

Sarah Jadwiga Jahn, Sabrina Weiß (Hg.)

Religiöse Minderheiten – religiöse Mehrheiten

Zuschreibungspraktiken
in pluralen Gesellschaften

[transcript] Religionswissenschaft

Sarah Jadwiga Jahn, Sabrina Weiß (Hg.)
Religiöse Minderheiten – religiöse Mehrheiten

Sarah Jadwiga Jahn (Dr. phil.), geb. 1983, lehrt Interkulturelle Kompetenz, Ethik und Berufsrollenreflexion an der Hochschule für Polizei und öffentliche Verwaltung Nordrhein-Westfalen (HSPV NRW). Als Religions- und Organisationswissenschaftlerin forscht sie zur Wahrnehmung und zum Umgang mit religiöser Vielfalt in öffentlichen Einrichtungen (Polizei, Strafvollzug und kommunale Verwaltung).

Sabrina Weiß (Dr. phil.), geb. 1981, hat als Religionswissenschaftlerin am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig gelehrt und geforscht. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religion und Migration. Sie leitete ein Forschungsprojekt zu Jugendvereinen in Deutschland und untersuchte aus organisationssoziologischer Perspektive, welche Rolle Religion und Migration für das Jugendengagement spielt.

Sarah Jadwiga Jahn, Sabrina Weiß (Hg.)

Religiöse Minderheiten – religiöse Mehrheiten

Zuschreibungspraktiken in pluralen Gesellschaften

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Sarah Jadwiga Jahn, Sabrina Weiß (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839474983>

Print-ISBN: 978-3-8376-7498-9 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7498-3

Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

**Einleitung: Konzeptionelle Überlegungen
zu religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen**
Frederik Elwert, Sarah Jadwiga Jahn, Anna Neumaier, Martin Radermacher, Sabrina Weiß7

Forschungsüberblick zu religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen
Arne Brüggel-Feldhake 33

Fallstudien zu ›religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen‹

Einheitspolitik, gestaffelte Identitäten und neue Minderheiten: Vom Umgang mit religiöser und ethnischer Heterogenität in Nigeria
Katharina Wilkens 51

Akzeptanz, Abgrenzung und Ausgrenzung: Faktoren der Regulierung von Machtverhältnissen im Verhältnis religiöser Mehrheiten und Minderheiten am Fallbeispiel Indonesien
Edith Franke 71

Dialog – Macht – Mehrheit: Zur Konstruktion von Mehr- und Minderheiten mit Blick auf das Verhältnis von Christentum und Islam in Deutschland
Gritt Klinkhammer 91

Religious Educational Governance in Deutschland: Religionsunterricht in veränderten (nicht) religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen
Anna Körs 119

»Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen« – Minderheitskonstruktionen progressiver und konservativer Christ:innen auf Reddit	
<i>Lina Rodenhausen</i>	151

Religiös normiert – Nichtreligiöse in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen	
<i>Stefan Schröder</i>	175

Systematische Perspektiven zu Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen

Erfahrene Minderheiten in der Diaspora: Institutionalisierungsvorteile und Identitätsarbeit	
<i>Alexander-Kenneth Nagel</i>	199

Religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in urbanen Räumen	
<i>Martin Radermacher</i>	223

Religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in medialen Kontexten	
<i>Anna Neumaier</i>	241

Anhang

Autorinnen- und Autorenverzeichnis	261
---	-----

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 Netzwerkes 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 Netzwerkes 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

eth- nisch	Minderheit	Mehrheit	Minderheit
religi- ös	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.

Forschungsüberblick zu religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen

Arne Brügge-Feldhake

Einleitung

In den vergangenen Jahren sind zahlreiche Publikationen zum Thema religiöse Minderheiten erschienen. Dabei lassen sich in den einzelnen Forschungsbeiträgen unterschiedliche Begriffsverständnisse mit jeweils variierendem Reflektionsgrad feststellen. Im Folgenden wird die aktuelle Forschung zum Thema religiöse Minderheiten in den Blick genommen. Der Fokus liegt gemäß der Perspektive des Netzwerks *Konstellationen des Verhältnisses religiöser Minderheiten und Mehrheiten in pluralen Gesellschaften* auf Beiträgen, die religiöse Minderheiten nicht isoliert betrachten, sondern sie im Kontext von Mehrheiten untersuchen, zu denen sie in Bezug stehen. Dabei werden sowohl religionswissenschaftliche als auch religionsbezogene Studien aus der Anthropologie, Soziologie sowie der Rechts- und Geschichtswissenschaft berücksichtigt. Die Analyse der einzelnen Forschungsbeiträge erfolgt anhand der folgenden Fragen, die im Rahmen der Arbeit des Netzwerks aufgeworfen wurden: 1. Was wird unter Mehrheiten und Minderheiten verstanden? 2. Wird eine Verhältnisbestimmung zwischen Mehrheit und Minderheit vorgenommen? 3. Wie werden Mehrheiten und Minderheiten konstituiert? 4. Gibt es Vernetzungen zu anderen religiösen Minderheiten oder Mehrheiten und welche Auswirkungen haben die Vernetzungen auf deren Wahrnehmung? 5. Welche Strategien der wechselseitigen Adressierung als religiös werden erkennbar? Um diese Fragen zu beantworten, werden ausgewählte Publikationen vergleichend besprochen. Abschließend werden die Ergebnisse diskutiert.

1 Verständnisse von Mehrheiten und Minderheiten in interdisziplinärer Perspektive

Dem Minderheitenbegriff liegt in den verschiedenen Fachdisziplinen kein einheitliches Begriffsverständnis zugrunde. Grundsätzlich stehen sich dabei *inhaltliche* und *konstruktivistische* Begriffsbestimmungen gegenüber. Autor*innen, die den Minderheitenbegriff inhaltlich bestimmen, führen jeweils Kriterien an, die vorliegen müssen, damit eine Gruppe als Minderheit gelten kann. Demgegenüber heben Autor*innen, die ein konstruktivistisches Begriffsverständnis zugrunde legen, den Konstruktionscharakter der Kategorie Minderheit als diskursive Zuschreibung hervor.

Bei den inhaltlichen Begriffsbestimmungen fällt auf, dass mehrere Autor*innen, unabhängig vom jeweiligen fachlichen Hintergrund der Beiträge, auf ein soziologisches Verständnis des Minderheitenbegriffs verweisen. Anhand dieses soziologischen Begriffsverständnisses wird dann die Einordnung des eigenen Untersuchungsgegenstands in die Kategorie Minderheit diskutiert.

So reflektiert die Historikerin Dorothea Weltecke in der Einleitung des Sammelbands *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages* (2020b) eine »sociological definition« des Minderheitenbegriffs, die Minderheitsgruppen einen gesellschaftlich benachteiligten Status und eine gemeinsame Gruppenidentität zuschreibe. Aufgrund dieser Implikationen erachtet Weltecke den Minderheitenbegriff für ihren mittelalterlichen Forschungskontext als unpassend, da zahlenmäßig kleinere religiöse Gruppen hier nicht zwangsläufig auch marginalisiert waren und religiöse Gruppen nicht zwangsläufig eine gemeinsame Identität teilten. Individuen und Gruppen konnten unterschiedliche Zugehörigkeiten als wichtig erachten und identifizierten sich nicht immer vorrangig mit ihrer Religionsgemeinschaft (Weltecke 2020b: 26f). An anderer Stelle schlägt Weltecke eine Unterscheidung zwischen dominierenden, geduldeten und nicht-geduldeten Gruppen vor, um die gemeinte soziale Position konkret zu benennen (Weltecke 2020a: 15).

Der Religionsanthropologe Elazar Ben-Lulu (2023) reflektiert in einem Artikel über Kooperationen zwischen einer jüdischen Reformgemeinde in Israel und der äthiopisch-jüdischen Gemeinschaft Beta Israel die Einordnung beider Gruppen in die Kategorie Minderheit unter Rekurs auf ein soziologisches Begriffsverständnis. Zwar sei die von ihm erforschte jüdische Reformgemeinde mit rechtlicher und sozialer Diskriminierung seitens der jüdischen Orthodoxie in der israelischen Gesellschaft konfrontiert. Jedoch stelle sie keine Minder-

heit im soziologischen Sinne dar, weil ihre Angehörigen die Reformgemeinde nicht als ethnische Gruppe verstehen, sondern überwiegend »native Israelis« (ebd.: 1) seien und sich ethnisch der Mehrheitsbevölkerung zugehörig fühlen. »Hence, it is not a ›minority‹ in the familiar empiric sociological sense, such as, for example, the numerical minority of Ethiopians in Israeli society« (ebd.: 5). Im Kontrast dazu adressiert der Sozialwissenschaftler Mehmet Ali Sevgi (2023) seine schiitischen Informant*innen in der mehrheitlich sunnitischen türkischen Gesellschaft als Angehörige einer religiösen Minderheit, obwohl sie ethnisch der türkischen Mehrheitsbevölkerung angehören und situativ zwischen beiden Identitäten wechseln (Sevgi 2023: 9).

