes »Konstellationen religiöser Minderheiten und Mehrheiten in pluralen Gesellschaften«, das von 2019 bis 2023 von der DFG gefördert wurde.

Das Netzwerk ging der forschungsleitenden Frage nach, wie sich religiöse Minderheiten und Mehrheiten wechselseitig diskursiv konstituieren, d.h. wie sie sich selbst verstehen und wie sie von anderen Teilen der Gesellschaft als solche wahrgenommen und adressiert werden. Mit dem Fokus auf religiöse Institutionen, Netzwerke und Bewegungen verfolgte das Netzwerk erstens das Ziel, religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen zu identifizieren und offenzulegen, wie sie sich nicht nur in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft, sondern vor allem auch in Abgrenzung zu oder in Vernetzung mit anderen religiösen Minderheiten oder Mehrheiten verstehen. Zugleich sollte in den Blick genommen werden, wann Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen religiös attribuiert werden bzw. sich als religiös verstehen, und wann andere Attribute wie ethnisch, politisch, sozio-ökonomisch usw. in den Vordergrund rücken. Zweitens wurden Konsequenzen für die Wahrnehmung von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen und ihres religiösen, gesellschaftlichen und politischen Status in den Blick genommen. So wird beispielsweise

se in politischen und gesellschaftlichen Debatten die monokulturelle Nation – sei sie nun christlich-jüdisch, säkular oder anders verstanden – oftmals als Normalfall dargestellt. Infolgedessen etablieren sich Grenzziehungen gegenüber anderen religiösen und kulturellen Positionen, Menschen werden medial und politisch wieder zunehmend aufgrund ihrer (vermeintlichen) religiösen Zugehörigkeit klassifiziert, alltägliche Lebensbereiche und öffentliche Institutionen werden religiös vereinnahmt.

Insbesondere in gesellschaftlichen Institutionen wie Schulen, öffentlichen Behörden oder den Landeskirchen bzw. Bistümern wird der Umgang mit religiösen Minderheitenpositionen verhandelt, aber auch jenseits dessen schließen sich Netzwerke und Bewegungen zur Bearbeitung dieser Konstellationen und ihrer Konsequenzen zusammen. In der vorliegenden Einleitung sollen nun einerseits Begriffe und Systematiken aus diesem Arbeitsfeld detaillierter erörtert werden, andererseits Ergebnisse der Arbeit im Wissenschaftlichen Netzwerk vorgestellt werden.

Die Beiträge des Sammelbands sind Ergebnis der durchgeführten Tagungen des Wissenschaftlichen Netzwerkes: zunächst Anfang 2021 in Bochum unter dem Titel »Mediale Verhandlungen religiöser Mehr- und Minderheitenpositionen im öffentlichen Diskurs« und anschließend der Workshop »Angepasste Religion? – Strukturelle Isomorphien in Religionsgeschichte und religiöser Gegenwartskultur« im Jahr 2022 in Bayreuth. Kritische Anregung erhielt das Netzwerk auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) 2022 an der Universität Leipzig durch eine Response von Oliver Freiburger (University of Texas at Austin). Der Autorenworkshop im Dezember 2022 in Bochum erweiterte die Perspektiven des Netzwerks um außer-europäische Forschungsfelder.

Wir freuen uns, dass die hier vertretenen Autorinnen und Autoren unsere Einladung angenommen und sich auf die Systematik und Perspektive unseres Themenzuschnitts eingelassen haben, die sich aus den Ergebnissen der Tagungen ergeben haben. Die hier beschriebenen Themen sind für die Autorinnen und Autoren vertraute Forschungsfelder, die sie auf die Kernannahme des Netzwerks und die Systematik hin neu betrachtet haben. Konkret wurde die Annahme formuliert, dass es sich bei Verhältnissen religiöser Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen jeweils um diskursive Zuschreibungen handelt. Darauf aufbauend wurde den Autorinnen und Autoren folgende Systematik zur neuen Betrachtung ihrer Themen mitgegeben:

*Identifikation durch Relation/en:* Welche Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen können in einem spezifischen Forschungsfeld identifiziert werden?

Hier geht es uns nicht um die Mehrheiten und Minderheiten als solche, sondern um einen analytischen Blick auf die Konstellationen und Relationen, in denen sie diskursiv hergestellt werden (und/oder an der Herstellung selbst teilhaben). Von besonderer Relevanz im Hinblick auf die bisherige Forschung scheint dabei der Aspekt zu sein, dass Minderheiten sich nicht allein in Relation zur Mehrheitsgesellschaft konstituieren, sondern immer auch in Abgrenzung zu und Vernetzung mit anderen religiösen Minderheiten oder Mehrheiten, aber auch in Abgrenzung zu und Vernetzung mit dem sozialen Umfeld (z.B. Wissenschaft oder Politik).

*Konsequenzen von Relationen/en:* Welche Konsequenzen haben die diskursiven Abgrenzungen und Vernetzungen auf die Wahrnehmung von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen? Diese Frage wird anhand der Auswirkungen der Wahrnehmung für den religiösen, gesellschaftlichen und politischen Status von Minderheiten untersucht. Hierbei spielt auch die Betrachtung von etwa juristischen, politischen und anderen Rahmenbedingungen eine Rolle, z.B. das europäische Prinzip der Religionsfreiheit und die damit verbundene Frage, wie handlungsleitend solche Prinzipien im Umgang mit religiösen Minderheiten sind und wie religiöse Minderheiten diese Konzepte nutzen, um gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen. Welche konkrete/n Funktion/en ergeben sich hieraus für die Identifikation als religiöse Minderheit? Im Laufe der Netzwerkarbeit ist deutlich geworden, dass sowohl intendierte als auch nicht intendierte Relation/en bestimmte Funktionen haben, die zur eigenen Identifikation beitragen. Hierbei ist von besonderem Interesse, welche intendierten und nicht intendierten Relationen konstitutiv sind. Dies betrifft eigene und fremde Abwertungsprozesse, aber auch Dynamiken der Fremd- und Selbstzuschreibung, die z.B. für das Verständnis als religiöse Gruppierung grundlegend scheinen.

## 2 Begriffsarbeit und Systematik

Die Beschäftigung mit religiösen Minderheiten ist sowohl im öffentlichen Diskurs als auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung präsent. Wie ›religiöse Minderheit‹ in diesem Rahmen als Begriff und Konzept verstanden wird, bleibt in der Forschung jedoch meist unreflektiert. Im Rahmen der Netzwerkarbeit haben wir daher zunächst die zugrundeliegenden Begrifflichkeiten zum Ausgangspunkt genommen, und dabei den Blick bewusst verlagert vom Fokus auf Minderheiten als Untersuchungsgegenstand hin zu den Konstellatio-

nen, in denen Minderheiten und Mehrheiten miteinander interagieren und die letztlich erst ›Minderheit‹ und ›Mehrheit‹ konstituieren. Was mit ›religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen‹ hierbei konkret gemeint ist, wird im Folgenden ausgeführt.

## 2.1 Zum Verständnis von ›religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen‹

Ausgangspunkt unserer Auseinandersetzung mit religiösen Minderheiten und Mehrheiten stellte die Frage dar, wie sich religiöse Minderheiten und Mehrheiten wechselseitig diskursiv konstituieren, wie sie sich also selbst verstehen und wie sie von anderen Teilen der Gesellschaft als solche wahrgenommen und adressiert werden. Die Wahrnehmung von sozialen, ethnischen oder religiösen Gruppen als Minderheit und damit als etwas, das sich von einer oftmals nicht weiter definierten Mehrheit unterscheidet, ist keineswegs von vornherein feststehend bzw. ›objektiv‹ feststellbar. Insbesondere für religiöse, ethnische und kulturelle Minderheiten kann gesagt werden, dass ihre Wahrnehmung in einem engen Zusammenhang mit Ausgrenzungs-, Integrations- und Differenzierungsprozessen steht, die einen Staat, eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen (Stickler 2009: 446; Bochsinger 2015). Die diskursive Herstellung von religiösen Minderheiten und Mehrheiten, so die Annahme des Netzwerkes, lässt sich empirisch an Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen festmachen.

