

Religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in urbanen Räumen

Martin Radermacher

1 Einleitung

Wer an »Stadt« denkt, denkt häufig nicht zugleich an »Religion«. Städte werden, gerade im europäischen und nordatlantischen Raum, oft als ein säkulares Umfeld wahrgenommen. Sie wurden und werden sogar als Triebkraft der Säkularisierung angesehen. In der Vorstellung vieler Menschen sind Modernisierung, Säkularisierung und Urbanisierung parallel verlaufende Prozesse, die kausal miteinander zusammenhängen: Wenn die Bevölkerung sich in den Städten konzentriert, dann wird Religion zusehends bedeutungsloser (z.B. Cox 2013: 1). Während die Menschen in ländlichen Regionen, so die häufige Annahme, im Allgemeinen religiöser und traditioneller seien, hätten in den Städten andere Bereiche gesellschaftlichen Zusammenlebens längst die Religion verdrängt, zum Beispiel Wirtschaft, Politik, Kunst, Sport oder Populärkultur.¹

Diese Annahme prägte lange auch den Blick der Religionssoziologie und Religionswissenschaft auf die Städte im europäischen Kontext der Neuzeit. Doch in den letzten Jahrzehnten hat die Forschung eine regelrechte Kehrtwende vollzogen: Nun erkennt man, dass Städte religionsproduktive Orte sind – und zwar nicht obwohl, sondern gerade, weil sie religiös und kulturell vielfältig sind. Religiöse Diversität, wie sie heute in vielen Städten (insb. in der sogenannten ›westlichen‹ oder ›nordatlantischen‹ Welt [Bruce 2008: 37] und in den globalen Metropolen) herrscht, wird zum Motor religiöser Dynamiken (z.B. Burchardt/Becci 2013: 1). Das heißt nicht, dass in Städten Religion überall und

1 Das Argument wird auch bei Burchardt und Becci (2013: 5) und Orsi (1999: 41) dargestellt, ohne dass diese es teilen.

immer sichtbar wird und alles Urbane zugleich auch religiös sei. Denn religiöse Gruppen müssen sich in Städten gegenüber nicht-religiösen Bereichen und gegenüber anderen religiösen Traditionen behaupten. Aber sie tun dies zunehmend selbstbewusst und im Wettbewerb miteinander. Dieser Sachverhalt ist eine wesentliche Ausgangslage für die Erforschung der diskursiven Konstitution von religiösen oder auf Religion bezogenen Mehr-/Minderheiten-Konstellationen.

So untersuchen Religionswissenschaftler:innen heute nicht mehr das (vermeintliche) Verschwinden von Religionen in der Stadt, sondern, wie verschiedene religiöse Gruppen in der Stadt miteinander interagieren und wie sie sich zu den nicht-religiösen Feldern der Gesellschaft verhalten. Die leitende Annahme dieses Beitrags (wie auch des DFG-Netzwerks »relMMK«, siehe Einleitung) ist, dass religiöse Mehr- und Minderheiten auch im urbanen Raum diskursiv konstituiert werden. Ihre Verhältnisse können demzufolge untersucht werden, wenn man beobachtet, wie sich diese Gruppierungen selbst als Mehr- oder Minderheit beschreiben und wie sie von anderen Teilen der (Stadt-)Gesellschaft als solche wahrgenommen und adressiert werden. Wenn diese Forschungsfrage – d.h. die Frage nach der diskursiven Konstitution religiöser Mehr- und Minderheiten – mit einem gezielten Blick auf das Urbane zu erörtern ist, dann wird deutlich, dass es nicht allein die Diskurse sind, die an der Konstitution von religiösen Mehr- und Minderheiten teilhaben, sondern auch die gebauten und infrastrukturellen Ermöglichungsbedingungen dieser Diskurse. Daher beabsichtigt dieser Beitrag, das Urbane insbesondere als gebaute Umwelt von Mehr-Minderheiten-Diskursen in den Blick zu nehmen. Um dieses Argument zu entfalten, bearbeitet dieser Beitrag die folgenden Themen und Fragen:

1. Was sind Mehr- und Minderheiten? Was ist eine Mehr-/Minderheiten-Konstellation? (Kap. 2)
2. Was macht diese Konstellationen zu spezifisch »religiösen« Konstellationen? (Kap. 2)
3. Wie kann man den »urbanen Kontext« definieren? (Kap. 3)
4. Wie ist der Forschungsstand zum Verhältnis von »Religion und Stadt«? (Kap. 3)
5. Wie bilden sich religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellationen in urbanen Kontexten stadträumlich (und diskursiv) ab? (Kap. 4)

2 Begriffliche Überlegungen

Was sind Mehr- und Minderheiten? Was ist eine Mehr-/Minderheiten-Konstellation?

Die Konzepte »Mehrheit« und »Minderheit« sind gängige alltagssprachliche Begriffe, die in denotativer Weise das Verhältnis verschiedener Gruppen im Hinblick auf die Zahl ihrer Mitglieder bezeichnen. Eine Mehrheit, in welchem Bereich auch immer, kann es nur im Verhältnis zu einer angenommenen oder tatsächlichen Minderheit geben. Der quantitative Bezug des Begriffspaares wird sehr offenkundig bei politischen Wahlen oder bei der Beschreibung der Ergebnisse einer Umfrage. Wer die meisten Abgeordneten in ein Parlament entsendet, hat die Mehrheit und kann die Entscheidungsfindung maßgeblich beeinflussen. Wenn ein Marktforschungsinstitut herausfindet, dass die Mehrheit der Befragten sich vegane Alternativen für Milchprodukte wünscht, kann die Lebensmittelindustrie sich daran orientieren. Von diesem Gebrauch ausgehend scheint die Zuschreibung als Mehr- und Minderheit relativ »faktenbasiert« und empirisch in Form von Statistiken überprüfbar zu sein (übrigens auch dann, wenn die Begriffe »Mehrheit« und »Minderheit« von den Beteiligten nicht aktiv verwendet werden, wie in vielen zeitlich und/oder geografisch entfernten Gesellschaften).