Der Kultur- und Sozialanthropologe Lázló Koppány Csáji (2023) sieht die Selbstwahrnehmung einer Gruppe für die Bezeichnung als Minderheit als bestimmend an. Die Selbstwahrnehmung einer Gruppe als Minderheit basiere auf einer Vorstellung von Ethnizität, die sich von der Mehrheit unterscheide und in kommunikativen Situationen entstehe. Csáji versteht Ethnizität als Anerkennung kultureller Differenz, die instinktiv zwischen dem Eigenen und dem Anderen unterscheide (Csáji 2023: 19).

Der Migrationssoziologe Ruud Koopmans und der Rechtswissenschaftler Liav Orgad (2020) verstehen unter Mehrheiten und Minderheiten in einem politisch-rechtlichen Verständnis jeweils Gruppen, die eine gemeinsame kulturelle Identität teilen und sehen die individuelle Identifikation mit zentralen Aspekten der jeweiligen Mehrheits- oder Minderheitskultur als bestimmend für die Zugehörigkeit an (Koopmans/Orgad 2020: 17).

Neben diesen inhaltlichen Begriffsbestimmungen stehen konstruktivistische Ansätze, die Mehrheiten und Minderheiten als Konstrukte verstehen, die durch diskursive Zuschreibungsprozesse zustande kommen. Der Religionswissenschaftler Terje Østebø und der Ethnologe Benedikt Pontzen (2022) entwickeln in der Einleitung des Sonderhefts *Religious Minorities in Muslim Africa* der Zeitschrift *Islamic Africa* einen konzeptuellen Rahmen für das Verständnis religiöser Mehrheiten und Minderheiten. Den Autoren zufolge werden Minderheiten nicht allein zahlenmäßig definiert, sondern über ihre Abweichung von der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft. Eine Minderheit sei somit nicht nur eine zahlenmäßig kleinere Gruppe, sondern das Andere im Kontrast zur Mehrheit (Østebø/Pontzen 2022: 115). Diese Perspektive vertritt auch der Anthropologe Moyukh Chatterjee (2023) in einer empirischen Studie, in der er Pogrome gegen die muslimische Bevölkerung im indischen Bundesstaat Gujarat im Jahr 2002 im Hinblick auf die Rolle politischer Gewalt in der Schaffung von Mehrheiten und Minderheiten erforscht (Chatterjee 2023: 4). Die Religionswissen-

schaftlerin Mirjam Aeschbach (2021: 60) und der Soziologe Armin Langer (2021: 167f.)) erforschen in empirischen Studien jeweils diskursive Konstruktionen von Minderheiten mittels Zuschreibungen durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft.

Eine umfassende systematische Reflexion des Minderheitenbegriffs legen Michael Stausberg, Alexander Van Der Haven und Erica Baffelli (2023) in einem einleitenden Artikel zur religionswissenschaftlichen Online-Datenbank *Religious Minorities Online* vor. Klassische Definitionen des Minderheitenbegriffs identifizieren den Autor*innen zufolge Minderheiten zunächst zahlenmäßig, also anhand des Anteils der Gruppe an der jeweiligen Gesellschaft. Aufbauend auf dieser quantitativen Definition werde den entsprechend als Minderheiten identifizierten Gruppen eine marginalisierte gesellschaftliche Position sowie ein kollektiver, zielgerichteter Wille attestiert. Stausberg et al. zufolge ist ein solches Vorgehen jedoch nicht neutral und somit problematisch. Der Minderheitenbegriff sei ein politischer Terminus, dessen normativer Gehalt durch den Versuch, objektive Merkmale von Minderheiten herauszuarbeiten, reifiziert werde. Die Autor*innen wenden sich damit gegen eine Verwendung des Minderheitenbegriffs als heuristisches Modell. Aus diesen theoretischen Einsichten resultiere ein Wandel in der wissenschaftlichen Perspektive, Minderheiten nicht mehr als gegeben zu erachten, sondern die Strukturen und Prozesse der Konstruktion von Minderheiten in den Blick zu nehmen (Stausberg/Baffelli/van der Haven 2023: 3ff.).

Trotz des von Stausberg et al. konstatierten Wandels in der wissenschaftlichen Perspektive finden inhaltliche Verständnisse des Minderheitenbegriffs, die diesen als heuristisches Modell verwenden, verbreitet Anwendung. Aufbauend auf einem quantitativen Verständnis des Minderheitenbegriffs wird in den in diesem Beitrag berücksichtigten Studien jedoch eine marginalisierte gesellschaftliche Position und eine gemeinsame Gruppenidentität bzw. ein Selbstverständnis als Minderheit nicht, wie von Stausberg et al. beobachtet, attestiert, sondern die Einordnung der jeweils untersuchten Gruppen in die Kategorie Minderheit anhand dieser Kriterien diskutiert. Autor*innen, die einem konstruktivistischen Begriffsverständnis folgen, lehnen damit die Verwendung des Minderheitenbegriffs als heuristisches Modell ab und untersuchen stattdessen, wie Minderheiten diskursiv konstituiert werden.

Mit Blick auf die disziplinäre Verortung zeigt sich, dass anthropologische und ethnologische Beiträge insbesondere ethnische Gruppen als Minderheiten verstehen. Hier scheint ein Verständnis vorzuherrschen, das einen gewissen Grad an Differenz zur jeweiligen Mehrheit als notwendig erachtet,

um von einer Minderheit sprechen zu können. Weltecke lehnt den Minderheitenbegriff in der historischen Forschung ab, zumindest sofern es sich um vormoderne Forschungskontexte handelt. Einem konstruktivistischen Verständnis des Minderheitenbegriffs folgen die religionswissenschaftlichen Beiträge, aber auch Beiträge aus der Anthropologie und Soziologie.

2 Verhältnisbestimmung zwischen Mehrheit und Minderheit

Die nächste Frage betrifft das Verhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten. Wie im vorherigen Abschnitt erläutert, wird eine marginalisierte Position gegenüber einer Mehrheit z.T. als bestimmendes Kriterium für ein soziologisches Verständnis des Minderheitenbegriffs vorausgesetzt. Ein solches Verständnis von Minderheiten postuliert folglich eine Machtasymmetrie zwischen Mehrheit und Minderheit zugunsten der Mehrheit und somit qua Definition ein einseitig ungleiches Machtverhältnis.

Ein solch einseitig ungleiches Machtverhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit postulieren jedoch nicht nur Beiträge, die einem inhaltlichen Begriffsverständnis folgen. Chatterjee (2023) zufolge bedingt die Vorstellung einer Nation als homogene Gruppe in Verbindung mit der Demokratie als Herrschaft der zahlenmäßigen Mehrheit Spannungen gegenüber Minderheiten, die als kulturelle Gruppen über die Abweichung von der Mehrheit definiert werden (Chatterjee 2023: 12). Der Autor versteht politische Gewalt gegen Minderheiten nicht als Abweichung von den Praktiken moderner Demokratien, sondern schreibt ihr eine zentrale Rolle in der Entstehung der Nationalstaaten und damit auch der Schaffung, Reproduktion und Aufrechterhaltung permanenter Mehrheiten und Minderheiten zu (ebd.: 7). Minderheiten seien somit grundsätzlich in einer vulnerablen Position, würden aber gleichzeitig von der Mehrheitskultur als latente Bedrohung wahrgenommen, indem sie die kulturellen Normen und Werte der Mehrheit infrage stellten (ebd.: 12f.).

Andere Beiträge betonen hingegen, dass sich das Verhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten nicht auf einseitig ungleiche Machtverhältnisse und politische Gewalt herunterbrechen lässt. In einer empirischen Studie hat Weltecke (2020a) das Zusammenleben von Christ*innen, Juden*Jüdinnen und Muslim*innen im Mittelalter in verschiedenen Regionen Afro-Eurasiens erforscht. Sie kommt zu dem Schluss, dass das Zusammenleben der religiösen Gruppen im Mittelalter sich nicht vereinfachend als Feindschaft zwischen dominierenden und geduldeten Gruppen beschreiben lässt. Vielmehr sei eine

»komplexe Dynamik von Diskriminieren und Privilegieren, von Kooperieren und Abgrenzen, von religiösen, sozialen und sprachlichen Identitäten, von Gewalt und Freundschaft« feststellbar, die sich nicht in den binären Gegensatzpaaren ausdrücken lasse, die dem Denken der Moderne zu eigen seien (Weltecke 2020: 52).