Unter einer Konstellation von religiösen Minderheiten und Mehrheiten versteht das Netzwerk die diskursive Herstellung eines Verhältnisses zwischen als unterschiedlich beschreibbaren sozialen Entitäten, die sich selbst als religiöse Minderheit oder Mehrheit in einer Ausgangsgesamtheit (z.B. Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat) verstehen oder als solche von außen beschrieben werden, woraus sich eine spezifische soziale Lage und Folgen ergeben. Eine religiöse Minderheit kann, muss aber nicht deckungsgleich mit einer religiösen Gruppe, Gemeinschaft, Tradition o.ä. sein. Ebenso wie die Rede von einer ›Mehrheitsgesellschaft‹ oftmals den Eindruck einer geschlossenen Einheit mit homogener Identität suggeriert, werden mit der Rede von religiösen Minderheiten diskursiv Menschen zusammengefasst, die sich nicht zwangsläufig als geschlossene und abgrenzbare Einheit (›die Muslime in Deutschland‹) verstehen müssen. Entscheidend für die Untersuchung des Phänomens ist, dass diskursiv ein Unterschied zwischen einer Minderheit (bzw. Minderheiten) und einer Mehrheit hergestellt wird, der auf die Religi-

onszugehörigkeit abhebt bzw. religionsbezogene Kommunikation aufweist, deren Mechanismen beschreibbar sind. Stausberg, van der Haven und Baffelli heben dahingehend hervor:

»[...] the meaning of minority is relational, contextual, and situational – the latter term referring to specific choices made in given contexts by specific actors based on their respective interests, necessities, and opportunities [...] speaking of a minority only makes sense by contrasting it with or distinguishing it from an (assumed) majority [...]. In other words, to call something a minority implies that it is essentially different from a majority« (Stausberg/van der Haven/Baffelli 2023: 5).

Ergänzend wollen wir anregen, dass auch ›Mehrheit‹ in dieser Hinsicht relational, kontextuell und situationsbezogen betrachtet werden muss und religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen nicht allein das Verhältnis einer religiösen Minderheit zu einer Mehrheit umfassen, sondern mit dem Begriff der Konstellation weitere Phänomene beschreibbar werden, so z.B. die diskursive Herstellung mehrerer religiöser Minderheiten, die sich aufeinander beziehen, um sich von einer nicht-religiösen Mehrheit abzugrenzen und beispielsweise miteinander zu solidarisieren.

Das wissenschaftliche Netzwerk fragt jedoch nicht nur nach Konstellationen religiöser Minderheiten und Mehrheiten, sondern auch danach, welche Folgen sich aus spezifischen Konstellationen ergeben können. Als Beispiel kann die Studie »Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion: Finland in the International Context« von Taira und Beaman (2022) angeführt werden, die die Interessen einer religiösen Mehrheit und religiöser Minderheiten gegenüber den Interessen nichtreligiöser Menschen thematisiert. Die Autoren verstehen die Umdeutung von religiösen Symbolen und Praktiken der Mehrheitsgesellschaft zu kulturellen Symbolen und Praktiken (am Beispiel des Gesangs einer lutherisch geprägten Hymne mit Referenzen zu Gott in öffentlichen Schulen) als Strategie, ihren eigenen gesellschaftlichen Status zu sichern. Die Umdeutung habe nichtreligiösen Menschen die argumentative Grundlage, sich kritisch gegenüber religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit äußern zu können, entzogen. Bei der Untersuchung religiöser Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen geht es folglich nicht nur um die Identifikation von Mechanismen der wechselseitigen Konstruktion von Mehrheiten und Minderheiten und die Beschreibung des Kontextes, in dem sie diskursiv erzeugt werden, sondern auch um die sozialen Dynamiken und

Folgen (z.B. Sicherung von Machtverhältnissen, Konflikte oder friktionsfreie Co-Existenzen, Dynamiken in der sozialen Positionierung zwischen Zentrum und Peripherie), die daraus resultieren.

## 2.2 Religiöse Minderheiten als Begriff und Konzept

Die Erforschung von ethnischen, sprachlichen und religiösen Minderheiten hat sich zu einer transdisziplinären Aufgabe entwickelt, der sich insbesondere Disziplinen wie Geschichte, Soziologie, Erziehungswissenschaften und das Völkerrecht widmen. Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Minderheit ist von Vorbehalten geprägt. Sie lässt sich einerseits anhand der Genese der wissenschaftlichen Forschung in Deutschland nachzeichnen, betrifft andererseits aber auch die kritische Reflexion der analytischen Reichweite des Begriffs, sowohl in definitorischer als auch methodischer Hinsicht.

Vor rund 30 Jahren hielt der Historiker Reinhard Rürup zur Eröffnung des deutschen Historikertags in Berlin einen kurzen Vortrag, der den Titel »Integration und Identität. Minderheiten und Minderheitspolitik in der neueren Geschichte« (Rürup 1985) trug. Direkt zu Beginn führt er aus, dass der Begriff der »Minderheit« eine sehr geringe Trennschärfe aufweise, sodass jede irgendwie benachteiligte Sozialgruppe als Minderheit bezeichnet werde (ebd.: 36). Rürup, der sich intensiv mit der Geschichte der Juden in Deutschland befasst hatte, zeigte sich skeptisch gegenüber dem Minderheiten-Begriff und kritisierte ihn für seine Beliebtheit im öffentlichen Diskurs (Lotto-Kusche 2018: 3). Zu diesem Zeitpunkt stand die Minderheitenforschung in Deutschland noch ganz am Anfang und zwei Perspektiven wurden insbesondere verfolgt: 1. Die Vorstellung von Minderheit als eine numerisch-quantitative Größe und 2. Eine Vorstellung von Minderheit als Gruppe mit geringerem Status, die aber zahlenmäßig durchaus die Mehrheit stellen kann (Jersch-Wenzel 1986). Zu konstatieren sei, dass »aktuelle Einführungen zur historischen Migrationsforschung einer tief greifenden Beschäftigung mit dem Konzept »Minderheiten«« (Lotto-Kusche 2018: 4) ausweichen würden. Gründe dafür seien aus seiner Sicht problematische Traditionslinien, die bis in die NS-Zeit und zu damaligen Bevölkerungswissenschaftlern zurückreichen, die mit antisemitischen und rassistischen Denkmustern zur Legitimierung der Vernichtungspolitik auch von Minderheiten beitrugen.

Insgesamt gilt, dass Minderheitengruppen lange Zeit als spezifische Merkmalsträger aufgefasst wurden, die sich im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft unterscheiden würden. So bedienen sich bis heute Politik und Politikwissen-

schaft einer Minderheitendefinition, die sich durch vier Elemente auszeichnet: »(1) numerische Unterlegenheit im Vergleich zur Gesamtbevölkerung, (2) nicht-dominante Stellung im Staat, (3) ethnische, religiöse oder sprachliche Gemeinsamkeiten und (4) ein Solidaritäts- und Identitätsgefühl« (Schnellbach 2013). Auch in der Forschung zu Migrationsphänomenen sind anhaltend Vorstellungen über das ›Eigene‹ und das ›Fremde‹ anzutreffen, die erst durch rassistuskritische, postkoloniale und postmigrantische Ansätze Kritik erfahren haben. Gleichzeitig läuft die jüngere Forschung, die sich vor allem mit migrationsbedingten Phänomenen beschäftigt, Gefahr, den Minderheitenbegriff einseitig mit Minorisierung zu verbinden und somit bestimmte soziale Gruppen mit einem Mangel an Macht ausgestattet zu sehen, was diese wiederum als pejorativ empfinden können und was zudem historisch nicht immer haltbar ist (vgl. Brügge-Feldhake in diesem Band).