Die Grundannahme dieses Buches ist aber, dass es bei Mehr- und Minderheiten nicht nur um Verhältnisbeschreibungen geht, die allein auf der quantifizierenden Erfassung von Personen oder deren Vorlieben basieren. In der Regel geht es in (wahrgenommenen) Mehr-/Minderheiten-Verhältnissen nicht primär um Zahlen, weil häufig gar keine Zahlen vorliegen, sondern um die kommunikative Adressierung von etwas *als* Mehr- oder Minderheit (inkl. semantisch ähnlicher Konzepte und Umschreibungen) – und zwar in verschiedenen Hinsichten (siehe Einleitung). Das empirische (gegenwärtige oder vergangene) Feld – nicht nur, aber auch im Hinblick auf Religion – verwendet somit die Begriffe »Mehrheit« und »Minderheit« als Metaphern für die Beschreibung ihres Verhältnisses zu anderen. So gibt es beispielsweise dominante religiöse Minderheiten, d.h. religiöse Eliten, die quantitativ in der Minderheit sind, aber die politische Macht haben. Auf der anderen Seite gab es Gruppierungen wie die »Moral Majority«, eine christlich-evangelikale Bewegung in den USA, die quantitativ eine Minderheit darstellte, sich aber als moralische Mehrheit beschrieb (z.B. Lambert 2008: 190). Diese Beispiele zeigen, dass es sich bei

den diskursiven Zuschreibungen als Mehr- oder Minderheit im religiösen Feld häufig um metaphorische Verwendungsweisen handelt, in denen »Mehrheit« mit »Dominanz« assoziiert wird.

Der politische und normative Rahmen, innerhalb dessen zumindest in vielen »westlichen« Ländern religiöse Vielfalt verhandelt wird, ist »Pluralität« (manchmal auch »Pluralismus«) als positiv besetzte politische Wert-Idee, die keinesfalls als selbstverständlicher Konsens zu betrachten ist. Dieses Konzept findet hier Erwähnung, weil es konzeptuell unterschieden werden soll von »Diversität«, ein Begriff der sich auf die empirische Vielfalt und das Nebeneinander verschiedener (nicht nur) religiöser Gruppierungen bezieht (so z.B. auch Bender 2021: 41). Neben dem politischen Rahmen spielen auch andere Umweltbedingungen eine Rolle, so zum Beispiel nationalstaatliche Grenzen, juristische Vorschriften, kulturelle oder ethnische Zuordnungen. Diese Unterschiede werden für die Analyse von Mehr-/Minderheiten-Verhältnissen immer dann relevant, wenn sie im Feld einen Unterschied machen (zur Formel vom »Unterschied, der einen Unterschied macht«, siehe Bateson 1972: 276).²

Ein »Verhältnis« entsteht, wenn eine Gruppe A eine Gruppe B als etwas anderes wahrnimmt. In diesem Vorgang wird diskursiv sowohl das »Selbst« (Identität) als auch das »Gegenüber« konstituiert – und zwar in verschiedenen Hinsichten (Sprache, Alter, Region, Religion etc.). Ein Mehr-/Minderheiten-Verhältnis entsteht erst dann, wenn diese Gruppe B im Vergleich mit A und im Hinblick auf die (tatsächliche oder metaphorische) »Menge« adressiert wird. Sobald eine oder mehrere weitere (religiöse oder nicht-religiöse) Gruppen ins Spiel kommen, entsteht eine »Konstellation«.

Methodisch bedeutet dies, dass die Untersuchung der diskursiven Konstitution von religiösen Mehr-/Minderheiten-Verhältnissen sich auf kommunikative (diskursive) Vorgänge konzentrieren muss, in und durch die Einheiten als Mehr- oder Minderheit adressiert werden. Das bedeutet aber auch, dass die Positionen in Mehr-/Minderheiten-Verhältnissen nie statisch fixiert werden können. Je nach situativer Einbettung verändert sich die Zuschreibung.

Beispielsweise erörterte der Pastor eines Gottesdienstes die Situation der römisch-katholischen Kirche in Deutschland sinngemäß wie folgt (Gedächtnisnotiz aus einer teilnehmenden Beobachtung):

»Der katholischen Kirche in Deutschland geht es schlecht. Aber global gesehen ging es dem Christentum noch nie so gut wie heute. Und wir hier in

2 Zur Frage, ob und wann nationalstaatliche Grenzen für religionsgeschichtliche Untersuchungen relevant sind siehe beispielsweise Beyer (2016).

unserer kleinen lokalen Initiative zeigen, dass das auch in Deutschland funktioniert.«

In dieser kurzen Passage werden verschiedene Mehr-/Minderheiten-Verhältnisse adressiert, deren skizzenhafte Analyse auch zeigt, dass die Untersuchung der diskursiven Konstitution von Mehr-/Minderheiten-Konstellationen zwangsläufig einhergeht mit der diskursiven Konstitution von Selbst- und Fremdbeschreibungen. Betrachten wir den ersten Satz des Zitats: Auch wenn es häufig implizit bleibt, so kann eine Gruppe sich nur als Minderheit gegenüber einer Mehrheit empfinden, wenn sie eine Vorstellung über ihre Identität hat. Und auch Identitäten werden situationsabhängig diskursiv konstituiert.

»Der katholischen Kirche in Deutschland geht es schlecht.«

›Wir‹ = römisch-katholische Kirche in Deutschland; ›die Anderen‹: säkulare deutsche Gesellschaft. Die katholische Kirche in Deutschland steht gegenüber einer nicht-katholischen und nicht-religiösen Mehrheit nicht gut da (sinkende Zahl aktiver Kirchgänger, sinkende Zahl von Kirchenmitgliedern etc.).

»Aber global gesehen ging es dem Christentum noch nie so gut wie heute.«

›Wir‹ = Christinnen und Christen auf der ganzen Welt; ›die Anderen‹: andere Religionen oder säkulare Gruppierungen auf der ganzen Welt. Das Christentum ist global gesehen auf dem Vormarsch (gegenüber anderen Religionen und gegenüber einer ›säkularisierten Moderne‹).