Zwar bezieht Weltecke sich hier auf einen historischen Forschungskontext. Andere Autor*innen plädieren jedoch auch in der Gegenwartsforschung für ein differenzierteres Verständnis hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Mehrheiten und Minderheiten. So betonen Stausberg et al. (2023), dass religiöse Minderheiten im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft ökonomisch erfolgreicher sein können und Intersektionen mit anderen sozialen Determinanten wie Kastenzugehörigkeit eine hohe soziale Stellung zumindest eines Teils einer religiösen Minderheitsgruppe bedingen können (Stausberg/Baffelli/van der Haven 2023: 11). Koopmans und Orgad (2020) identifizieren – angesichts des Ausmaßes globaler Migration mit steigendem Anteil von Minderheitsgruppen in einzelnen Gesellschaften und ausufernden Rechten zu deren Schutz – einen Kipppunkt im Machtverhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten. Die Autoren fordern, auch die kulturelle Identität von Mehrheiten unter rechtlichen Schutz zu stellen und schlagen ein Konzept zur normativen Bewertung von Ansprüchen unterschiedlicher Gruppen auf kulturelle Vorrechte vor, welches diese nicht nur anhand der Größe der jeweiligen Gruppe bewertet. Sie unterscheiden dabei zwischen indigenen und zugewanderten Mehrheits- und Minderheitsgruppen (Koopmans/Orgad 2020: 14f.).

Im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung zwischen Mehrheit und Minderheit zeichnet sich somit ebenfalls ein geteiltes Bild in der Forschung ab. Einige Beiträge sehen Mehrheiten grundsätzlich in einer privilegierten Position gegenüber Minderheiten. Ein solches einseitig ungleiches Verhältnis wird mitunter sogar als Bestimmungsmerkmal für Minderheiten angesehen. Demgegenüber zeichnen andere Beiträge ein differenzierteres Bild, demzufolge sich das Verhältnis zwischen Mehrheiten und Minderheiten nicht a priori bestimmen lasse.

3 Konstitution von Mehrheiten und Minderheiten

Die Frage, wie Mehrheiten und Minderheiten konstituiert werden, impliziert bereits die Vorannahme, dass Minderheiten konstituiert werden und nicht

schlichtweg gegeben sind. Entsprechend beantworten v.a. solche Autor*innen die Frage nach der Konstitution von Minderheiten, die diese als Konstrukte verstehen.

Weltecke (2020b: 26f.), Chatterjee (2023: 12f.), Østebø/Pontzen (2022: 117f.) sowie Stausberg et al. (2023: 1) verorten den Ursprung der Idee von Mehrheiten und Minderheiten im Kontext der Entstehung von Nationalstaaten und der Verbreitung der Demokratie als Herrschaft der zahlenmäßigen Mehrheit, wodurch automatisch Minderheiten produziert würden, die unterrepräsentiert blieben.

Chatterjee (2023), Østebø/Pontzen (2022) und Stausberg et al. (2023) setzen sich auf theoretischer Ebene mit der Entstehung von Minderheiten auseinander. Østebø/Pontzen (2022: 115) zufolge entstehen Minderheiten als kontingente Formationen in diskursiven Aushandlungsprozessen über Zugehörigkeit und Abgrenzung und werden somit über Differenzen und Austausch mit den jeweiligen Mehrheiten bestimmt. Chatterjee (2023: 7) nennt diesen Vorgang der Schaffung von Minderheiten *minoritization* und versteht ihn als Teil der Politik moderner Nationalstaaten, um permanente Mehrheiten zu schaffen. Der Autor versteht somit die Schaffung von Mehrheiten und Minderheiten als komplementäre Prozesse und schreibt politisch motivierter Gewalt gegen Minderheiten eine Schlüsselrolle in der Aufrechterhaltung einer solchen Aufteilung der Gesellschaft in Mehrheit und Minderheit unter der Herrschaft der Mehrheit zu. Stausberg et al. (2023: 3f.) bringen die Komplementarität der Schaffung von Minderheiten und Mehrheiten begrifflich zum Ausdruck, indem sie den Begriff *minoritization* mit dessen Gegenbegriff *majoritization* ergänzen. Die Autor*innen fordern, dass Minderheiten und ihre jeweiligen Mehrheiten zusammen erforscht werden müssen, da die Herstellung beider Kategorien in komplementären Prozessen vonstattengeht.

Aeschbach (2021: 60) erforscht anhand einer deutschschweizerischen massenmedialen Debatte über die Weigerung zweier Schüler, ihrer Lehrerin die Hand zu schütteln, wie mittels komplementärer Zuschreibungen aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft in der Schweiz eine muslimische Minderheit diskursiv konstruiert wird. Die Autorin beobachtet, wie religiösen Minderheiten eine vermeintliche Kultur mit bestimmten Werten zugeschrieben wird, die in Abgrenzung zur »eigenen« Kultur der Mehrheitsgesellschaft konstruiert wird. So erfolgt die Konstitution von Mehrheiten und Minderheiten komplementär über die Zuschreibung »positiver« Werte zur »eigenen« Mehrheitskultur und »negativer« Werte zur »anderen« Minderheitskultur (ebd.: 68f.). Mit einem ähnlichen Ansatz erforscht Armin Langer (2021) in

einem Vergleich der Debatte um den sog. ersten deutschen Kopftuchstreit 2004 in Baden-Württemberg mit einer Debatte von 1831 in der Badischen Ständeversammlung um die staatsbürgerliche Teilhabe der Juden*Jüdinnen die komplementäre Abgrenzung einer Minderheit aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft (Langer 2021: 167f.). Dabei zeigt sich, dass die Zugehörigkeit zur deutschen Mehrheitsgesellschaft sich in den untersuchten Debatten vorrangig an öffentlich sichtbaren Ausdrucksformen des religiösen Bekenntnisses, wie dem Tragen des Kopftuchs oder dem Halten des Sabbats, entzündet. Diesen Ausdrucksformen der Religion, die die Angehörigen der jeweiligen Minderheitsgruppen als solche in ihrer Differenz zur Mehrheitsgesellschaft kenntlich machen, werden politische oder kulturelle Werte zugeschrieben, die im Gegensatz zu den Werten stehen, die dabei gleichzeitig der Mehrheitsgesellschaft zugeschrieben werden. Das Christentum bietet einen wichtigen Referenzpunkt und Identitätsmarker für die Definition der Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv (ebd.: 173ff.).

Es wird deutlich, dass Minderheiten und Mehrheiten mitunter als komplementäre Konstrukte verstanden werden, die in diskursiven Zuschreibungsprozessen konstituiert werden. In empirischen Studien, die sich mit entsprechenden diskursiven Aushandlungsprozessen auseinandersetzen, werden jedoch v.a. Zuschreibungen durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Minderheitsgruppen in den Blick genommen. Angehörige von Minderheitsgruppen als aktive Akteur*innen in solchen Aushandlungsprozessen geraten dabei aus dem Blick.

4 Vernetzungen mit anderen Minderheiten

Ein ethnologischer Beitrag nimmt Vernetzungen zwischen verschiedenen Minderheitengruppen in den Blick. Ben-Lulu (2023) hat in einer ethnographischen Studie Kooperationen zwischen der äthiopisch-jüdischen Gemeinschaft Beta Israel und einer jüdischen Reformgemeinde in Israel erforscht. Die Kooperationen umfassen zwei wichtige Feiertage der Gemeinschaft Beta Israel, für die die Reformgemeinde Räumlichkeiten zur Verfügung stellt und an denen Mitglieder der Reformgemeinde z.T. aktiv partizipieren, obwohl es sich um Feiertage handelt, die exklusive Relevanz für Beta Israel haben (ebd.: 1). Ben-Lulu deutet die Unterstützung der Reformgemeinde gegenüber Beta Israel als Teil einer Strategie der Reformgemeinde, sich in der israelischen Öffentlichkeit als egalitärer Akteur zu positionieren, der marginalisierten

Gruppen eine Stimme gibt (ebd.: 1 & 4). Als marginalisierte Gruppen teilen beide Gemeinschaften einen gemeinsamen sozialen Raum in der israelischen Gesellschaft. Zugleich seien sich die meisten Mitglieder der Reformgemeinde jedoch bestehenden Asymmetrien zwischen ihnen und äthiopischen Juden*Jüdinnen in Israel bewusst. Ihre Kooperation sei »an attempt [...] to make the voice of the ›real excluded‹ sound« (ebd.: 13).

5 Strategien der Adressierung als religiös

Minderheiten sind häufig intersektional. Dieser Zusammenhang wird Stausberg et al. (2023) zufolge gerade in Bezug auf religiöse Minderheiten deutlich, die zugleich auch ethnische oder sprachliche Minderheiten sein können (ebd.: 6). Die Entscheidung, mit welchem dieser Differenzmarker eine Minderheit sich selbst oder von anderen adressiert wird, ist nicht beliebig, sondern hat Konsequenzen und kann so bspw. strategischen Interessen dienen. Im Folgenden sollen Studien zu Wort kommen, die diesen Zusammenhang untersuchen.

Khalid Anis Ansari und Caroline Suransky (2023) haben eine Debatte über die Aufnahme der unteren muslimischen Kasten in die Quotenregelung zur Reservierung staatlicher Stellen, Studien- und Ausbildungsplätze für benachteiligte Kasten in Indien untersucht. Das vorherrschende Mehrheits-Minderheits-Konzept im postkolonialen Indien nehme eine Einteilung der Gesellschaft anhand der Religionszugehörigkeit vor (ebd.: 1ff.). Den Autor*innen zufolge werden durch die Einteilung der Gesellschaft in religiöse Mehr- und Minderheiten in Indien die privilegierten Schichten tendenziell bevorzugt und interne Heterogenität und Ungleichheiten innerhalb der religiösen Gruppen verschleiert. Während Angehörige privilegierter Schichten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in der Debatte für die Aufnahme aller Muslim*innen in die staatliche Quotenregelung plädieren, heben Angehörige der unteren muslimischen Kasten sozio-ökonomische Ungleichheiten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft hervor und stellen damit das in Indien vorherrschende Mehrheits-Minderheits-Konzept anhand der Religionszugehörigkeit in Frage (ebd.: 12).