Die religionshistorische Forschung trägt dazu bei, den Blickwinkel auf Minderheiten zu erweitern und Gegenwartsphänomene und -begriffe kritisch zu reflektieren. So weist der Historiker Matthias Asche für die Situation von religiösen Minderheiten im Westen im 19. Jahrhundert darauf hin, dass »Kapitalkräftigkeit, technologische Spezialqualitäten oder geistige Höchstleistungen Angehörigen von religiösen und konfessionellen Minderheiten es ermöglichten – mit Hilfestellung ihrer meist fürstlichen Förderer – den sozialen Aufstieg in den Kreis der gesellschaftlichen Eliten in den jeweiligen Territorien zu erfahren« (Asche 2008: 40). Am Beispiel der Hugenotten führt er exemplarisch auf, wie sie ihre theologischen Vorstellungen und kollektiven Erfahrungen als verfolgte Gruppe in ihrem Selbstverständnis als Minderheit bestärkten, sodass ihre Nachkommen innerhalb der Aufnahmegesellschaft eine sozial exklusive Gruppenidentität pflegen konnten. Dem gegenüber stehen historische Arbeiten, die religiöse Minderheiten als deviante, nonkonforme Vergemeinschaftungen, die von einer dominanten Mehrheit als normabweichend betrachtet werden, beschreiben. Weltecke betont, dass die Aufgabe religionswissenschaftlicher Forschung darin liegt, das relationale Verhältnis von religiösen Minderheiten und Mehrheiten »nicht als Gegenüberstellung von Norm und Devianz zu beschreiben [...], auch wenn die Mehrheiten sich dieser Vorstellung gerne hingeben« (Weltecke 2015: 18f.), sondern auf die wechselseitige »Konstruktion der Abgrenzungen« (ebd.: 19) und die Verflechtungsgeschichte aufmerksam zu machen.

Interdisziplinär ausgerichtete Religionsforschung hat in den vergangenen Jahren dazu beitragen können, religiöse Minderheiten nicht isoliert zu betrachten, sondern sie in Relation zu ihrer sozialen Umwelt, Machtver-

hältnissen und Kontexten zu untersuchen (Franke 2014). Eine relationale Perspektive auf den Gegenstand richtet ihren Fokus auf die »bestimmenden Faktoren gesellschaftlicher Prozesse, die Marginalisierungen und Majorisierungen religiöser Gemeinschaften zur Folge haben« (ebd.: 8). Mit der Frage nach dem Verhältnis, in dem religiöse Minderheiten und Mehrheiten zueinander stehen, und den bestimmenden Faktoren gehen zugleich Fragen nach Mechanismen der Selbst- und Fremdzuschreibung, Zugehörigkeit zu spezifischen religiösen Traditionen, Möglichkeiten der Einflussnahme auf eigene und fremde Belange und nach der sozialen Stellung in der Gesellschaft einher. Im Kontext von Migrationsreligionen vertritt Bochsinger die These, dass sich die »Wertorientierung der Angehörigen von Migrantenreligionen [...] – soweit sie von der Mehrheitsbevölkerung abweicht – häufig stärker mit der Herkunft als mit der Religion« (Bochsinger 2015: 47) erklären ließe und macht somit darauf aufmerksam, dass soziale Mechanismen und Phänomene nicht einseitig sowie vorschnell auf Religion zurückgeführt werden sollten.

Dass die Auseinandersetzung mit religiösen Minderheiten die religionswissenschaftliche Forschung und konzeptionelle Theoriearbeit anregt, zeigt die jüngste Publikation »Religious Minorities: Conceptual Perspectives« von Stausberg, van der Haven und Baffelli (2023), den Herausgebern der neuen Fachzeitschrift *Religious Minorities Online*. Sie beschreiben die Entstehung des Begriffs »religiöse Minderheit« im Kontext von Kolonialismus, Nationalstaaten, Demokratie und Politik, und machen auf die prozessuale und wechselseitige Konstruktion religiöser Minderheiten und Mehrheiten durch Zuschreibungen aufmerksam. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass »religious minorities as dynamic, processual, relational, contextual, situational, and intersectional« untersucht werden sollen und warnen vor »homogenizing representations of religious minorities« (ebd.: Abstract). Dabei fokussieren sie sich insbesondere auf die Entstehungsbedingungen und Mechanismen, die religiöse Minderheiten hervorbringen (»self-consciousness and awareness, attribution by others, reclassification and abstraction«) und die Unterscheidung von religiösen und nicht-religiösen Minderheiten. Da die Frage danach, was eine Minderheit ist, von Zuschreibungsprozessen im jeweiligen gesellschaftlichen, akademischen und historischen Kontext abhängt, sei eine Historisierung des Minderheitenbegriffs geboten (ebd.: 5f.).



### 3 Erkenntnisse der Netzwerkarbeit und ihre Konsequenzen für die religionswissenschaftliche Perspektive auf das Forschungsfeld

Zu Beginn der Netzwerkarbeit haben wir den Fokus auf vergleichende Betrachtungen von religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in sozialen Formationen wie Institutionen, Bewegungen und Netzwerken verfolgt. Bereits im Rahmen der ersten Tagung wurde deutlich, dass diese künstliche Trennung hinderlich ist, um Zuschreibungen und ihre Bedingungen und Konsequenzen zu verstehen. Unabhängig von Forschungsthemen und sozialen Formationen haben sich für die weitere konzeptionelle Arbeit vor allem drei Perspektiven als relevant herausgestellt: Möglichkeiten von Typologien der religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen (3.1), bedingende Kontextfaktoren (3.2) sowie Zuschreibungen und (Selbst-)Positionierung (3.3).

#### 3.1 Möglichkeiten von Typologien der religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen

Aus den Studien, die in diesem Band versammelt sind sowie aus den Vorträgen, Diskussionen und Gesprächen auf den Veranstaltungen des Netzwerks heraus lässt sich berechtigterweise diskutieren, ob sich die Vielfalt und Komplexität historischer und gegenwärtiger religiöser Mehr-/Minderheiten-Konstellationen in einer analytisch produktiven Weise ordnen lässt. Diese Ordnung kann auf die Entwicklung einer Typologie hinauslaufen, die sich hier nicht abschließend beantworten lässt; wohl aber können verschiedene Möglichkeiten einer Typologie entwickelt werden. Drei Möglichkeiten werden folgend vorgestellt:

1) Aus dem Konzept der Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen heraus kann eine Typologie aufgestellt werden, die sich am *Status der untersuchten Gruppen* orientiert: ob sie in ihrer jeweiligen Konstellation als Mehrheit oder als Minderheit fungieren. Dabei ist in vielen Fällen nicht die tatsächliche Zahl von Mitgliedern einer bestimmten Gruppe relevant, sondern die wahrgenommene oder diskursiv hergestellte Eigenschaft *als* Mehrheit oder Minderheit. So betont Wilkens in ihrem Beitrag, dass nicht die numerische Größe dieser Gruppen für ihre Machtposition entscheidend war, sondern ihr politischer Rang und die Loyalität. Ähnlich notiert Franke in Bezug auf Indonesien, dass »die quantitative Mehrheitsreligion, der Islam, lange als Mehrheit mit Minderheiten-Status aufgefasst wurde. Die zahlenmäßig größte Minorität, das Christentum, nahm und nimmt aufgrund der Kolonialgeschichte dage-

gen eine machtvolle gesellschaftliche Position ein« (S. 71 in diesem Band). Auch Rodenhausen unterstreicht, dass »Mehrheit und Minderheit nicht ausschließlich als numerisch zu erfassende, gesetzte Größen betrachtet werden dürfen« (S. 152 in diesem Band). In vielen Fällen geht es also nicht um *wenige versus viele*, sondern um *Macht versus Ohnmacht* oder *Zentrum versus Peripherie*. Nimmt man jedoch die *wahrgenommene* Eigenschaft als Mehr- oder Minderheit zum Unterscheidungskriterium, dann gibt es drei allgemeine Typen einer Konstellation:

a) Minderheit-Minderheit: Mehrere Einheiten, die im Vergleich zu einer dritten Größe, beispielsweise einer diffusen »gesellschaftlichen Mehrheit«, als Minderheit verstanden werden, verhalten sich ihrerseits zueinander. So gibt es in Deutschland einen Diskurs, in dem sich verschiedene religiöse Minderheiten (etwa internationale christliche und muslimische Gemeinden) aufeinander beziehen, um einen gleichberechtigten Anspruch auf Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen (z.B. steuerliche Vorteile, Zugang zu staatlichen Bildungseinrichtungen, Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk; vgl. Schröder in diesem Band) zu reklamieren. Nagel berichtet in seinem Beitrag, dass verschiedene Migrant:innen-Communities als Minderheiten im Kontrast zur deutschen Mehrheitsgesellschaft verstanden werden, aber auch untereinander Beziehungen eingehen. Die Mehr-/Minderheiten-Konstellation funktioniert somit immer vor dem mindestens impliziten Hintergrund einer angenommenen oder tatsächlichen Mehrheit.