»Und wir hier in unserer kleinen lokalen Initiative zeigen, dass das auch in Deutschland funktioniert.«

›Wir‹ = lokale katholische Initiative; ›die Anderen‹ = die römisch-katholische ›Amtskirche‹ in Deutschland. Die lokale Initiative mag zwar gegenüber der ›Amtskirche‹ zahlenmäßig klein und ressourcenmäßig unterlegen sein, also eine Minderheit, sie ist aber konzeptionell besser aufgestellt und wird es dem globalen Christentum gleichtun.

In diesem Diskursfragment findet also bereits eine diskursive Herstellung einer Mehr-/Minderheiten-Konstellation statt, in der verschiedene Einheiten miteinander in Beziehung gesetzt werden: die römisch-katholische Kirche in Deutschland, die säkulare deutsche Gesellschaft, die Christen auf der ganzen Welt, die anderen globalen Religionen, die römisch-katholische Amtskirche und die lokale katholische Kirchengemeinde in einer westdeutschen Kleinstadt.

Was macht Mehr-/Minderheiten-Konstellationen zu spezifisch religiösen Konstellationen?

Was macht solche Konstellationen – wenn man sie in der oben skizzierten Weise versteht – zu »religiösen« Konstellationen? Diese Frage nähert sich der in der Religionswissenschaft längst nicht entschiedenen Grundsatzfrage, wie »Religion« zu verstehen sei. Ohne diese Debatte an dieser Stelle rekapitulieren zu können (für einen nach wie vor lesenswerten Überblick siehe z.B. Stolz 1988: 9–33), folge ich einem system- und kommunikationstheoretischen Ansatz, der Religion als diejenige Art von Kommunikation (und damit als soziales System; Luhmann 2002) betrachtet, die auf der Basis der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz letztinstanzliche Kontingenz bearbeitet (Krech 2012: 49–63). »Kommunikation« meint in diesem Verständnis ausdrücklich nicht nur geschriebene oder gesprochene Worte. Kommunikation kann in vielerlei Modi stattfinden. Dazu gehören auch Bilder, Artefakte, Rituale, Klänge, Architekturen und Infrastrukturen.

In analytischer – hier: religionswissenschaftlicher – Hinsicht sind es nicht allein die Aussagen der beteiligten Menschen im Feld, die darüber entscheiden, was Religion ist und was nicht. Zwar ist die explizite Beschreibung von etwas als »religiös«, »heilig«, »sakral« etc. ein Indikator dafür, dass Religion eine Rolle spielt, doch gibt es viele empirische Fälle, die von religiösem Vokabular durchsetzt sind, ohne dem genannten analytischen Kriterium zu genügen (man denke an »Fußballgötter« oder »Apple-Jünger«).³ Damit bleibt das religiöse Selbstbestimmungsrecht jeder und jedes Einzelnen in einer alltagsweltlichen Perspektive völlig unangetastet: Jede:r bezeichnet im Alltagsleben als religiös, was er:sie für religiös hält, ohne sich dabei von religionswissenschaftlichen Ansätzen irritieren zu lassen. Eine religionswissenschaftliche, das heißt gegenwarts- und geschichtsbezogene systematisch-komparative Perspektive muss aber mit abstrakteren Mitteln arbeiten, um sozio-kulturelle Typen und Muster rekonstruieren zu können.⁴

3 Krech bezeichnet diese Vorgänge als »religionsexterne Sakralisierung«, d.h. nicht-religiöse Bereiche der Gesellschaft greifen aus ihrer Umwelt (hier: Religion) Konzepte auf, die ihre eigenen kommunikativen Vorgänge bereichern, ohne dass diese zu religiöser Kommunikation im engeren Sinne würden (Krech 2012: 172).

4 Der potenzielle Widerspruch zwischen der individuellen Alltagsaussage »Das ist Religion« und der religionswissenschaftlichen Aussage »Das ist keine Religion« in Bezug auf ein und denselben Sachverhalt stellt sich als Nicht-Widerspruch heraus, wenn man die unterschiedlichen Rahmen dieser beiden Aussagen berücksichtigt. (Religi-

Wenn man Religion so bestimmt, dann sind diskursive Mehr-/Minderheiten-Konstellationen immer dann religiös, wenn sie im Zusammenhang mit Kommunikationsvorgängen thematisiert werden, welche auf der Basis der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz letztinstanzliche Kontingenz bearbeiten. Auch »Gruppen« und »Gemeinschaften« sind keine a priori gegebenen sozialen Einheiten, sondern Produkte kommunikativer Vorgänge, die ihrerseits wiederum Kommunikationen lenken und auslösen können. Insofern kann man streng genommen nicht von »religiösen Gruppen« sprechen, sondern nur von religiösen Kommunikationsvorgängen, die etwas als Gruppe adressieren oder das Vorhandensein einer solchen Gruppe implizit voraussetzen. Diese kommunikativ hergestellten sozialen Formationen können wiederum zu sozio-strukturellen Korrelaten von Kommunikation werden, wenn sie in die psychische und insbesondere materielle Umwelt von Kommunikation ausgelagert werden. So kann die Errichtung eines gebauten Raumes (z.B. einer Kirche) dazu beitragen, dass Kommunikation dauerhaft ermöglicht wird, die etwas als religiöse Gruppe oder Gemeinschaft adressiert.

Eine Mehr-/Minderheiten-Konstellation ist immer dann als »religiös« *im engeren Sinne* zu bezeichnen, wenn sich Gruppen (also die Produkte und sozio-strukturellen Korrelate von Kommunikation) zueinander verhalten, die analytisch als »religiös« zu bezeichnen sind. Im oben eingeführten Beispiel ist das Verhältnis der lokalen katholischen Kirchengemeinde zur römisch-katholischen Amtskirche eine religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellation im engeren Sinne.