Jonathan Fox, Roger Finke und Dane R. Maitac (2021) haben in einer quantitativen, soziologischen Studie den Einfluss von Religiosität auf gesellschaftliche religiöse Diskriminierung religiöser Minderheiten in 56 mehrheitlich christlichen Ländern weltweit untersucht (Fox/Finke/Mataic 2021: 1f.). Die Autoren stellen fest, dass sich Religiosität in mehrheitlich christlichen

Ländern unterschiedlich auf verschiedene religiöse Minderheiten auswirkt. So sind jüdische und muslimische Minderheiten in mehrheitlich christlichen Ländern mit einem höheren Grad an Religiosität mit weniger gesellschaftlicher religiöser Diskriminierung konfrontiert. Christliche Minderheiten, die in mehrheitlich christlichen Ländern von der Konfession der Mehrheit abweichen, erfahren bei einem höheren Grad an Religiosität in der Mehrheitsbevölkerung hingegen mehr gesellschaftliche religiöse Diskriminierung. Zudem nimmt der Studie zufolge gesellschaftliche religiöse Diskriminierung gegen jüdische und muslimische Minderheiten in mehrheitlich christlichen Ländern zu, je größer die Gruppe der jeweiligen Minderheit ist, während die Größe der Minderheitsgruppe bei christlichen Minderheiten irrelevant erscheint (ebd.: 10f.). Die Autoren führen die Ergebnisse ihrer Studie auf religiöse Allianzen gegenüber Säkularismus und innerreligiöse Rivalitäten zurück. Jüdische und muslimische Minderheiten werden demnach von der christlichen Mehrheitsbevölkerung zunächst als Verbündete gegen Säkularisierungstendenzen wahrgenommen. Interne christliche Minderheiten erscheinen hingegen aus der Perspektive der Mehrheitskonfession vorrangig als Konkurrenz, ebenso jüdische und muslimische Minderheiten in dem Maße, in dem ihre Größe zunimmt (ebd.: 14).

Thomas Sealy (2022) hat in einer soziologischen Studie erforscht, wie sich britische Islamkonvertit*innen zwischen ethnischer und religiöser Identität positionieren. Von der bisherigen Forschung werde britischen Islamkonvertit*innen meist ein liminaler Status zwischen geborenen Muslim*innen und der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft zugeschrieben, infolgedessen sie keiner der beiden Gruppen als vollumfänglich zugehörig erachtet werden. Nach Sealy erfolgt diese Zuschreibung jedoch aus einer ethnischen Perspektive, der zufolge die Konversion zum Islam auch eine Abkehr von der »eigenen« ethnischen Gruppe und deren Kultur mit sich bringt. Sealy zufolge wird aus den Selbstpositionierungen der Konvertit*innen in seiner Studie jedoch deutlich, dass diese eine Trennung zwischen Religion und Kultur vornehmen und ihre Konversion als Wandel ihrer religiösen Identität und nicht als Wandel ihrer kulturellen oder ethnischen Identität verstehen (ebd.: 96f.). Somit verstehen sie sich selbst dem Islam als Religion und gleichzeitig der britischen Kultur und Gesellschaft als ethnische Gruppe zugehörig (ebd.: 109). Die Trennung zwischen Religion und Kultur erlaubt es den Konvertit*innen, sich von Aspekten des Islams zu distanzieren, die im Diskurs der Mehrheitsgesellschaft negativ konnotiert sind. So wird bspw. das Thema der Ungleichbehandlung von Frauen im Islam in den Bereich der Kultur

der Gruppe der geborenen Muslim*innen verschoben, um sich selbst davon distanzieren zu können (ebd.: 106ff.).

Der Rechtswissenschaftler David Garciandía Igal (2023) hat die Effektivität des Konzepts der Religionsfreiheit in der internationalen Kritik am Vorgehen Chinas gegen die Uigur*innen in Xinjiang analysiert. In der internationalen Debatte werde der Konflikt von Kritiker*innen meist als religiöser Konflikt wahrgenommen und die Uigur*innen als religiöse Minderheit adressiert. Die Situation in Xinjiang werde jedoch als Verstoß gegen die Religionsfreiheit nicht akkurat beschrieben, die internationale Kritik richte sich fast ausschließlich gegen die Unterdrückung der uigurischen Muslim*innen. Die Adressierung einer gesamten ethnischen Gruppe anhand der religiösen Identität ihrer Mehrheit ermögliche dieser Mehrheit, sich die ethnische Identität der Gruppe anzueignen und dabei andere religiöse Identitäten auszuschließen (Igal 2023: 101). Zudem werde so übersehen, dass in dem Konflikt auch andere Identitäten, bspw. ethnische, sprachliche und nationale Identitäten, sowie andere Ursachen, bspw. sozio-ökonomische Ungleichheiten und historische Ressentiments, eine Rolle spielen. Als möglichen Grund für die vorrangige Adressierung der Uigur*innen als religiöse Minderheit nennt der Autor, dass Religionsfreiheit für internationale Akteur*innen wie die USA unter den Menschenrechten als besonders wichtiges Recht eingestuft wird (ebd.: 96f.).

Ein weiterer Beitrag nimmt Strategien der Adressierung von religiösen Symbolen und Praktiken als Kultur in den Blick. Die Religionswissenschaftler Teemu Taira und Lori G. Beaman (2022) haben die Kulturalisierung religiöser Praktiken und Symbole in Finnland am Beispiel einer medial geführten Debatte über das Singen der in Finnland populären ›Sommerhymne‹ in öffentlichen Schulen erforscht (ebd.: 193f.). Während Kritiker*innen das Singen des Liedes aufgrund von Referenzen zu Gott als religiöse Praktik einstufen, die an öffentlichen Schulen nichts zu suchen habe, klassifizieren die Befürworter*innen das Singen des Liedes als Teil der finnischen Kultur und Tradition und damit unbedenklich hinsichtlich der religiösen Neutralität öffentlicher Einrichtungen (ebd.: 201f.). Die Autor*innen sehen darin eine Form der Kulturalisierung, bei der Praktiken und Symbole, die ursprünglich aus dem Kontext von Religion stammen, eine kulturelle Umdeutung erfahren und somit als Kultur klassifiziert werden. Diese Form der kulturellen Rechtfertigung religiöser Elemente in der Öffentlichkeit komme meist der christlichen Mehrheit in Finnland sowie religiösen Minderheiten zugute. Letzteren könne die Präsenz christlicher Elemente in der Öffentlichkeit als Basis für eigene Forderungen nach Akzeptanz ihrer Religion oder Kultur dienen. Nachteilig wirke sich die

beschriebene Form der Kulturalisierung hingegen für nichtreligiöse Menschen aus, da die Umdeutung religiöser Elemente als Kultur oder Tradition deren Kritik erschwere (ebd.: 206f.).

Es wird deutlich, dass die Adressierung von Gruppen, Symbolen und Praktiken als religiös unterschiedliche Auswirkungen haben kann. Einerseits lassen sich Allianzen unterschiedlicher religiöser Gruppen unter Abgrenzung gegenüber einem als säkular wahrgenommenen Außen bilden. Andererseits kann die Betonung der religiösen Identität auch der Verschleierung interner Heterogenität innerhalb einzelner Minderheitsgruppen dienen und interne Minderheiten ausgrenzen oder unsichtbar machen. Die Konvertit*innen in der Studie von Sealy nehmen eine strategische Trennung zwischen Kultur und Religion vor und adressieren geborene Muslim*innen zugleich als kulturelle Gruppe, um sich von bestimmten Aspekten distanzieren zu können, die mitunter mit ihrer Religion in Zusammenhang gebracht werden. Immer hat die Wahl eines bestimmten Differenzmarkers konkrete Auswirkungen auf die Wahrnehmung des Feldes und ist daher weder neutral noch beliebig, weshalb in der Minderheitenforschung solche emischen Kategorisierungen kritisch reflektiert werden müssen, um die Strategien von Akteur*innen nicht unkritisch zu reifizieren.