b) Minderheit-Mehrheit: Eine als Minderheit wahrgenommene Gemeinschaft verhält sich zu einer anderen Einheit, die als Mehrheit wahrgenommen wird. In vielen Fällen handelt es sich bei der Mehrheit um eine relativ vage gesellschaftliche Gesamtgröße. So sind beispielsweise die jüdischen Gemeinden in Deutschland eine Minderheit mit besonderem Schutzstatus gegenüber staatlichen und anderen religiösen Institutionen. Es handelt sich wohl um den am häufigsten untersuchten und diskutierten Typus einer Mehr-/Minderheiten-Konstellation.

c) Mehrheit-Mehrheit: Ein solches Verhältnis ist eher theoretischer Natur und zum Beispiel dann denkbar, wenn zwei große religiöse Gruppierungen betrachtet werden. In Deutschland sind das die sogenannten christlichen Volkskirchen, die um ihren jeweiligen Status als Mehrheit in der christlichen Landschaft in Deutschland ringen und sich gegenüber nicht-christlichen Konfessionen mal gemeinsam, mal jede für sich, als traditionelle Mehrheit betrachten. Klinkhammer betont in ihrem Beitrag in diesem Sinne die »Rolle der christlichen Kirchen als vermeintliche Mehrheitsreligionsgemeinschaft

gegenüber den (religiösen) Minderheiten« (S. 92 in diesem Band) insbesondere mit Blick auf Dialoginitiativen. Dies wird besonders relevant im Zusammenhang mit der Organisation des Religionsunterrichts an deutschen Schulen, der, so notiert Körs in ihrem Beitrag, »paradigmatisch für die Aushandlung von religiöser Pluralität zwischen Staat und Religionsgemeinschaften im deutschen religionsverfassungsrechtlichen Kooperationsmodell« (S. 119 in diesem Band) steht.

Natürlich lassen sich diese Grundtypen beliebig kombinieren und erweitern, so z. B. in Minderheit-Minderheit-Mehrheit oder Minderheit-Mehrheit-Mehrheit, sodass die vorgeschlagene Dreiteilung nichts weiter ist als eine analytische Ordnung, die für jeweils spezifische Fallstudien geprüft und angepasst werden muss. Die Lage wird zusätzlich komplex, wenn man bedenkt, dass sich diese Konstellationen stets verändern, z. B. wenn man den Status einer bestimmten Gruppe in der ›Herkunftsgesellschaft‹ mit dem in der ›Aufnahmegesellschaft‹ vergleicht (vgl. Nagel in diesem Band).

2) Eine weitere Möglichkeit der Typologisierung ergibt sich, wenn danach gefragt wird, ob eine *Mehr-/Minderheiten-Konstellation als Konstellation ›religiös‹* ist, oder ob nur eine Gruppe innerhalb der Konstellation religiös zu verstehen ist – oder ob gar das Attribut ›religiös‹ von außen an bestimmte Minder- oder Mehrheiten herangetragen wird, die sich möglicherweise auch als sprachliche, ethnische oder andere Formen von Minderheit betrachten:

a) Eine Mehr-/Minderheiten-Konstellation kann als ›religiös im engeren Sinne‹ klassifiziert werden, wenn alle Gruppierungen innerhalb der Konstellation ebenfalls im analytischen Sinne ›religiös‹ sind. Zum Beispiel kommen hier Verhältnisse zwischen sogenannten großen ›Volkskirchen‹ und kleineren christlichen Gruppierungen in den Blick, die ihr Verhältnis auch in einer spezifisch religiösen Weise verhandeln und adressieren. Rodenhausen zeigt am Beispiel von christlichen Online-Communities, dass progressiv christliche Vertreter:innen sich aktiv und mit theologischen Argumenten gegen konservative Vertreter:innen abgrenzen und die Konservativen (genau wie säkulare/progressive Teile der Gesamtgesellschaft) als Mehrheit beschreiben. Der Beitrag von Franke in diesem Band erläutert, dass der aus dem Sanskrit stammende Begriff *agama* in Indonesien allgemein ›Religion‹ bedeutet und in gleicher Weise für christliche, hinduistische, islamische und buddhistische Traditionen verwendet wird. Davon unterschieden werden religiöse Traditionen, die als »Glaube« (*kepercayaan*) bezeichnet werden und keine staatliche Anerkennung erhalten, weil sie lokal agieren oder nicht dem monotheistisch geprägten Religionsverständnis entsprechen. Eine Untersuchung religiöser

Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in Indonesien muss damit sowohl Religionen im Sinne von *agama* als auch andere religiöse Traditionen einbeziehen. Dass eine Religion als *agama* qualifiziert ist, bedeutet jedoch nicht, dass sie auch einen Mehrheitenstatus einnimmt (wie beispielsweise der Buddhismus).

b) Wenn mindestens eine der Parteien in einer Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen *nicht* religiös ist, dann kann diese Konstellation als ›religiös‹ *im weiteren Sinne* beschrieben werden. So ist es häufig der Fall, dass eine ›religiöse Minderheit‹ einer ›säkularen Mehrheit‹ gegenübersteht. Doch auch das Gegenteil kann der Fall sein, wie Franke in ihrem Beitrag zeigt: In Indonesien wird der »Glaube an eine einzige, große Göttlichkeit« (S. 73 in diesem Band) als »richtungsweisendes Zentrum einer Verfassung verstanden, die monotheistische Religion als solche protegirt« (ebd.). Sie folgert: »Wir haben es in Indonesien also mit einer Situation zu tun, in der Religion als solche verfassungsrechtlich geschützt und in der die Mehrheitsreligion Islam zwar nicht zur Staatsreligion erklärt wird, in verschiedener Hinsicht aber einen privilegierten Status erhält« (S. 76 in diesem Band). Klinkhammer weist mit Blick auf Deutschland darauf hin, dass der Bezug auf Religion in Prozessen der Herstellung von Mehr-/Minderheitsverhältnissen oftmals ein »symbolischer oder sekundärer Bezug« (S. 92 in diesem Band) ist, weil Religion unter Bedingungen einer säkularen Gesamtgesellschaft zwar einen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust erfährt, im Hinblick auf religiöse und kulturelle Pluralität aber wiederum relevant wird.

c) Schließlich gibt es auch *religionsbezogene* Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen, wenn beispielsweise einer Minderheit aufgrund einer externen Zuschreibung ›religiöse‹ Eigenschaften zugesprochen werden, während die so adressierte Gemeinschaft nicht primär religiös zu verstehen ist. ›Ethnische‹ und ›kulturelle‹ Minderheiten erfahren oft eine besondere Markierung als ›religiöse‹ Minderheiten. Dies unterstreicht auch Franke, wenn sie notiert, dass eine Untersuchung religiöser Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen voraussetzt zu wissen, was genau in der untersuchten Gesellschaft als Religion verstanden wird und welche rechtlich-politischen Rahmenbedingungen ein bestimmtes Religionsverständnis bevorzugen. Schröder zeigt mit Blick auf nichtreligiöse Gruppierungen, dass es häufig übergeordnete Vorgänge religiöser Normierung in Gesellschaften gibt, die dazu führen, dass sogar nicht-religiöse Interessenvertretungen als Teil von ›religiösen‹ Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen wahrgenommen werden – in den USA sei dies »angesichts der Ubiquität religiös normierter sozialer Lebenswirklichkeiten«

(S. 191 in diesem Band) regelmäßig der Fall. Auf die aktive – und nicht immer von den Betroffenen geteilte – Zuschreibung des Merkmals ›religiöse‹ Minderheit in medialen Diskursen weist auch Neumaier in ihrem Beitrag zu diesem Band hin.