Wenn mindestens eine der Parteien in einer Mehr-/Minderheiten-Konstellation nicht religiös ist, dann spreche ich von einer Mehr-/Minderheiten-Konstellation als »religiös« *im weiteren Sinne*. So steht eine »religiöse Minderheit« häufig einer »säkularen Mehrheit« gegenüber; im obigen Beispiel wäre das die römisch-katholische Kirche in Deutschland gegenüber der säkularen Mehrheitsgesellschaft.

Schließlich gibt es auch *religionsbezogene* Mehr-/Minderheiten-Konstellationen, wenn beispielsweise ein Minderheitenstatus aufgrund einer externen Zuschreibung als »religiös« wahrgenommen wird, die so beschriebene Gemeinschaft in analytischer Hinsicht aber primär nicht-religiös zu verstehen ist (z.B. »ethnische« oder »kulturelle« Minderheiten). In solchen Fällen handelt

ons-)Wissenschaft will und kann keine Alltagswelt sein und Alltag kann und will keine (Religions-)Wissenschaft betreiben.

es sich um religionsexterne Sakralisierung: So kann politische Kommunikation religiöses Vokabular aufgreifen, um bestimmte Vorgänge in ihrer Umwelt (sogenannte »Gruppen«) zu adressieren, ohne dass diese kommunikativen Vorgänge religiös im engeren Sinne sind.

3 Religion und Stadt

Der städtische Kontext von Religion ist in den sozialwissenschaftlichen Fächern seit mehr als einem Jahrhundert ein Forschungsthema, dem eigene Aufmerksamkeit gewidmet wird.⁵ Für die Religionsforschung im engeren Sinne wurde die urbane Umwelt lange als eine Art ›Gegenspieler‹ behandelt, als Emblem und Verdichtung der ›säkularen Moderne‹. Spätestens seit Ende der 2010er Jahre (der genaue Zeitpunkt ist unter Statistiker:innen umstritten) lebt die Mehrheit aller Menschen der Welt in Städten (Ritchie/Roser 2018) – nicht zuletzt dadurch hat die Stadt als Forschungsgegenstand neue Anziehungskraft entfaltet.

Was genau jedoch die »Stadt« ausmacht und wie man sie definieren könnte, bleibt in der damit befassten Literatur umstritten. Ich folge hier einer Definition von Berking, Schwenk und Steets, der zufolge Städte auf begrenztem Raum verschiedene Menschen, Güter, Narrative, Imaginationen, Architekturen und materielle Arrangements vereinen. Dies führt zu einer spezifisch urbanen Diversität und Dichte von Lebensstilen und Weltanschauungen, die einerseits als positiv bewertete Pluralität und andererseits als potenziell konfliktbehaftet in den urbanen Diskurs eingehen können (Berking/Schwenk/Steets 2018: 7). Diese spezifisch urbanen Faktoren (hohe Diversität auf kleinem Raum) gelten gleichzeitig als Risiko und als Chance. Soziale Diversität kann gestaltet und gelenkt werden durch die infrastrukturellen und baulichen Maßnahmen in der Stadt,⁶ und umgekehrt kann die stadträumliche gebaute Umwelt von sozialer Diversität beeinflusst werden (wenn z.B. neue Stadtviertel entstehen). So folgern Berking et al., dass die

5 Für die frühe Soziologie siehe z.B. Park (1915), für die Ethnologie/Anthropologie Hannerz (1980) und Whyte (2009 [1988]). Überblickswerke sind u.a. Sharpe (1987) oder LeGates und Stout (2000).

6 Robert Orsi nennt als eindruckliches Beispiel dafür die organisierende und beschränkende Funktion des »Rasters«, also der Einteilung des Stadtplans in Quadrate, als Planungsprinzip US-amerikanischer Städte seit Anfang des 19. Jahrhunderts (Orsi 1999: 15).

Stadt in einer formalen Definition schlicht als »Verdichtung von Heterogenität« umrissen werden kann (ebd.: 22–23).⁷ Ähnlich formuliert Orsi mit Bezug auf Wirth (1938), dass die Stadt gekennzeichnet sei von »population density and heterogeneity« (Orsi 1999: 5). Daneben kann auch die Auflösung von traditionellen gesellschaftlichen Strukturen als ein Merkmal der Stadt betrachtet werden. Dies gehe einher mit zunehmender Anonymität bei gleichzeitig stark zunehmenden, rein funktional definierten Sozialbeziehungen (Cox 2013: 5).

Die genannte Dichte und Heterogenität urbaner Kontexte zeigt sich auch im Bereich des Religiösen: »It is *the city* where power struggles and conflicts concerning the right to religious practices and representations in the public realm are carried out« (Berking/Schwenk/Steets 2018: 1). Nicht umsonst bezeichnet Berger die Stadt als einen »vortex of pluralism«, einen »Strudel« oder »Wirbel« des Pluralismus (Berger 2016), und spielt damit auf die stark beschleunigten Transformationsprozesse und Dynamiken im Bereich des Religiösen an, die durch spezifisch urbane Bedingungen in Gang gesetzt werden.

Religion und Urbanität wurden bislang überwiegend im Zusammenhang mit Säkularisierung und Modernisierung erforscht. Die Annahme lautet, dass die Auflösung von Gemeinschaft in Großstädten ein Faktor der Säkularisierung (Burchardt/Becci 2013: 2–3) und Religion höchstens noch in ländlichen Regionen relevant sei (Lloyd 2021: 3). Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert sind jedoch mehr und mehr Forschende der Ansicht, dass Religion nach wie vor eine Rolle in den Städten der Welt spiele und dies insbesondere im Zusammenhang mit religiöser und kultureller Diversität. Die spezifischen urbanen Bedingungen werden damit nicht mehr primär als Hindernis für religiöse Dynamiken, sondern als Ermöglichsbedingung für religiöse Pluralität und Aktivität betrachtet (z. B. Sinha 2016: 469; Lloyd 2021: 3). In diesem Sinne hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten ein Forschungsstand zu »urbaner Religion« entwickelt, der die religiösen Dynamiken und Austauschprozesse unter spezifisch urbanen Bedingungen untersucht (z. B. Orsi 1999: 43; Eade 2011;

7 In seinem bis heute unerreichten Aufsatz »Here is New York« von 1949 fasst E. B. White diese Idee literarisch: »A poem compresses much in a small space and adds music, thus heightening its meaning. The city is like poetry: it compresses all life, all races and breeds, into a small island and adds music and the accompaniment of internal engines. The island of Manhattan is without any doubt the greatest human concentrate on earth, the poem whose magic is comprehensible to millions of permanent residents but whose full meaning will always remain elusive« (White 1949: 17).