6 Diskussion

Abschließend sollen nun die Ergebnisse des Forschungsüberblicks diskutiert werden. Grundlegend lässt sich zwischen inhaltlichen und konstruktivistischen Verständnissen des Minderheitenbegriffs unterscheiden. Innerhalb des inhaltlichen Lagers scheint der Minderheitenbegriff umstritten zu sein, jedoch stellt sich dieser Diskurs nicht als aktive Debatte dar. Einige Beiträge reflektieren ihr Begriffsverständnis eher isoliert und beiläufig, einerseits in Bezug auf ein quantitatives Verständnis, andererseits in Bezug auf ein soziologisches Verständnis, das jedoch unterschiedlich bestimmt wird und letztlich ein Alltagsverständnis zu sein scheint. Dabei wird das quantitative Begriffsverständnis durch weitere Kriterien ergänzt, die vorliegen müssen, um von Minderheiten im engeren Sinne sprechen zu können. Nur Weltecke zieht die Konsequenzen aus ihrer theoretischen Reflexion, indem sie sich gegen die Verwendung des Minderheitenbegriffs im mittelalterlichen Forschungskontext entscheidet. Jedoch stellt sich bei einem solchen Vorgehen die Frage, ob es sinnvoll ist, Attribute wie eine marginalisierte gesellschaftliche

Position und eine gemeinsame Gruppenidentität als Bestimmungsmerkmale zu erachten, oder es nicht vielmehr Aufgabe der Forschung wäre, herauszufinden, inwiefern quantitative Minderheiten zwangsläufig marginalisierte Gruppen sind und welche Mechanismen hierbei eine Rolle spielen und so das wissenschaftliche Verständnis von Minderheiten zu schärfen.

Eine Verhältnisbestimmung zwischen Mehrheit und Minderheit wird in mehreren Beiträgen vorgenommen. Dabei sind die Autor*innen überwiegend der Ansicht, dass zahlenmäßige Minderheitengruppen nicht zwangsläufig eine marginalisierte gesellschaftliche Position innehaben. Chatterjee sieht Minderheiten hingegen prinzipiell in einer vulnerablen Position gegenüber Mehrheiten und führt dies auf Mechanismen zurück, die sich aus der Idee der Nation als homogene Gemeinschaft in Kombination mit der Demokratie als Herrschaft der Mehrheit ergeben.

Die zuvor skizzierten Probleme im Zusammenhang mit inhaltlichen Verständnissen des Minderheitenbegriffs werden durch den konstruktivistischen Ansatz umgangen. Minderheiten werden hier als diskursive Formationen verstanden, die durch Zuschreibungen zustande kommen. Empirische Studien, die einem solchen Ansatz folgen, betrachten vorrangig aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft vorgenommene Zuschreibungen gegenüber Minderheitsgruppen. Jedoch sind auch Angehörige von Minderheiten aktiv an solchen Aushandlungsprozessen beteiligt, was gleichsam in der wissenschaftlichen Betrachtung Berücksichtigung finden sollte. Hier wäre weitere Forschung wünschenswert, die möglichst alle Beteiligten in Diskursen um Zugehörigkeit und Abgrenzung in den Blick nimmt.

Nur ein Beitrag setzt sich mit Vernetzungen zwischen Minderheitsgruppen auseinander. Hier wird ein Bewusstsein für gemeinsame Problem- und Interessenlagen als marginalisierte Gruppen erkennbar. Gemeinsame Interessenlagen unterschiedlicher Mehrheits- und Minderheitsgruppen werden auch in den Studien von Ansari/Suransky (2023), Fox et al. (2021) und Taira/Beaman (2022) deutlich, wenn auch nicht in Form konkreter Vernetzungen einzelner Gruppen.

Bei Minderheitsgruppen überschneiden sich häufig unterschiedliche Identitätsmarker, sodass religiöse Minderheiten zugleich auch als ethnische oder sprachliche Minderheiten bezeichnet werden können. Eine solche intersektionale Perspektive auf Minderheiten eröffnet die Möglichkeit zu fragen, warum und von wem eine Gruppe als religiöse Minderheit adressiert wird und nicht anhand eines anderen Identitätsmarkers. In den in diesem Forschungsüberblick vorgestellten Studien werden verschiedene Strategien

erkennbar, die von den Akteur*innen mit der Adressierung als religiös verfolgt werden können. Einerseits können als religiös geframte Gruppen von anderen religiösen Mehrheits- oder Minderheitsgruppen als Verbündete gegenüber nichtreligiösen Gruppen wahrgenommen werden. Andererseits kann die Betonung der religiösen Identität auch der Abgrenzung dienen und es können gruppeninterne Ungleichheiten kaschiert werden.

Diese empirischen Einsichten werfen Fragen hinsichtlich des unreflektierten Gebrauchs des Minderheitenbegriffs auf. Einige der hier berücksichtigten Studien reflektieren ihr Begriffsverständnis nicht. Auch in Studien, in denen das jeweilige Begriffsverständnis reflektiert wird, bleibt die Auseinandersetzung mit dem Minderheitenbegriff häufig oberflächlich. Durch eine unkritische Übernahme emischer Kategorisierungen können die Strategien der Akteur*innen reifiziert werden. Immer hat die Wahl eines bestimmten Differenzmarkers konkrete Auswirkungen auf die Wahrnehmung des Feldes. Empirische Studien sollten daher hinterfragen, warum sie die erforschte Gruppe bspw. als religiöse, ethnische oder sprachliche Minderheit adressieren. Eine unkritische Verwendung des Minderheitenbegriffs läuft zudem Gefahr, Minderheiten zunächst quantitativ zu bestimmen und dabei Zuschreibungen wie eine marginalisierte gesellschaftliche Position schlichtweg vorauszusetzen. Stausberg et al. (2023), Østebø/Pontzen (2022) und Weltecke (2020b) leisten bereits einen wichtigen Beitrag zur theoretischen Reflexion des Themas, jedoch sollten Theorie und Empirie stets aneinander rückgebunden bleiben. Weltecke (2020a) und Chatterjee (2023) setzen dies bereits um, indem sie umfassende theoretische Reflexionen mit empirischer Forschung verbinden.

Literaturverzeichnis

- Aeschbach, M. (2021): »Politisierung von Kultur, Religion, und Geschlecht: Die Kulturalisierungen Eines Verweigerten Handschlags in Deutschschweizer Medien«, in: *Zeitschrift Für Religionswissenschaft* 29 (1), S. 60–82.
- Ansari, Kh. A./Suransky, C. (2023): »Pluralization Challenges to Religion as a Social Imaginary: Anti-Caste Contestations of the Muslim Quota in India«, in: *Religions* 14 (6), S. 742.
- Ben-Lulu, E. (2023): »Empathy from the Margins: Observing Beta Israel (Ethiopian Jews) Events in a Reform Jewish Congregation«, in: *Religions* 14 (3), S. 324.

- Chatterjee, M. (2023): *Composing violence: the limits of exposure and the making of minorities. Theory in forms*, Durham.
- Csáji, L. K. (2023): »Secularism and Ethnic Minorities: Comparative Case Studies on Ethnic, Religious, and Political Cognitions in Pakistani-Controlled Kashmir, Central Russia, Romania, and Northern Scandinavia«, in: *Religions* 14 (1), S. 117.
- Fox, J./Finke, R./Mataic, D. R. (2021): »The Causes of Societal Discrimination against Religious Minorities in Christian-Majority Countries«, in: *Religions* 12 (8), S. 611.
- Igal, G. D. (2023): »The Effectiveness of Freedom of Religion or Belief as a Framework in International Relations: The Case of Uyghur Muslims and Other Religious Minorities in Xinjiang, China«, in: *The Review of Faith & International Affairs* 21 (2), S. 95–106.
- Koopmans, R./Orgad, L. (2020): »Majority-Minority Constellations: Towards A Group-Differentiated Approach«, in: *WZB Discussion Paper*, SP VI 2020–104. Zugriff unter: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3741507>
- Langer, A. (2021): »Zwei Debatten aus Baden-Württemberg. ✕Deutschsein✕ und der Ort religiöser Minderheiten im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart«, in: Schmidt/Fiedler (Hg.), *Postsäkulare Politik? Emanzipation, jüdische Erfahrungen und religiöse Gemeinschaften heute*, Göttingen, S. 167–188.
- Østebø, T./Pontzen, B. (2022): »Introduction: the Formation of Religious Minorities in Muslim Africa«, in: *Islamic Africa* 13 (2), S. 115–132.
- Sealy, Th. (2022): »The Betweenness of the Double Stranger: British Converts to Islam and Patterns of Belonging«, in: *Social Compass* 69 (1), S. 95–112.
- Sevgi, M. A. (2023): »Identity among Turkish Shi'is: An Ethnographic Study«, in: *Religions* 14 (2), S. 142.
- 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>
- 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. (2020a): *Minderheiten und Mehrheiten: Erkundungen religiöser Komplexität im mittelalterlichen Afro-Eurasien*, Berlin/Boston.
- Weltecke, D. (2020b): »Introduction«, in: Weltecke/Echevarria (Hg.), *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Wolfenbüttel.