3) Eine dritte Möglichkeit der Typologie ergibt sich aus den Hinsichtnahmen der *Einordnung als Mehr- oder Minderheit*. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Qualifizieren als ›religiöse‹ Minder- oder Mehrheit nur eine von verschiedenen Weisen der Adressierung ist. Eine ebenfalls verbreitete Einteilung ist die nach sprachlichen Mehr- oder Minderheiten. Diese verschiedenen Dimensionen können sich überschneiden, so dass eine bestimmte Gruppierung zwar sprachlich einer Minderheit angehören kann, aber religiös einer Mehrheit – und welche dieser Dimensionen in Prozessen gesellschaftlicher Anerkennung letztlich den Ausschlag gibt, wird sich von Fall zu Fall unterscheiden. Wilkens betont mit Blick auf Nigeria, dass es typischerweise kein Nachteil ist, einer ethnischen Minderheit anzugehören, wenn man zugleich einer der beiden Mehrheitsreligionen angehört. Und Nagel zeigt, dass christliche und muslimische Syrer:innen in Deutschland zwar in einer sprachlichen Minderheit zusammengehören, die syrischen Christ:innen aber aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit Anschluss an eine religiöse Mehrheit finden können: »Mit Blick auf die Religionszugehörigkeit ähneln die syrischen Christ:innen [...] eher der deutschen Mehrheit als ihre(n) muslimischen Landsleute« (S. 199 in diesem Band). Nimmt man nur diese drei Dimensionen der sprachlichen, ethnischen und religiösen Zugehörigkeit, so lässt sich bereits eine theoretisch weitreichende Matrix aufstellen, aus der sich wiederum potenzielle Typen von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen ergeben:

Tabelle 1: Typen von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen (c/o Radermacher)

	Gruppe A (syrische Christen in Deutschland)	Gruppe B (römisch-katholische Kirche in Deutschland)	Gruppe C (syrische Musli- me in Deutschland)
sprach- lich	Minderheit	Mehrheit	Minderheit

<b>eth- nisch</b>	Minderheit	Mehrheit	Minderheit
<b>religi- ös</b>	Mehrheit	Mehrheit	Minderheit

In dieser Konstellation der Minderheit-Minderheit-Mehrheit gewinnen die syrischen Christ:innen trotz ihres sprachlichen und ethnischen Minderheitenstatus einen Vorteil durch ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Mehrheit, der sich unter Umständen in konkreten Erleichterungen niederschlägt (z.B. Nutzung von Räumlichkeiten der römisch-katholischen Kirche), die den muslimischen Syrer:innen nicht in gleichem Maße gewährt werden.

**3.2 Prägende Kontextfaktoren von religiösen  
Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen**

Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen, das legen auch die bisherigen Ausführungen nahe, werden nicht nur von den beteiligten Akteuren und Gruppen selbst geformt, sondern auch durch den Kontext, in dem sie agieren. Dieser Kontext wird unter anderem geprägt von nationalstaatlicher Gesetzgebung, politischer Einflussnahme, gesellschaftlichen Diskursen, medialen Darstellungen und einer Vielzahl weiterer Faktoren. In der Religionsforschung hat sich in den letzten Jahren der Ansatz verbreitet, religiöse Minderheiten stets in Relation zu ihrer sozialen Umwelt, Machtverhältnissen und Kontexten zu untersuchen (Franke 2014). Auch religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen müssen folgerichtig nicht nur in Beziehung zueinander, sondern auch zu sie umgebenden Akteuren und Systemen gesetzt werden. Jene Einflussfaktoren, die in den im vorliegenden Band präsentierten Studien Relevanz entfalten, sollen im Folgenden kurz geordnet werden.

Der größte Block lässt sich hierbei unter dem Begriff der Governance zusammenfassen. Politische und rechtliche Rahmenbedingungen gehen hier oft Hand in Hand, und schaffen einen – zumindest abstrakten – Rahmen für konkrete Konstellationen von Mehrheiten und Minderheiten, für die für ihre Akteure verfügbaren Positionen sowie deren jeweilige Handlungsspielräume. Die Fallbeispiele in diesem Band, die auch über den deutschsprachigen Bereich deutlich hinausgehen, zeigen dabei die große Bandbreite dieser Rahmungen.

Ausgangspunkt der Betrachtung ist immer wieder die Verfassung des Landes, in dem ein Fallbeispiel oder Untersuchungsgegenstand verortet ist. Dies gilt etwa für den Blick nach Indonesien, wo eine semi-säkulare Verfassung den Glauben an eine einzige Göttlichkeit als Kernprinzip formuliert und den Glauben an eine monotheistische Religion damit »im Grunde zu einer staatsbürgerlichen Pflicht« (S. 74 in diesem Band) macht. Das Beispiel Nigeria illustriert die Situation einer ausdrücklich säkularen Verfassung, die – wie in vielen anderen afrikanischen Staaten – zwar keine allgemeine Abkehr von Religion propagiert, aber religiöse Differenzen und Konkurrenzverhältnisse unbedingt unterbinden und Loyalität gegenüber einer Einheitsregierung erzwingen will (vgl. Wilkens in diesem Band). Mit Blick auf Deutschland verweisen mehrere Beispiele auf die zentrale Bedeutung der Weimarer Reichsverfassung von 1919, die die Grundlage für die auch heute noch gültige Trennung von Religion und Staat im Grundgesetz darstellt (vgl. Klinkhammer in diesem Band). Und auch grundsätzlich lässt sich, so argumentieren rezente Zugänge, der Ursprung der Idee von Mehrheiten und Minderheiten im Kontext der Entstehung von Nationalstaaten und der Verbreitung der Demokratie als Herrschaft der zahlenmäßigen Mehrheit verorten (vgl. überblicksartig Brügge-Feldhake in diesem Band).

Spätestens unterhalb dieser nationalstaatlich-verfassungsrechtlichen Ebene wird es dann in der Regel komplex: Die Verfassungen legen in dieser Perspektive dann den Grundstein für spezifischere Regeln für Mehrheiten, Minderheiten und ihre Verhältnisse zueinander in gesellschaftlichen Teilbereichen (etwa den Status von Religionsgemeinschaften und ihrer Teilhabe am öffentlichen Leben oder die Organisation und Durchführung von Religionsunterricht), und werden zunächst in verschiedenen Bereichen wie Zivilgesellschaft, Recht und Politik konkretisiert – etwa in Gerichtsurteilen, politischen Dekreten, gesellschaftspolitischen Chartas. Aber auch Traditionen, historische Entwicklungen und nicht kodifizierte Praxis können hier prägend sein. Ein solch facettenreiches Geflecht lässt sich etwa am Beispiel des Religionsunterrichtes in Deutschland zeigen, der grundsätzlich durch die Ausgestaltung der nationalstaatlichen Verfassung in den Verfassungen und Schulgesetzen der Bundesländer geregelt wird. Er verweist damit mindestens auf lokale Governancefelder, die sich im Kontext übergeordneter rechtlicher Bedingungen sowie gesellschaftlicher Entwicklungen bewegen. Er ist zudem gemeinsame Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaften, und erhellt damit Prozesse der rechtlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften, was schließlich zu religionsinternen Prozessen struktureller

Anpassung führen kann (vgl. Körs in diesem Band). Mehrere Artikel in diesem Band verweisen auf weitere solcher Felder, die als Knotenpunkte der Aushandlung zwischen Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft auf der Ebene der beteiligten Akteure bzw. zwischen Recht, Politik und Zivilgesellschaft auf der systemischen Ebene gelten können. Neben dem Religionsunterricht wird hier u.a. der Umgang mit ethnischen und religiösen Minderheiten (vgl. Wilkens sowie Franke in diesem Band), nicht-religiösen Gruppen (vgl. Schröder in diesem Band) sowie die Ausbildung von religiösen Expert:innen und die politische Förderung von Netzwerken und Kooperationsstrukturen z.B. mit dem Ziel der Präventionsarbeit (vgl. Klinkhammer in diesem Band) thematisiert.