Färber/Spielhaus/Binder 2012; Bielo 2013; Elisha 2013; Strhan 2013; Karstein/Schmidt-Lux 2017; Rüpke 2019: 190).

Orsi argumentiert in diesem Sinne, dass es spezifisch »urbane Religion« gibt, die aus dem Verhältnis von Religionen und urbanen Bedingungen entsteht:

»Urban religion is what comes from the dynamic engagement of religious traditions [...] with specific features of the industrial and post-industrial cityscapes and with the social conditions of city life. The results are distinctly and specifically urban forms of religious practice, experience, and understanding« (Orsi 1999: 43).

Die Stadt als solche spielt dabei in mindestens drei Hinsichten für religiöse Traditionen eine Rolle: (1) als Projektionsfläche, das heißt als etwas, das Gegenstand religiöser Narrative werden kann; (2) als Kristallisationspunkt und Produkt religiöser Aktivität; (3) als vitaler Ort religiöser Praxis durch Migration und Diversität.

(1) Die Stadt als Projektionsfläche von religiösen Traditionen

Die »Stadt« als Idee und auch konkrete Städte wurden und werden von religiösen Traditionen als Teil ihrer nicht-religiösen Umwelt beschrieben. Sie werden dann mitunter als die religiöse Tradition und ihre Werte gefährdendes Gegenüber adressiert – für die christliche Tradition sei nur verwiesen auf die biblische Überlieferung um die Städte Babel, Sodom und Gomorrha. Für das 19. Jahrhundert notiert Orsi, dass christliche Reformbewegungen nicht müde wurden, auf die Gefahren des Stadtlebens – und zwar insbesondere der Großstadt – hinzuweisen: »This was a distinctly Protestant anti-urban poetics in which the pre- or anti-urban became the moral and aesthetic ideal« (Orsi 1999: 17–18). Doch gerade diese negative Beschreibung der Stadt aus religiöser Sicht, in der etwa christliche Gruppen als Minderheit in einem säkularen Umfeld verstanden wurden, bietet auch Möglichkeiten für ein bewusstes religiöse Engagement in der Stadt: »[The] dirty city is also the holy city [...]; it is precisely into these dark, filthy depths that God comes« (ebd.: 11). Somit ist das Verhältnis von religiösen (hier: christlichen) Traditionen zur (Groß-)Stadt von Ambivalenz geprägt (Berking/Schwenk/Steets 2018: 8).

(2) Die Stadt als Kristallisationspunkt und Produkt von religiösen Aktivitäten

Die Stadt ist nicht nur das ambivalente Gegenüber von Religion, sondern häufig selbst ein materiell-räumlicher Ausdruck und Ermöglichungsraum

von und für Religion. Die religiösen Tempelstädte der Vergangenheit legen davon Zeugnis ab, aber auch Städte wie Lhasa, Rom, Jerusalem, Mekka und viele andere, die aus religiöser Sicht als räumliche Manifestation einer überirdischen Wahrheit gedeutet werden (Cox 2013: 1). Überhaupt ist es historisch naheliegend, dass die Entwicklung der Stadt als infrastrukturelle Verdichtung vielerorts auf religiöse Aktivitäten zurückzuführen ist. Religionen tragen damit selbst zur Entstehung des Siedlungstyps »Stadt« bei und machen diese Städte häufig zu ihren religiösen Zentren, so dass regelrechte »religiöse Topographien« entstehen (Burchardt/Becci 2013: 12). Doch für die christlichen ›Volkskirchen‹ in Deutschland gestaltet es sich zusehends schwierig, diesen religiösen Topographien zu Anerkennung und Wirksamkeit zu verhelfen. Wenn große und erkennbare Kirchen in den Stadtzentren kaum noch gottesdienstlich genutzt oder gar dauerhaft umgenutzt werden, bleibt von der religiösen Markierung inmitten der Stadt nur noch eine architektonische Hülle und die christliche Tradition wird trotz ihrer Bedeutung für die Geschichte der Städte zu einer Minderheit, die politische und stadträumliche Relevanz verliert. Hier sollen beispielsweise sogenannte »Citykirchen« Abhilfe schaffen (Eufinger 2019: 173).

(3) Die Stadt als vitaler Ort religiöser Praxis durch Migration und Diversität

So bleibt die Stadt – trotz rückläufiger Präsenz traditioneller (christlicher) Religion in den westlichen Großstädten – ein Ort vitaler religiöser Praxis, insbesondere weil die religiöse urbane Landschaft durch Migration und davon beeinflusste Diversität geprägt ist. Und selbst die (vermeintlichen) christlichen Volkskirchen sehen die ›säkularen‹ Stadtzentren wieder als Missionsgebiete – und damit als Ort sichtbarer religiöser Aktivität (Orsi 1999: 2). Diversität führt auch zu einer expliziten Wahrnehmung von Vielfalt, die ihrerseits inter-religiöse Diskurse über Ansprüche auf den urbanen Raum und religiöse Wahrheitsfragen auslösen kann (Burchardt/Becci 2013: 19). Ähnlich notiert Nagel: »Anders als die Stadtforschung es lange vermutet hat, sind moderne Städte nach wie vor und vielleicht sogar zunehmend Orte der Religion« (Nagel 2014: 23). Die vergleichsweise sichtbare Aktivität religiöser Minderheitengruppen im urbanen Raum hat auch damit zu tun, dass Migrant:innen häufig (aber nicht immer) die Räume ihrer Religionsgemeinschaft als Orte der ›Heimat in der Fremde‹ empfinden und weit über religiöse Veranstaltungen hinaus als Treffpunkte nutzen (Dodsworth/Vacchelli/Watson 2015: 42). So wird auch die vermeintlich säkulare Topographie der Städte wieder von einer religiösen Topographie überlagert:

»By turning [...] the streets into penitential pilgrimage routes, city water flows into receptacles for sins or the resting places of Hindu gods, and intersecting street corners into vectors of spiritual power, immigrants and migrants dramatically re-placed themselves on cityscapes that had been explicitly designed to exclude them or to render them invisible or docile« (Orsi 1999: 41).