Fallstudien zu ›religiösen Minderheiten- Mehrheiten-Konstellationen‹

Einheitspolitik, gestaffelte Identitäten und neue Minderheiten: Vom Umgang mit religiöser und ethnischer Heterogenität in Nigeria

Katharina Wilkens

In meinem Beitrag diskutiere ich historische Entwicklungen im Umgang mit ethnischer und religiöser Diversität in Afrika und skizziere dabei eine Linie von vorkolonialen Dominanzstrukturen über die Einheitspolitik der frühen Unabhängigkeitsphase bis zum Ruf nach Minderheitenrechten in der Gegenwart. Am Beispiel von Nigeria zeige ich auf, wie die Idee von »Minderheiten« nach der Unabhängigkeit bewusst diskursiv unterdrückt wurde, um eine nationale Einheitsidentität im Sinne des Panafrikanismus zu schaffen. Nigeria ist ein künstlich geschaffener, nicht organisch gewachsener Staat, der ungefähr 250 ethnolinguistische Gruppierungen umfasst. Drei davon, Hausa, Yoruba und Igbo, entsprechen jeweils etwa 15 bis 20 % der Bevölkerung (The World Factbook 2023).¹ Erst mit dem Beginn der Liberalisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in den 1980er Jahren entstand ein rechtlicher und politischer Rahmen, in dem Diversität wieder – in geringem Umfang – Anerkennung finden konnte.

Das Verhältnis von Minderheiten und Mehrheiten zueinander wird in diesem Artikel diskursiv verstanden. In vielen Ländern Afrikas werden aktuell Kämpfe um die kulturelle, politische und juristische Anerkennung von ethnischen und linguistischen Minderheiten² ausgefochten; Religion spielt

1 Für einen Überblick zu Geschichte, Politik und Gesellschaft Nigerias verweise ich auf das jüngst erschienene Handbuch von Falola und Heaton (2022).

2 Weder Einteilungen nach »ethnischen« noch nach »linguistischen« Merkmalen bilden natürliche Kategorien der sozialen Gruppierung ab. Der Begriff der »Ethnie« referenziert eine Gruppe von Menschen (von wenigen Tausend bis vielen Millionen Angehörigen), die durch gewisse kulturelle Eigenheiten, siedlungspolitische Verortungen und familiäre Netzwerke (Lineages) charakterisiert werden. Als diskursiver Be-

seltener eine Rolle (Werbner 2002; Mbanaso/Korieh 2010; Iwilade/Okwechime 2022). Die Basis dafür ist die *African Charter on Human and Peoples' Rights*, die 1981 von der Organisation of African Unity (OAU, heute African Union, AU) beschlossen wurde. Diskurse um Minderheiten- und Mehrheitsstatus werden jedoch in vielen afrikanischen Ländern weiterhin durch Regime eingehegt, die genau diese Dynamiken unterdrücken will. Ethnische und religiöse Diversität waren beim *nation building* in den 1960er Jahren soziale Tatsachen, denen man von Regierungsseite mit einer Politik der nationalen Einheit und Integration begegnete. Ethnische Pluralität führte folglich nicht zu einer Politik des Pluralismus, in der Diversität ideologisch wertgeschätzt und gefördert wurde (Mabe 2005; Thomas 2005). Erst die Liberalisierung der soziopolitischen Ordnung ab den 1980er Jahren ermöglichte die Entstehung zivilgesellschaftlicher Organisationen, die sich seither für den Schutz besonders stark verfolgter ethnischer Gruppen engagieren, die staatliche Anerkennung indigener Religionen fordern und auf der Basis globaler Debatten soziale Gerechtigkeit bzw. politische Teilhabe für alle einfordern.

Ich argumentiere, dass die Charta von 1981 nicht nur in einem Spannungsverhältnis zur nationalen Einheitspolitik steht, sondern auch zu vorkolonialen Strukturen von politischer Dominanz. Ich folge dabei zunächst dem analytischen Modell von Dorothea Weltecke (2020), die die Dynamik dominanter und geduldeter Gruppierungen im mittleren Jahrtausend, also im Zeitraum von ca. 500 bis 1500, des afro-eurasischen Raumes untersucht. Die pluralen Staatsgefüge der damaligen Zeit waren vom Zusammenleben von Angehörigen vieler verschiedener religiöser und sprachlicher Gruppen geprägt. Weltecke verweist nun darauf, dass nicht die numerische Größe dieser Gruppen für ihre Machtposition entscheidend war, sondern ihr politischer Rang und die Loyalität, die sie von anderen Gruppen einfordern konnten.

Analog dazu zeigt Afe Adogames' (2021) Darstellung der religiös-ethnischen Minderheit der Oza in Südzentral-Nigeria auf, wie das vorkoloniale Geflecht an Diversität und sozialer Dynamik der Region zunächst in eine nationale Einheitspolitik überführt wurde, und ab den 1980er Jahren vermehrt

griff wird er strategisch zur Fremd- und zur Eigenidentifikation eingesetzt, so dass die Grenzziehungen immer komplexen Auseinandersetzungen unterliegen. Die Benennung von nahezu deckungsgleichen linguistischen Gruppen vermeidet die Identitätsdiskurse nur vermeintlich, da trotz der wissenschaftlich wesentlich klareren Einteilung von Sprachen die dialektalen Grenzen ihrerseits genauso unklar zu ziehen sind wie die kulturell-ethnischen Grenzen.

im Sinne einer Minderheiten-Mehrheit-Konstellation artikuliert wurde. Bei der Analyse von ethnisch-religiöser Pluralität in Afrika ist es notwendig, soziogeographische und diskursive Rahmen genau aufeinander abzustimmen (Ojo 2022). Innerhalb welcher Grenzen ist welche Gruppe politisch-kulturell dominant oder numerisch in der Mehrheit oder Minderheit? Der Wechsel zwischen lokalen, regionalen, nationalen und kontinentalen Rahmungen wird strategisch genutzt, um eigene und gegnerische Positionen im Kampf um Vorrechte jeweils zu relativieren.

Ich entwickle dafür das Modell gestaffelter Identitäten, um die Zugehörigkeit zu mehreren Gruppen zu markieren, die – je nach regionaler und religiöser Rahmung – teils zu Minderheiten und teils zu Mehrheiten gehören können. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat sich in vielen Ländern Afrikas ein stabiles Muster herausgebildet, bei dem individuelle und Gruppenidentitäten aus mehreren Ebenen bestehen. Im Rahmen der nationalen Einheitspolitik erlaubte es der öffentliche Diskurs bis vor Kurzem nicht, von Minderheiten oder Mehrheiten zu sprechen. Aus amtlicher Sicht ist man zunächst nur Bürger*in des Staates Nigeria (aber nachrangig auch an eine der vielen dutzend ethnisch-kulturellen Gruppen gebunden), man spricht amtliches Englisch (privat selbstverständlich aber auch verschiedene regionale und lokale Sprachen) und man gehört typischerweise entweder dem Christentum oder dem Islam an³ (und praktiziert indigene Formen von Ahnenverehrung, Orakelwesen etc. nur privat oder auf dem Dorf). Dies bedeutet auch, dass die nicht-amtlichen Identitäten nicht juristisch präzise definiert werden müssen, sondern einem dynamischen Aushandlungsprozess unterliegen, der von kulturellen, religiösen, ökonomischen und lokalpolitischen Faktoren geprägt ist. Einer ethnischen Minderheit anzugehören, bzw. einer nicht-dominanten Gruppe, ist typischerweise kein Nachteil, wenn man zugleich einer der beiden dominanten Religionen angehört und so Zugang zu sozialem und kulturellem Kapital erhält. Umgekehrt sind die einzigen indigen-religiösen Akteur*innen, die sich im nationalen Einheitsdiskurs etwas Gehör verschaffen konnten, diejenigen der dominanten Yoruba mit ihrem religiösen Zentrum in Ile-Ife.

Dabei wird auch die spezifisch religionsbezogene Dynamik von Minderheiten- und Mehrheiten-Konstellationen deutlich. In Nigeria, wie in den üb-

3 Im Vergleich zu Indonesien (vgl. Franke in diesem Band) ist die Zugehörigkeit zu einer sogenannten »Weltreligion« für nigerianische Bürger*innen nicht verpflichtend vorgeschrieben. Eine entsprechende Mitgliedschaft hat jedoch im öffentlichen Sektor viele Vorteile und wird habituell schlicht erwartet.

rigen Ländern Subsahara-Afrikas, wurde der unabhängige Nationalstaat säkularistisch organisiert, um einerseits die vormals starken religiösen Institutionen gegenüber dem Staat einzuhegen und um andererseits eine Machtbalance zwischen christlichen und islamischen Institutionen herzustellen. Die Staatsführung forderte dabei von den religiösen Institutionen stets unbedingte Loyalität gegenüber dem neuen Nationalstaat, mehr noch als zu ihren jeweiligen globalen religiösen Netzwerken. Zum Regime der Einheitspolitik gehörte gleichzeitig eine massive Vernachlässigung indigener Religionen, die entweder als illoyal oder als rückständig (oder beides) eingestuft wurden. Auch manche dieser Religionen kämpften nun um die Anerkennung von Rechten und Privilegien, wie sie Islam und Christentum genießen.