Die Liste solcher wirkmächtig komplexitätserhöhenden Kontextfaktoren vermeintlich eindeutiger Rechtslagen ist lang. Mehrere lassen sich aber als rote Fäden durch die unterschiedlichen Fallbeispiele ziehen. Dies sind erstens *gesellschaftliche Prozesse der Säkularisierung und religiöser Pluralisierung*. Gleichwohl man diese Diagnose in ihren Details diskutieren kann, zeigen dennoch die in Deutschland abnehmenden Zahlen der Kirchenmitglieder und eine zunehmend religiöse Pluralisierung Wirkung beispielsweise hinsichtlich der Frage, inwiefern ein Religionsunterricht an staatlichen Schulen zeitgemäß ist und wie er auszugestalten ist (vgl. Körs in diesem Band) oder wie religiöse Pluralität und Diversität auf der Meso-Ebene im Kontext von nationalen Integrations- und Sicherheitspolitiken reguliert werden (vgl. Klinkhammer in diesem Band).

Dem schließen sich zweitens die *verfügbaren Akteurspositionen und ihre Handlungsspielräume* an: Politische Akteure auch auf der lokalen Ebene ebenso wie religiöse Organisationen und andere Intermediäre und Netzwerke wie die Deutsche Islam Konferenz (vgl. Klinkhammer in diesem Band) konkretisieren die Umgebung, in denen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen verändert, erneuert oder stabilisiert werden können. (Nicht-)religiöse Akteure starten dann gewissermaßen von unterschiedlichen Startpositionen aus, die ihnen unterschiedliche rechtliche oder gewohnheitsmäßige Privilegien gewähren und so häufig Machtgefälle perpetuieren. Auch *ökonomische Rahmenbedingungen und weitere Ressourcen* tragen drittens zu unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen und Graden von Agency der beteiligten Akteure insbesondere auf der Meso-Ebene bei (vgl. Nagel in diesem Band). Auf der Mikro-Ebene der (nicht-)religiösen Personen stellen viertens *intersektionale Eigenschaften*, etwa Ethnie und Sprache (vgl. Wilkens in diesem Band), aber auch die Normierung von Nicht-Religiosität (vgl. Schröder in diesem Band) einflussreiche Faktoren dar.



Insgesamt können Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen damit als vermachtetes Gefüge in einem vermachteten gesellschaftlichen Raum gelten. Dies zeigt sich in konkreten Fällen etwa in der Erlaubnis zur Eheschließung, die nur in Abhängigkeit von individueller religiöser Zuordnung erteilt wird oder in der Gewährung oder Sanktionierung religiöser Praxis oder der (Nicht-)Anerkennung von Minderheiten insgesamt (vgl. Franke sowie Wilkens in diesem Band). Diese häufig intersektional zu verstehenden Konstellationen manifestieren sich auch im Individuum. Wilkens beschreibt in dieser Hinsicht in ihrem Artikel »gestaffelte Identitäten«, die insbesondere in vom Kolonialismus geprägten Nationalstaaten verbreitet seien. Da religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen häufig durch Migrationsprozesse entstehen oder sich durch diese vervielfachen, ist fünftens zu berücksichtigen, dass etwa Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in einem gegebenen Untersuchungsfeld auch durch *Ausgangsvoraussetzungen im Herkunftsland* und den dort erworbenen Ressourcen, Routinen und Kompetenzen beeinflusst werden, wie es Nagel (in diesem Band) in seinem Artikel am Beispiel der »erfahrenen Minderheiten« zeigt.

All diese Gegebenheiten spiegeln sich auch in den gesellschaftlichen Verständigungen um religiöse Traditionen und ihre Mitglieder wider. In Zeiten tiefgreifender Mediatisierung (Hepp 2021, Krotz 2007) realisieren sich diese besonders wirkmächtig in medialen Diskursen über oder unter Beteiligung von betreffenden Akteuren. Damit hängen zentrale Eigenschaften dieser Diskurse sechstens auch von den *Medien* ab, in denen sie erfolgen. Massenmedien zeichnen sich in der Regel durch eine in ihrer Zugänglichkeit restringierte top-down-Kommunikation aus, und Studien zeigen deutlich, dass religiöse und ethnische Minderheiten in ihren Diskursen häufiger negativ dargestellt werden, Stereotypen Vorschub geleistet und soziale Diskriminierung begünstigt wird (vgl. Neumaier in diesem Band). Der massenmedialen Kommunikation über Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen ist also ein Machtgefälle inhärent, das die Kommunikationsstruktur ebenso wie die inhaltliche Prägung der Diskurse betrifft und durch eine Fremdbeschreibung religiöser Gruppen sowie häufig eine »Religionisierung« in der Berichterstattung (Bochinger 2015) charakterisiert ist. Anders funktionieren Social-Media-Plattformen, die einer breiteren Bevölkerungsgruppe die Möglichkeiten bieten, Inhalte zu generieren und sie zu diskutieren, und so auch eine größere Varianz an Erzählungen über Mehrheiten, Minderheiten und Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen erlauben. Sie sind damit auch ein relevanter Ort für die Konstruktion individueller oder kollektiver religiöser Identitäten und erlauben zudem

eine Vernetzung von gesellschaftlichen Gruppen oder Personen, die sich jenseits digitaler Medien nicht zusammenfinden könnten (vgl. Rodenhausen in diesem Band). In den verschiedenen medialen Zusammenhängen findet also die Komplexität tatsächlicher Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen unterschiedlich breiten Raum, und die je eigene Zugehörigkeit und damit verbundene strategische Interessen können mancherorts deutlich stärker realisiert werden (vgl. Neumaier in diesem Band).

Die Ebene medial vermittelter gesellschaftlicher Diskurse berührt damit die allermeisten zuvor genannten Aushandlungsfelder. Politische Debatten, die öffentliche Auseinandersetzung über gesellschaftliche Standpunkte und die konkrete Auseinandersetzung über verdichtete Konfliktfälle (wie Kirchenbau, Kopftuch oder Religionsunterricht) werden in ihren großen Linien medial ausgetragen und vermittelt. Dabei darf allerdings nicht vernachlässigt werden, dass es auch andere, in einem weiteren Sinne mediale Räume gibt, in denen sich Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen manifestieren. Radermacher entfaltet in seinem Beitrag das am Beispiel urbaner Räume, in denen sich Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen ebenso diskursiv konstituieren, und zwar auch ausgehend von den gebauten und infrastrukturellen Ermöglichungsbedingungen dieser Diskurse. Urbane Räume können dann zum Gegenstand religiöser Narrative werden, aber auch als Kristallisationspunkt und Produkt religiöser Aktivität sowie als Ort religiöser Praxis gelten (vgl. Radermacher in diesem Band). Die systematische Verortung von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen bildet sich dann unter anderem über Unterscheidungen von Zentrum versus Peripherie, sichtbar versus unsichtbar oder hörbar versus unhörbar ab.

### **3.3 Zuschreibungen und (Selbst-)Positionierung in Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen**

Die Kontextbedingungen, gerade rechtlicher und politischer Art, sowie die Positionierungen anderer Akteure im Feld, haben ihrerseits Einfluss darauf, wie sich bestimmte Gruppen im Rahmen von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen positionieren. Sie reagieren damit einerseits auf vorgegebene Strukturen, von denen subtilere oder deutlichere Zwänge ausgehen können. Andererseits haben Akteure im Rahmen von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen auch eine gewisse Handlungsmacht, bestehende Strukturen zu ihren Gunsten zu nutzen.

Die von Wilkens und Franke in diesem Band diskutierten Fälle Indonesien und Nigeria zeigen, wie sich in postkolonialen Gesellschaften historisch Konstellationen herausgebildet haben, die zwar einerseits eine klare Festlegung auf eine Staatsreligion vermeiden, aber andererseits den Islam und das Christentum symbolisch und faktisch privilegieren. Auch hier ist nicht eindeutig festgelegt, welche Gruppen jeweils als Minderheit oder Mehrheit auftreten. So weist Wilkens darauf hin, dass auch Christen und Muslime in Nigeria auf nationaler Ebene jeweils (große) Minderheiten darstellen, aber auf regionaler Ebene in einer Mehrheitenposition sein können. Die jeweiligen Zuordnungen und der Rekurs auf einen Minderheiten- oder einen Einheitsdiskurs können dabei durchaus strategisch eingesetzt werden. Wilkens schreibt in ihrem Beitrag:

»Im ersten Fall muss zudem die Frage gestellt werden, ob die vielen mittelgroßen Gruppen eher Minderheiten sein wollen, die dann wiederum besondere Rechte einfordern dürfen, oder sollen sie lieber versuchen, Teil der (wie auch immer zu definierenden) Mehrheit zu werden, um von Dominanzstrukturen zu profitieren?« (S. 64 in diesem Band).