In Deutschland sind es zum Beispiel die Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts (Immigration türkisch-stämmiger Muslim:innen, russland-deutscher Mennonit:innen, tamilischer Hindus, christlicher Syrer:innen, um nur einige wenige zu nennen), die die religiöse Vielfalt vergrößert haben. Mit einigen Jahren Verzögerung macht sich diese Vielfalt auch im gebauten Stadtraum bemerkbar, nämlich immer dann, wenn aus einem vorübergehenden Aufenthaltswunsch ein Streben nach dauerhafter Beheimatung und gesellschaftlicher Anerkennung wird (z.B. Baumann/Luchesi/Wilke 2003; Beinbauer-Köhler/Leggewie 2009; Lüddeckens/Uehlinger/Walthert 2013). Damit werden vor allem auch die urbanen Zentren Orte globaler Austauschbeziehungen.

4 Religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellationen in urbanen Kontexten

Wenn Städte als religiös diverse Räume beschrieben werden, dann ist es unvermeidlich, dass sich dort auch religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellationen entwickeln, die Einfluss haben auf und beeinflusst werden von der stadträumlichen, materiellen Infrastruktur. Anders gesagt: Religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellationen im Rahmen von diversen urbanen Räumen bilden sich im gebauten Stadtraum ab und werden von diesem bedingt (Burchardt/Höhne 2015: 5). So rückt der gebaute urbane Raum als materielle Umwelt von kommunikativen Vorgängen und Diskursen in den Blick. Die Hypothese ist, dass die Kommunikationen, die Mehr-/Minderheiten-Verhältnisse in städtischen Kontexten thematisieren, in spezifischer Weise von urbanen Infrastrukturen und Architekturen beeinflusst werden, die sich in erster Linie aufgrund ihrer Dichte von ländlichen Kontexten unterscheiden: Wo über Jahrhunderte hinweg die Kirchengebäude das Stadtbild prägten, da konkurrieren sie heute einerseits mit nicht-religiösen Bauten (die ebenfalls das Stadtbild prägen) und den Bauten anderer religiöser Gruppen, vor allem sind das die muslimischen Gebetsorte. Hier entzündeten sich immer wieder Konflikte, aber es gibt auch Beispiele für die kooperative Zusammenarbeit

zwischen Stadt und Religionsgemeinden auf der Suche nach einem neuen Ort für Moscheen (z. B. Suder 2023).

Neben den sichtbaren (und häufig auch in der Presse behandelten) Bauten, gibt es auch solche, die weniger sichtbar sind, die sich nicht im Stadtzentrum befinden, sondern in der Peripherie, in einem Gewerbe- oder Wohngebiet. Eine solche stadträumliche Unsichtbarkeit muss nicht immer als Nachteil empfunden werden. Manche Religionsgemeinden sind froh, einen mehr oder weniger unsichtbaren Raum gefunden zu haben, wo sie gemeinsam ihrer religiösen Praxis nachgehen können, sei es in einer alten Lagerhalle oder in einer ehemaligen Sporthalle.

Beispiele für die stadträumlichen Voraussetzungen von religiöser Diversität und deren Konsequenzen sowie die damit verbundenen Mehr-/Minderheiten-Konstellationen finden sich grundsätzlich in (fast) allen urbanen Räumen der Welt. Hier seien auf Basis der vorhandenen Literatur nur wenige Beispiele kurz und illustrativ dargestellt:

Veranstaltungen pfingstlicher Gemeinde beispielsweise, die im quantitativen Vergleich zu den alteingesessenen Volkskirchen als lokale Minderheit beschrieben werden, werden auf globaler Ebene häufig als stark wachsende, in manchen Ländern mehrheitliche Variante christlicher Tradition gesehen. Vor Ort in den Städten spiegelt sich der Status als Minderheit häufig darin wider, dass die Gottesdienste in funktionalen Räumen in der Peripherie der Stadt, zum Beispiel Gewerbeflächen, Sportstätten oder in angemieteten Veranstaltungsräumen stattfinden.

So erwähnen Burchardt et al., dass Pfingstgemeinden in Turin in »religiously unmarked rented locales« und »multifunctional spaces« untergebracht seien, die dennoch für die Besucher:innen als »bridges to social integration« relevant seien. Die Sichtbarkeit dieser Gemeinden im Stadtbild ist besser als Hörbarkeit zu beschreiben, da die Gottesdienste als »music-driven long celebrations widely perceptible in the vicinity« charakterisiert werden (Burchardt/Becci/Giorda 2018: 98). In diesem Fall wird also ein Mehr-/Minderheiten-Verhältnis (säkulare, ehemals christlich geprägte Stadtgesellschaft vs. Pfingstgemeinde) konstituiert, das sich sozialräumlich und akustisch realisiert. Ähnlich gelagerte Fälle gibt es in vielen anderen Städten Europas.⁸

In der Studie von Burchardt et al. finden auch die muslimischen Gemeinschaften in Turin Erwähnung: Sie hätten »tremendous difficulties to build places of worship which display Islamic architectural elements.« Außerdem

8 Siehe auch Sharbat Dar/Radermacher (2023).

seien die Räumlichkeiten der Muslime häufig »insufficient and undignified (small buildings in the middle of courtyards, apartment buildings, empty stores etc.)« (Burchardt/Becci/Giorda 2018: 99). Auch hier konstituiert sich also ein urbanes Mehr-/Minderheiten-Verhältnis zwischen der säkularen, ehemals christlichen Stadtgesellschaft und der muslimischen Minderheit, das sich unter anderem architektonisch und stadträumlich realisiert.