1 Nigeria – Ethnische Heterogenität und die Politik der Afrikanisierung

Vor der Kolonisierung Ende des 19. Jahrhunderts existierten auf dem Gebiet des heutigen Nigeria eine Vielzahl von großen und kleinen Königreichen, die nicht zuletzt auch von einer großen Vielfalt an ethnischen Identitäten und Sprachen geprägt waren. In den Randgebieten der Königreiche waren manche ethnischen Gruppen gegenüber den großen militärischen Mächten tributpflichtig. Schließlich gab es auch noch andere ethnische Gruppen, die politisch nur auf lokaler Ebene organisiert waren und gar keine Form der zentralisierten Regierung kannten. Aber auch die großen Königreiche, wie das Sultanat von Sokoto oder die Reiche von Oyo und Benin deckten ihrerseits nicht das gesamte Gebiet ab, in denen jeweils Hausa, Yoruba oder Edo gesprochen wurde. Diese Vielvölkerstaaten waren analog zu denen organisiert, die Dorothea Weltecke für den mittelalterlichen afro-eurasischen Raum allgemein beschreibt: »Die mittelalterlichen Welten werden [...] besser in Abstufungen, komplexen Beziehungsgeflechten, in Pluralismen der Normen beschrieben« (Weltecke 2020: 52). In einem solchen Staat hat nicht notwendigerweise eine numerische Mehrheit auch die politische Macht. Das Sultanat von Sokoto im heutigen Nordnigeria ist ein gutes Beispiel.⁴ Die numerische Minderheit der Fulani, eine nomadische, militärisch starke und islamisch hochgebildete

4 Das Reich von Sokoto wurde anfänglich von Usman dan Fodio, dem Amir al-Mu'minin (Herrscher der Gläubigen), als Kalifat gegründet, also mit explizit theokratischem Anspruch. Dessen Sohn, Muhammad Bello, regierte das Reich aber nur noch als Sultan,

ethnische Gruppe, lebte (und lebt) zwischen anderen Sprachgruppen in ganz Westafrika verteilt von Senegal bis nach Kamerun. Ab Ende des 18. Jahrhunderts und im Verlauf des gesamten 19. Jahrhunderts griffen sie in der ganzen Region erfolgreich ein altes Königreich nach dem anderen an. Sie folgten dabei der islamischen Ideologie des Heiligen Krieges (*jihad*). Das Reich von Sokoto (1804–1903) im Hausaland wurde das langlebigste dieser neuen Jihadreiche des 19. Jahrhunderts. Die bäuerliche Hausabevölkerung, inklusive ihrer alten, politischen Eliten wurde in das neue Herrschaftssystem integriert, ebenso wie viele andere kleinere Sprachgruppen der Region. Die Auswirkungen der Expansionspolitik führten bis weit in den Süden des heutigen Nigeria zu ständigen Konflikten und militärischen Auseinandersetzungen. Der Islam blieb dabei lange eine Religion der ökonomischen und politischen Eliten, deren Loyalität zum neuen Regime außer Frage stand. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Beginn der englischen Kolonialherrschaft wurde der Islam in Nordnigeria endgültig zur Mehrheitsreligion.

Weltecke (2020: 25–26) argumentiert, dass in solchen ethnisch, kulturell, sprachlich und religiös vielschichtigen Staaten nicht die Zugehörigkeit zu einer Mehrheitsbevölkerung oder Religion entscheidend für die soziopolitische Identifikation damit war, sondern ausschließlich die Loyalität gegenüber der zentralen Regierung. Umgekehrt bedeutet das, dass ethnische oder linguistische Identitäten nie exakt definiert wurden, fließende Grenzen hatten und ständig diskursiven Verschiebungen unterlagen. Dieses Prinzip der vorkolonialen Rechtsordnung hat auch im Prozess der Bildung von Nationalstaaten in Afrika noch lange nachgewirkt und teilweise bis in die Gegenwart hinein praktische Relevanz behalten. Die kolonialen Territorien waren riesige Gebiete, die immer mehrere Königreiche und viele Ethnien umfassten. Als diese Territorien in Nationalstaaten umgewandelt wurden, konnten sie nicht dem europäischen Prinzip der Einheit von Sprache und Nation folgen (Thomas 2005). Durch eine konsequente »Afrikanisierung« von Kultur, Politik und Verwaltung (ideell wie personell) wurde folglich ein Nationalismus vertreten, der ethnische und religiöse Identitäten bewusst vernachlässigte und durch eine Form der regierungstreuen Loyalität überbrückte, die der in den vorkolonialen Vielvölkerstaaten nicht unähnlich war.

Es gab zudem ein zweites strukturelles Problem, das die Politik der Afrikanisierung als Prozess der nationalen Integration in einem Vielvölkerstaat

also als weltlicher Herrscher. Zur Geschichte des Reiches s. Last (1977) und Loimeier (2013).

lösen musste. Sie diente dazu, die soziopolitischen Gräben zu schließen, die das Prinzip der *indirect rule* im Britischen Empire (ca. 1900 bis 1960) aufgerissen hatte und die zu einem anderen, viel problematischeren Umgang mit ethnischer und religiöser Diversität geführt hatte. Mahmood Mamdani argumentiert, dass die kolonialen Administrationen eine Reifizierung ethnischer (›tribaler‹) Strukturen gefördert hatten, um so eine Reihe von Minderheiten zu produzieren, von denen sich keine wirkungsvoll gegen die Zentralregierung stellen konnte: »In the colonies, there would be no native majority built to resemble the colonizer; instead there would be assorted minorities, each preserved under the leadership of a native elite« (Mamdani 2020: 3). Die lokalen Eliten wurden mit kolonialer Unterstützung in einen Machtkampf um die neue Identität als einem »Stamm« verwickelt, indem neue »native chiefs« eingesetzt wurden, die lokale Regierungsbefugnisse und eine eigene Gerichtsbarkeit innehatten (*indirect rule*). Solche Chiefs hatte es vorher in vielen Regionen gar nicht gegeben, in anderen Regionen wurden alte Machthaber militärisch durch neue, von der Kolonialregierung unterstützte Machthaber ausgewechselt (wie im Fall des Sultanats von Sokoto in Nigeria). Die Afrikanisierungspolitik der Unabhängigkeit, so Mamdani, diente dazu sowohl die Dichotomie aus kolonialen Siedlern und Einheimischen aufzuheben (vor allem in Ländern im südlichen und östlichen Afrika) als auch die Binnenidentität der kolonial geschaffenen »Stämme«, den sogenannten Tribalismus, durch eine Identität der nationalen Einheit zu ersetzen – im Zweifel mit Gewalt (Mamdani, 2012).⁵ Mit Weltecke gesprochen wurde die kolonial erzwungene und juristisch definierte Zugehörigkeit der Menschen zu einem bestimmten »Stamm« durch die Loyalität zum neuen Nationalstaat ersetzt – der sich aber eben nicht durch ethnische Homogenität, sondern gerade durch die Integration der ethnischen Heterogenität auszeichnete.

In manchen Ländern Afrikas folgte man beim *nation building* dem Beispiel der Sowjetunion, indem man eine sozialistische Einheitspartei schuf. Sie

5 Konflikte um religiöse oder ethnische Dominanz erreichten in Nigeria nie die Ebene der nationalen Politik, sondern wurden immer wieder auf die Ebene der Bundesstaaten zurückverwiesen. Der blutige Biafra-Krieg 1967 bis 1970, in dem die Nationalregierung die abtrünnige Igbo Region brutal unterwarf, machte allen separatistischen Bewegungen ein Ende. Für die aktuelle bürgerkriegsähnliche Bedrohung durch den islamistisch motivierten Terrorismus von Boko Haram findet die nationale Regierung unter anderem auch deswegen keine adäquate militärische oder zivile Antwort, weil der Umgang mit ethnischer und religiöser Differenz keinen Ort im Prinzip der nationalen *governance* hat. Die Bundesstaaten allein sind aber militärisch überfordert.

sollte die ethnische und religiöse Pluralität auf lokaler Ebene absorbieren und im Gegenzug zur Bildung sozialistisch (und nicht mehr ethnisch) gesinnter Menschen beitragen. Nigeria ging einen anderen Weg und nahm das föderale System der USA zum Vorbild. Es wurden zunächst zwölf Bundesstaaten geschaffen, die auf drei Großregionen aufgeteilt waren: Nordnigeria, Südwest- und Südostnigeria. Die drei Großregionen waren von den dort jeweils ansässigen numerischen Mehrheiten der Hausa-Fulani, Yoruba und Igbo geprägt. Die Zahl der Bundesstaaten wurde mittlerweile auf 36 erhöht, gerade auch mit der Begründung, dass man der regionalen Diversität somit besser Rechnung tragen könne. In den neuen Bundesstaaten wurden somit auch andere Ethnien zu numerischen Mehrheiten, wie die Nupe oder Edo (Benin).⁶ Erst in den Subdivisionen (Bezirken) der Bundesstaaten und endgültig in den Gemeindestrukturen werden die etwa 250 verschiedenen Sprachgruppen Nigerias greifbar.