So haben beispielsweise muslimische Akteure auf nationaler Ebene erfolgreich als religiöse Minderheit eine Autonomie in bestimmten Fragen eingefordert, die letztlich ihre Dominanz als regionale Mehrheit gefestigt hat.

Auch die Situation in Deutschland ist von einer klassischen Hegemonie geprägt. Die besondere Situation zweier großer christlicher Konfessionen lässt diese schon historisch je nach Perspektive als Teil einer christlichen Mehrheit oder als zwei dominante Minderheiten erscheinen. Die Einhegung in ein staatliches Regime unter Reichskanzler Bismarck etablierte dabei ein Modell, das grundsätzlich auch anderen Konfessionen und Religionen zugänglich war, wie Klinkhammer in ihrem Artikel nachzeichnet. Verschiebungen ergeben sich dann aus zwei Entwicklungen: Zum einen kommt mit muslimischen Einwander:innen in der Nachkriegszeit eine weitere Religion als quantitativ nicht mehr zu ignorierende Minderheit hinzu, bei der zunächst verhandelt werden muss, ob und in welcher Weise sie in das etablierte Religionsregime integriert werden kann. Die punktuell durchaus erfolgte rechtliche Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts steht dabei in einem Spannungsverhältnis zur auf gesellschaftlicher Ebene diskursiv verfestigten Sicht auf den Islam als das Andere der Mehrheitsgesellschaft, was Klinkhammer am Beispiel der poli-

tisch verantworteten Deutschen Islam Konferenz aufzeigt (vgl. Klinkhammer in diesem Band).

Zum anderen verlieren die beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland quantitativ ihren Status als (gemeinsame) Mehrheit. Schröder betont in seinem Beitrag dahingehend in seinem Artikel die symbolische Bedeutung dieser Entwicklung gerade für nicht-religiöse Akteure, die nun offensiv reklamieren, dass die historisch mit dem Mehrheitsstatus für die christlichen Kirchen legitimierten Privilegien nicht länger zu rechtfertigen seien. Dabei sehen sie sich ihrerseits in einer prekären Situation bezüglich ihres Status innerhalb der Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen: Während humanistischen Verbänden kritisch vorgehalten wird, dass sie aufgrund ihrer Mitgliederzahlen nur wenige Menschen vertreten, reklamieren sie ihrerseits die große Zahl Konfessionsloser in Deutschland sowie hohe Zustimmungswerte zu inhaltlichen Positionen für sich.

Die christlichen Kirchen, die hier ihren quantitativen Mehrheitsstatus einbüßen, verlagern sich dagegen auf eine andere Diskursposition, bei der nicht mehr die Zahl der Mitglieder, sondern die reklamierte Verankerung im gesellschaftlichen Wertegerüst entscheidendes Argument für die Privilegierung ist: Unter Verweis auf eine – umstrittene – enge Verflechtung von Christentum und demokratischen Werten wird hier eine ideelle Mehrheitsposition eingenommen, »die nicht nur quer zur gesellschaftlichen Pluralität liegt, sondern sich zudem jeglicher religiöser Kritik und Konkurrenz entzieht« (vgl. Klinkhammer in diesem Band, unter Verweis auf Rösch 2012).

Im Fall der Atheisten in den USA zeigt Schröder in seinem Beitrag dagegen einen anderen Strategiewechsel in der vorherrschenden Positionierung: Ausgehend von einem Pioniergeist als ›Vorhut‹ einer erwarteten breiten Säkularisierung, nehmen nicht-religiöse Akteure nun zunehmend gezielt eine Minderheitenposition für sich in Anspruch und orientieren sich daran an anderen Vorbildern wie etwa der LGBTQI+-Bewegung.

Der Fall der Nicht-Religiösen und Atheisten zeigt zudem, dass auch etablierte Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen, die Minderheiten einen festen Platz bieten, zugleich ein Außerhalb erzeugen, das an diesen – wenn auch teils prekären – Garantien für Minderheiten nicht partizipiert. Wer außerhalb der gesellschaftlich sanktionierten Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen steht, gerät so schnell unter Verdacht, sich auch moralisch dem Konsens zu verweigern: »Atheist:innen ist demnach nicht zu trauen« (S. 185 in diesem Band). Was für die Nicht-Religiösen in den USA gilt, zeigt sich in anderer Form in Bezug auf diejenigen, die nicht einer der dominanten

Strömungen des Islams oder des Christentums angehören, in Indonesien. Das in der Verfassung verankerte Pluralitätsregime privilegiert monotheistische Religionen nach dem Modell des Christentums und des Islams in einer Weise, die es anderen religiösen Gemeinschaften mit hinduistischen, buddhistischen oder konfuzianistischen Traditionen erst nach langwierigen Bemühungen und strukturellen Transformationen ermöglicht hat, sich hier eine vergleichbare Anerkennung als Religion nach dem *agama*-Prinzip zu sichern, wie Franke in ihrem Artikel beschreibt. Zugleich ist dieser Status prekär, wie vom Erstarken Chinas beeinflusste zunehmende Anfeindungen aus buddhistisch geprägten Kreisen zeigen. Traditionale Gemeinschaften, die nicht in den staatlichen Rahmen einer *agama* fallen, haben es dabei teilweise noch schwerer, im staatlichen Rahmen überhaupt einen Ort zu finden.

Ähnliches gilt nach Wilkens für die indigen-religiösen Gruppen in Nigeria. Nicht nur zahlenmäßig konnten sie als zahlreiche lokale Gemeinschaften deutlich schwerer Gewicht geltend machen, auch ideologisch galten sie »entweder als illoyal oder als rückständig (oder beides)« (S. 54 in diesem Band). Es gibt mehrere Strategien, damit umzugehen: Teilweise werden indigene Praktiken aus dem Bezugssystem ›Religion‹ herausdefiniert und stattdessen als ›Kultur‹ verhandelt. Damit stehen sie nicht in Konkurrenz zu Monolithen wie ›dem Christentum‹ oder ›dem Islam‹, was einerseits weniger Angriffsfläche bietet, aber andererseits auch keine entsprechenden rechtlichen Garantien erlaubt. Teilweise wurden dagegen unter dem Label »African Traditional Religion« die lokalen Traditionen zusammengefasst und aus zahlreichen Mikro-Minderheiten zumindest eine besser sichtbare Makro-Minderheit – auch wenn damit nicht automatisch bestimmte Privilegien einhergehen. Zugleich gibt es im Falle der Yoruba als einer der drei großen ethnolinguistischen Gruppen Nigerias Entwicklungen, »die indigene Religion aus der phänomenologischen Einheitskategorie der ›African Traditional Religion‹ herauszulösen bzw. als Mehrheitsreligion innerhalb dieser Kategorie darzustellen« (S. 66 in diesem Band). Derartige Versuche, die eigene Minderheitenposition selbstbewusster zu vertreten, erlauben sich dagegen nicht für alle Gruppen: Für Atheist:innen sorgen beispielsweise die Blasphemie-Gesetze für eine existenzielle Marginalisierung: »In einem solchen gesellschaftlichen Umfeld sind Nichtreligiöse nicht mehr ›einfach nur‹ eine diskriminierte Minderheit. Die Legitimität ihrer Existenz wird in Frage gestellt. Sie dürfen nicht *sein*« (S. 189 in diesem Band).

## 4 Fazit und Ausblick

Das Netzwerk ging der forschungsleitenden Frage nach, wie sich religiöse Minderheiten und Mehrheiten wechselseitig diskursiv konstituieren, das heißt, wie sie sich selbst verstehen, wie sie von anderen Teilen der Gesellschaft als solche wahrgenommen und adressiert werden und welche Konsequenzen sich aus diesen diskursiven Grenzziehungen ergeben. Hinsichtlich der Zuschreibung/en und Erzeugung/en von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen konnten einige Befunde zusammengetragen werden, die auch unabhängig von spezifischen Fallbeispielen in europäischen und außereuropäischen Gesellschaften der Gegenwart fruchtbar für die weitere Arbeit zu Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen im Allgemeinen sein können. Diese sollen abschließend kurz skizziert werden.