Diese beiden Beispiele zeigen, wie religiöse Mehr-/Minderheiten-Verhältnisse in urbanen Kontexten *sichtbar* und *hörbar* werden, ohne dass die beteiligten Religionsgemeinschaften dabei ihren Status als Minderheit verlieren. Sichtbarkeit im Stadtraum ist somit keine hinreichende Voraussetzung für die politische und gesellschaftliche Anerkennung von Minderheitenrechten, aber sie verschafft den betroffenen Gruppen Möglichkeiten, als relevante Akteure der Stadtgesellschaft aufzutreten: Es ist ein Unterschied für die Selbst- und Fremdwahrnehmung, ob eine religiöse Minderheit nahezu unsichtbar im Hinterhof einer aufgegebenen Industrieanlage Gottesdienst feiert oder in einem architektonisch repräsentativen, erkennbaren Gebäude.

Auch in der Debatte um Kirchenumnutzung und -abrisse werden Mehr-/Minderheiten-Verhältnisse konstituiert. Hier sind es die ehemaligen sogenannten Volkskirchen, also die römisch-katholische und die evangelische Kirche in Deutschland, die angesichts massiver Mitgliederverluste in den letzten Jahrzehnten und der geringen Zahl von wöchentlichen Kirchenbesucher:innen gegenüber einer säkularen Gesellschaft als eine Minderheit wahrgenommen werden. Dieser Umstand korrigiert und ergänzt das vorherrschende Bild von Mehr-/Minderheiten-Verhältnissen, in denen häufig die migrantischen Gemeinschaften als Minderheiten wahrgenommen werden. Schon seit Jahrzehnten sind die sonntäglichen Gottesdienstfeiern kein Mehrheitsphänomen mehr. Dies hat auch ökonomische Folgen und betrifft damit Kirchengebäude als Immobilien, die sich häufig in zentralen Innenstadtlagen befinden, allerdings für die Stadt kaum noch als religiöser Ort relevant sind. In den Umnutzungsprozessen, die dann folgen (Citykirchen, Kolumbarien, Kulturzentren etc.) äußert sich dieses Mehr-/Minderheiten-Verhältnis dann ganz konkret in architektonischen Maßnahmen und Veränderungen der Nutzung dieser Gebäude (z. B. Wildt/Plum 1997; Ahlers 2012; Eufinger 2019; Sharbat Dar 2022). Während nur wenige Kirchengebäude tatsächlich abgerissen werden, findet bei vielen stattdessen eine Um- und Neunutzung statt, die den ehemaligen Eigentümern nicht immer gelegen ist. So kann ein Kirchengebäude als architektonisch sichtbarer Identifikationspunkt der Kirche erhalten bleiben, aber vollkommen aus der religiösen Nutzung genommen sein und beispiels-

weise für eine künstlerische Dauerinstallation genutzt werden (so geschehen in der Dominikanerkirche in Münster, Radermacher 2021). Hier manifestiert sich das verlagerte Mehr-/Minderheiten-Verhältnis dann auf subtilere, aber nicht unwirksame Weise, bleibt doch die Kirche als Gebäude in der Stadt sichtbar und zentral. Doch die ›Entkernung‹ des Gebäudes und die Nutzung in einem nicht mehr im engeren Sinne religiösen Zusammenhang markiert vielleicht deutlicher eine Minderheitenposition als die unscheinbare Moschee im Gewerbegebiet.

5 Fazit

Religiöse Mehr-/Minderheiten-Konstellationen und ihre diskursive Konstitution sind in urbanen Kontexten besonderen Bedingungen unterlegen. Diese ergeben sich einerseits aus den Spezifika des Urbanen (räumliche Dichte, soziale Diversität) und andererseits aus der Tatsache, dass die Städte in größerem Umfang Ziel von Migrationsbewegungen sind, die ihrerseits kulturelle und religiöse Vielfalt befördern. Somit lassen sich in urbanen Kontexten die Konstellationen von säkularen und religiösen Gruppierungen oder zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen wie unter dem Vergrößerungsglas beobachten. Dieser Artikel hat den entsprechenden Forschungsstand zusammengefasst und gezeigt, wie urbane gebaute Umwelten, Infrastrukturen und Architekturen religiöse Mehr-/Minderheiten-Verhältnisse spiegeln und herstellen. Der Fokus lag dabei weniger auf der diskursiven Konstitution von Mehrheiten und Minderheiten selbst als auf den sozialräumlichen Ermöglichungsbedingungen solcher diskursiven Konstitutionsprozesse.

Literaturverzeichnis

- Ahlers, R. (2012): »Kolumbarium, Kindergarten, Kulturzentrum. Kirchenrechtliche Aspekte der Umnutzung von Kirchen«, in: Büchse et al. (Hg.), *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, Münster, S. 99 –107.
- Baumann, M./Luchesi, Br./Wilke, A. (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg.