Bei ›Minderheiten‹ und ›Mehrheiten‹ kann es sich um *Selbst- und/oder Fremdzuschreibungen* handeln. Prozesse der Selbstminorisierung bzw. -majorisierung sind ebenso zu beachten wie entsprechende Zuschreibungen von außen. Zuschreibungen des Minderheiten- und/oder Mehrheitenstatus können auf Grundlage quantitativer Verhältnisse oder auf Grundlage von ungleicher Machtverteilung und entsprechender Normierungs- und Dominanzverhältnisse innerhalb einer Bezugsgruppe erfolgen. Häufig sind im konkreten Fall beide Bedeutungen miteinander verflochten. Religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen sind häufig Teil gestaffelter Identitätsdiskurse: Neben Zuschreibungen auf religiöser Grundlage werden Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen auch durch Bezüge auf Kultur, Ethnie, Gender, Klasse u.a.m. hergestellt. Die Berücksichtigung dieser Intersektionalität kann für ein differenziertes Verständnis von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen eine wichtige Rolle spielen. Die Zuschreibung eines Mehrheiten- oder Minderheitenstatus kann mit Bezug auf autochthone ebenso wie auf zugewanderte Gruppen erfolgen. Diese Unterscheidung kann im einzelnen Fall bedeutsam sein und heuristischen Wert haben. Auch triadische Ausprägungen, zum Beispiel die Abgrenzungen von der einen Gruppe, die Zuordnung oder der Schlußschluss mit einer anderen, können Teil der diskursiven Herstellung einer Selbstidentifikation als Minderheit oder Mehrheit in einem komplexen Feld verschiedener Gruppierungen sein. Dies verweist darauf, dass die Selbstidentifikation beispielsweise als religiöse Minderheit auch als zentraler Teil einer kollektiven Identitätsarbeit verstanden werden kann.

Die *Erzeugung von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen* erfolgt unter bestimmten kulturhistorischen, sozialen, politischen, rechtlichen, medialen

und räumlichen Bedingungen. Sie hat zudem für die betroffenen Akteure:innen spezifische Konsequenzen. Entsprechend sind bei der Untersuchung der Erzeugungen von spezifischen Konstellationen die Bedingungen und Kontexte, Zuschreibungsprozesse und Konsequenzen zu beachten. Die Erzeugung von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen kann auf der gesellschaftlichen Mikro-, Meso- und Makro-Ebene erfolgen. Sie kann sich an nationalen und transnationalen Rahmenbedingungen orientieren.

Während ›Mehrheit‹ und ›Minderheit‹ begriffslogisch in einem relationalen Verhältnis zueinander stehen, erfolgt die Zuschreibung eines Minderheitenstatus empirisch nicht selten, ohne dass deutlich wird, von welcher Mehrheit eigentlich eine Abgrenzung erfolgen soll. Der Minderheitenstatus scheint dann eine absolute Bedeutung und einen Wert in sich selbst zu besitzen, der strategisch ins Feld geführt werden kann oder von gesellschaftspolitischer Seite aus betrachtet eine regulierende Funktion haben kann. Vor diesem Hintergrund ist auch zu beachten, dass neben Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen auch Minderheiten-Minderheiten-Konstellationen auftreten und zum Verständnis eines spezifischen Falls analytisch von Bedeutung sein können. Und auch diese Minderheiten-Minderheiten-Verhältnisse brauchen eine (explizite oder implizite) ›Mehrheit‹, etwa im Fall zweier religiöser Minderheiten, deren Verhältnis zueinander vor dem Hintergrund einer (explizit oder implizit) angenommenen ›säkularen Mehrheitsgesellschaft‹ zu deuten ist.

Aus der *methodologischen Perspektive* bleibt festzuhalten, dass Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in einem evidenzbasierten empirischen Wissenschaftsverständnis keine gegebenen Größen sind, sondern immer Ergebnis sozial hergestellter und dynamischer Prozesse. Darüber hinaus wird gerade an historisch und außereuropäisch angelegten Fallstudien deutlich, dass in prägenden Diskursen und wahrgenommenen Identifikationen auch andere Begriffe als ›Mehrheiten‹ und ›Minderheiten‹ ausschlaggebend sind. In folgender Forschung kann es also fruchtbar sein, das semantische Feld zu erweitern.

## Literaturverzeichnis

Asche, M. (2009): »Religiöse und konfessionelle Minderheiten als Eliten im langen 19. Jahrhundert. Einführende Überlegungen zu einem scheinbar randständigen Thema«, in: Denzel/Asche/Stickler, *Religiöse und konfessionel-*

- le Minderheiten als wirtschaftliche und geistige Eliten (16. bis frühes 20. Jahrhundert)*, St. Katharinen, S. 11–44.
- Bochinger, Chr. (2015): »Religiöse Minderheiten zwischen Selbst- und Fremdbildern – Zur Wahrnehmung von Religion in modernen Gesellschaften«, in: Weltecke/Cotter/Rüdiger (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, München, S. 25–56.
- Denzel, M. A./Asche, M./Stickler, M. (Hg.) (2009): *Religiöse und konfessionelle Minderheiten als wirtschaftliche und geistige Eliten (16. bis frühes 20. Jahrhundert)*, *Büdingen Forschungen zur Sozialgeschichte 2006 und 2007*, St. Katharinen.
- EKD & DBK (2006): »Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens«, in: *Gemeinsame Texte* 19.
- Franke, E. (2014): »Vorwort der Herausgeber«, in: E. Franke (Hg.), *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden, S. 7–10.
- Hepp, A. (2021): *Auf dem Weg zur digitalen Gesellschaft. Über die tiefgreifende Mediatisierung in der sozialen Welt*, Köln.
- Jersch-Wenzel, St. (1986): *Der »mindere Status« als historisches Problem. Überlegungen zur vergleichenden Minderheitenforschung*, *Informationen der Historischen Kommission zu Berlin*, Beiheft 6, Berlin.
- Krotz, Fr. (2007): *Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*, Wiesbaden.
- Lotto-Kusche, S. (2018): »Minderheitengeschichte als historische Subdisziplin in Deutschland. Herausforderungen für die Forschung am Beispiel der Minderheit der Sinti und Roma«, in: *APuZ Zeitgeschichte/n* 68 (38–39), S. 25–31.
- Rürup, R. (1985): »Integration und Identität. Minderheiten und Minderheitenpolitik in der neueren Geschichte«, in: *Verband der Historiker Deutschlands (Hg.), Bericht über die 35. Versammlung deutscher Historiker in Berlin. 03. Oktober bis 07. Oktober 1984*, Stuttgart, S. 36–37.
- Schnellbach, Chr. (2013): »Minderheitenpolitik«, in: *Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*. Zugriff unter: <https://online-lexikon.uni-oldenburg.de/begriffe/minderheitenpolitik>
- Stausberg, M./van der Haven, A./Baffelli, E. (2023): »Religious Minorities: Conceptual Perspectives«, in: *Religious Minorities Online*, S. 1–30. Zugriff unter: <https://www.degruyter.com/database/RMO/entry/rmo.23389320/html>



- Stickler, M. (2009): »Religiöse und konfessionelle Minderheiten als Eliten im langen 19. Jahrhundert. Einführende Überlegungen zu einem scheinbar randständigen Thema«, in: Denzel/Asche/Stickler, *Religiöse und konfessionelle Minderheiten als wirtschaftliche und geistige Eliten (16. bis frühes 20. Jahrhundert)*, St. Katharinen, S. 45–70.
- Taira, T./Beaman, L.(2022): »Majoritarian Religion, Cultural Justification and Nonreligion: Finland in the International Context«, in: *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 58 (2), S. 193–216.
- Weltecke, D./Cotter, U./Rüdiger, U. (Hg.) (2015): *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Konstanz/München.
- Weltecke, D. (2015): »Einführende Bemerkungen«, in: Weltecke/Cotter/Rüdiger, *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Konstanz/München, S. 9–24.