- Bateson, Gr. (1972): *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, San Francisco.
- Beinhauer-Köhler, B./Leggewie, Cl. (2009): *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München.
- Bender, Courtney (2021): »Seeing Religion in Urban Planning«, in: *Planning Theory & Practice*, S. 39–45.
- Berger, P. L. (2016): *Urbanity as a Vortex of Pluralism. Religion and Modernity*. Zugriff unter: <https://www.the-american-interest.com/2016/02/03/urbanity-as-a-vortex-of-pluralism/>
- Berking, H./Schwenk, J./Steets, S. (2018): »Introduction: Filling the Void? Religious Pluralism and the City«, in: Berking/Steets/Schwenk (Hg.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, London, S. 1–23.
- Beyer, P. (2016): »Forms of Religious Communities in Global Society. Tradition, Invention, and Transformation«, in: Bochinger/Rüpke (Hg.), *Dynamics of Religion. Past and Present. Proceedings of the XXI World Congress of the International Association for the History of Religions, Erfurt, August 23–29, 2015*, Berlin, S. 85–107.
- Bielo, J. S. (2013): »Urban Christianities. Place-Making in Late Modernity«, in: *Religion* 43, S. 301–311.
- Bruce, St. (2008): *God is Dead. Secularization in the West (= Religion in the Modern World)*, Malden.
- Burchardt, M./Becci, I. (2013): »Religion Takes Place. Producing Urban Locality«. Introduction, in: Becci/Burchardt/Casanova (Hg.), *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, Leiden, S. 1–21.
- Burchardt, M./Becci, I./Giorda, M. (2018): »Religious Superdiversity and Urban Visibility in Barcelona and Turin«, in: Berking/Steets/Schwenk (Hg.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, London, S. 83–103.
- Burchardt, M./Höhne, St. (2015): »The Infrastructures of Diversity. Materiality and Culture in Urban Space«, in: *New Diversities* 17, S. 1–13.
- Cox, H. (2013): *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton.
- Dodsworth, F./Vacchelli, E./Watson, S. (2015): »City«, in: Plate (Hg.), *Key Terms in Material Religion*, London, S. 41–47.
- Eade, J. (2011): »From Race to Religion. Multiculturalism and Contested Urban Space«, in: Beaumont/Baker (Hg.), *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London, S. 154–167.

- Elisha, O. (2013): »The Time and Place for Prayer. Evangelical Urbanism and Citywide Prayer Movements«, in: *Religion* 43, S. 312–330.
- Eufinger, V. (2019): »Citykirchenprojekte. Räume urbaner kirchlicher Präsenz zwischen Anpassung und Abgrenzung säkularer Umwelten«, in: Buchner/Minta (Hg.), *Raumkult – Kultraum. Zum Verhältnis von Architektur, Ausstattung und Gemeinschaft*, Bielefeld, S. 171–186.
- Färber, A./Spielhaus, R./Binder, B. (2012): »Von Präsenz zu Artikulation. Islamisches Gemeindeleben in Hamburg und Berlin aus der Perspektive der Stadtforschung«, in: Pohlan et al. (Hg.), *Jahrbuch StadtRegion 2011/2012. Schwerpunkt: Stadt und Religion*, Stuttgart, S. 61–79.
- Hannerz, U. (1980): *Exploring the City. Inquiries toward an Urban Anthropology*, New York.
- Karstein, U./Schmidt-Lux, Th. (Hg.) (2017): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden.
- Kieserling, A. (Hg.) (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M..
- Krech, V. (2012): »Religion als Kommunikation«, in: Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin, S. 49–63.
- (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*, Bielefeld.
- Lambert, Fr. (2008): *Religion in American Politics. A Short History*, Princeton, NJ.
- LeGates, R. T./Stout, Fr. (Hg.) (2000): *The City Reader*, London.
- Lloyd, V. (2021): »The Normative Dimension of Postsecularism«, in: *Planning Theory & Practice*, S. 3–6.
- Lüddeckens, D./Uehlinger, Chr./Walthert, R. (Hg.) (2013): *Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt*, Zürich.
- Nagel, A.-K. (2014): »Religion in der Stadt«, in: *Kunst und Kirche* 77, S. 20–23.
- Orsi, R. A. (1999): »Introduction. Crossing the City Line«, in: Orsi (Hg.), *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington, S. 1–78.
- Park, R. E. (1915): »The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment«, in: *The American Journal of Sociology* 20, S. 577–612.
- Radermacher, M. (2021): »Not a Church Anymore. The Deconsecration and Conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany)«, in: *Material Religion* 17, S. 1–28.
- Ritchie, H./Roser, M. (2018): Urbanization. Zugriff unter: <https://ourworldindata.org/urbanization#citation>
- Rüpke, J. (2019): »Religion als Urbanität. Ein anderer Blick auf Stadtreigion«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, S. 174–195.

- Sharbat Dar, D. (2022): »Sakralität im Wandel – Emotionalität im Umnutzungsprozess. Kirchen als materielle Anker«, in: Gerhards (Hg.), *Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven*, Münster, S. 217–227.
- Sharbat Dar, D./Radermacher, M. (2023): »Making Urban Religious Spaces. The Case of a Pentecostal Community in the City of Osnabrück«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 75, S. 154–171.
- Sharpe, W. (1987): »Great Town to Nonplace Urban Realm. Reading the Modern City«, in: Sharpe/Wallock (Hg.), *Visions of the City. Essays in History, Art, and Literature*, Baltimore, S. 1–50.
- Sinha, V. (2016): »Marking Spaces as ›Sacred‹. Infusing Singapore's Urban Landscape with Sacrality«, in: *International Sociology* 31, S. 467–488.
- Stolz, Fr. (1988): *Grundzüge der Religionswissenschaft* (= Kleine Vandenhoeck-Reihe, Band 1527), Göttingen.
- Strhan, A. (2013): »The Metropolis and Evangelical Life. Coherence and Fragmentation in the ›Lost City of London‹«, in: *Religion* 43, S. 331–352.
- Suder, P. (2023): *Legitimierung von Moscheebauprojekten im Spannungsfeld zwischen Unterstützung und Widerständen. Eine fallstudien-basierte Untersuchung in der Metropolregion Rhein-Ruhr* (Dissertation), Göttingen.
- White, E. B. (1949): *Here is New York*, New York, NY.
- Whyte, W. H. (2009): *City. Rediscovering the Center*, Philadelphia.
- Wildt, K. de/Plum, R. J. J. M. (1997): »Kirchenumnutzung«, in: Klöcker/Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Landsberg am Lech, I-14.10.2.
- Wirth, L. (1938): »Urbanism as a Way of Life«, in: *The American Journal of Sociology* 44, S. 1–24.