Minderheiten-Mehrheiten Konstellationen müssen folglich je nach administrativem bzw. regionalem Bezugsrahmen skaliert werden (Iwilade/Okwechime 2022). Numerisch kleine Gruppen wie die Oza werden schon auf Bezirksebene zu Minderheiten (Adogame 2021), andere Gruppen dominieren in einem oder mehreren Bundesstaaten. Nur auf drei Gruppen wird auf nationaler Ebene Rücksicht genommen, indem Hausa, Yoruba und Igbo zum Beispiel als Nationalsprachen (*national languages*) gelten. Aber die einzig amtlich wie rechtlich offiziell anerkannte Sprache (*official language*) ist Englisch. Es ist die einzige »Einheitssprache«, die im ganzen Land und von allen Bürger*innen gesprochen wird.⁷

6 Hier ist von Gruppen zwischen 1 % und 3 % gemessen an der Gesamtbevölkerung die Rede.

7 Länderübergreifend unterscheidet man in Afrika zwischen lokalen Sprachen, Regionalsprachen und den kolonialen Sprachen. Lokale Sprachen werden als Erstsprache nur von Angehörigen der jeweils eigenen Ethnie gesprochen. Das können ein paar Tausend oder auch viele hunderttausende, gar Millionen Sprecher*innen sein, wobei die Sprachräume nicht abgeschlossen sein müssen, sondern oft aufgrund von (Arbeits-)Migration und Umsiedlungsbewegungen ineinander verwoben sind. Regionalsprachen sind die Sprachen, die sich in einer Region als (Fern-)Handelssprachen durchgesetzt haben und der translokalen Kommunikation dienen. In Nigeria sind dies Hausa, Yoruba und Igbo; in anderen Ländern bekannte Sprachen wie Bambara, Swahili, oder Zulu. Die kolonialen Sprachen sind meistens die Sprachen der Schulen (ab Klasse 1), der Bürokratie und der Regierung (Englisch, Französisch, Portugiesisch, im Sudan auch Arabisch).

2 Afrikanisierung, Religionspolitik und gestaffelte Identitäten

Die Religionsgeschichte Afrikas zeichnet sich wie die ethnisch-sprachliche Geographie durch geschichtete Formationen aus, die von vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Dynamiken geprägt ist.

»Area or ethnic studies helps us to both illuminate and guide against macrocosms (microcosms) of hegemony. While Yoruba, Benin, Nupe, Hausa/Fulani Studies and so forth, but in particular studies on Yoruba religion and culture, dominate the Nigerian knowledge production economy, this book seeks to populate and contribute to that mix, the visibility of Oza as one of other minority people groups whose histories, cultures and spiritualities are yet to be inscribed within the global academy.« (Adogame 2021: 21)

In der Einleitung zu seiner Studie über die Kultur und Religion der Oza, einer kleinen Ethnie in Südzentral-Nigeria, verweist Adogame auf zwei Dinge. Dies ist einerseits die bereits diskutierte Vielschichtigkeit hegemonialer Strukturen in der politisch-ökonomischen Arena, die nicht nur durch die britische Kolonisierung gekennzeichnet ist, sondern auch durch lokale Herrschaftsansprüche benachbarter Ethnien, die seit Jahrhunderten miteinander in Konflikt stehen. Adogame beschreibt hier die Oza als Minderheit gegenüber mehreren, um Vorherrschaft ringenden Akteursgruppen, die so völlig in der Unsichtbarkeit verschwinden.

Zugleich spricht Adogame die Unsichtbarkeit der indigen-religiösen Traditionen der Oza an: »By invincibilizing Oza histories, cosmologies and religious cultures, we attempt to demonstrate their indigeneity, while also underscoring the inherent homogeneity and heterogeneity of African religions and spiritualities.« (Adogame 2021: 21) Mit »homogeneity« und »heterogeneity« benennt er die klassifikatorische Schwierigkeit, überhaupt eine klare Abgrenzung für die Kategorie »indigene Religion« zu finden. Indigene Religionen haben typischerweise keinen Eigennamen, sondern sind an ihre ethnisch-sprachlichen Trägergruppen gebunden. Zugleich wurde die *Heterogenität* indigener Orakel, Opferschreine, Priesterbünde, Heilungsriten und Ahnenverehrung von Seiten der Missionar*innen, der Kolonialadministration und später auch der akademischen Religionsforschung unter der Kollektivbezeichnung »*African Traditional Religion*« (ATR, meist im Singular verwendet) *homogenisiert*. Die auf politischer Ebene verfolgte Taktik von Afrikanisierung als Mittel zur Bildung einer nationalen Einheitsidentität wurde auch im Feld der Religion

von verschiedenen Akteur*innen aufgegriffen (Goshadze 2025). Adogame verfolgt mit der Benennung der Oza Religion als »indigener« Religion explizit eine Strategie der Sichtbarmachung von Differenzen gegenüber der Kategorie afrikanisierter »traditioneller Religion«.

Mit der Kollektivbezeichnung *African Traditional Religion* wurde den indigenen Religionen zunächst ein klassifikatorischer Raum neben den »Weltreligionen« des Islam und des Christentums eingeräumt (Goshadze 2025). Bis in das erste Drittel des 20. Jahrhunderts hinein waren die indigenen Religionen auf dem Staatsgebiet des heutigen Nigeria jedoch in der Summe gegenüber dem Islam und dem damals noch nahezu unbedeutenden Christentum numerisch in der Mehrheit. Mitte des 20. Jahrhunderts wurde es üblich, religiöse Zugehörigkeit zu dritteln; in Nigeria war es politisch korrekt, von je einem Drittel Muslim*innen, Christ*innen und traditionell Religiösen zu sprechen. Aus vielen, numerisch sehr kleinen ethnisch gebundenen Religionen wurde als ATR eine große, sichtbare, aber immer noch marginalisierte Gruppe. Das Machtverhältnis zwischen den Religionen war von einem immensen Gefälle geprägt. Der sufisch geprägte, sunnitische Islam der nördlichen Region Nigerias war die Religion der alteingesessenen Fulani-Hausa Eliten des Sokoto Reiches, die auch im postkolonialen Nationalstaat noch großen Einfluss hatten. Das Christentum in seiner europäisch-missionarischen Prägung (aber nicht konfessionsgebunden) war die Religion der Anfang des 20. Jahrhunderts neu aufstrebenden Eliten des Südens, die bei der Bildung des postkolonialen Nationalstaates den größten Einfluss hatten. Bildung, medizinische Versorgung und Handelsmonopole waren (und sind weiterhin) eng an Institutionen und Akteure der beiden großen Religionen gebunden.⁸

Die traditionellen, oder indigenen Religionen Nigerias wurden folglich im Prozess des *nation building* nicht wertgeschätzt, sondern als rückständig und illoyal bezeichnet. Im Zuge der Afrikanisierung wurde dezidiert eine modernistische Kulturpolitik gefördert, die Kunst, Theater und Musik von allen rituellen Beiklängen trennte (Sarró 2009; Wilkens 2024). Maskenschnitzerei wurde in der frühen postkolonialen Phase zu nationalem Kulturerbe erhoben, aber die den Masken innewohnenden Ahnen wurden dabei verdrängt. Trommeln wurden im neuen Genre der afrikanischen Weltmusik gefeiert, aber nicht als Mittel zur Kommunikation mit den Göttern und Göttinnen. *African Traditional Religion* (ATR) wurde (und wird noch) an den Schulen und Universitäten als

8 Einen Überblick über die Religionsgeschichte Nigerias bieten Adogame (2010) und Vaughan (2016).

eigenständiges Fach unterrichtet, in der Regel aber von christlichem Lehrpersonal (Adogame et al. 2012).

Der nigerianische Nationalstaat (wie viele andere afrikanische Staaten auch) hat eine ausdrücklich säkulare Verfassung. Dieser Säkularismus trennt zwar zwischen religiösen und staatlichen Institutionen, spiegelt aber keine allgemeine Tendenz zur Abkehr von Religion wider. Im Sinne von Einheitspolitik und Afrikanisierung dient der staatliche Säkularismus vor allem dazu, religiöse Differenzen aller Art, insbesondere aber die Konkurrenz zwischen christlichen und islamischen Eliten zu unterbinden und zugleich die bedingungslose Loyalität dieser Eliten gegenüber der Einheitsregierung zu erzwingen (Wilkins 2024). Es gibt folglich islamische und christliche Nationalfeiertage, islamische und christliche Lehrstühle an den *Faculties of Divinity* der nationalen Universitäten, Fördergelder für die Wallfahrt nach Mekka sowie für christliche Großereignisse, und in der Hauptstadt Abuja gibt es eine nationale Moschee und eine nationale Kirche (Omotola, 2010). Es gibt die politische Vereinbarung, dass – innerhalb derselben Partei – ein muslimischer Präsident aus dem Norden des Landes von einem christlichen Vizepräsidenten aus dem Süden vertreten werden muss und umgekehrt. Dieses Prinzip wurde tatsächlich immer eingehalten, sowohl nach militärischen Putschen als auch nach freien Wahlen. Aber die indigenen Religionen werden im säkularen Gefüge nicht wahrgenommen.

Diese Situation hat zur Folge, dass die meisten Nigerianer*innen sich heute entweder dem Christentum oder dem Islam zugehörig fühlen (oder beiden). Indigene Riten, Heilungsbräuche und Ahnenopfer werden stattdessen meist unter dem Label »Kultur« vollzogen. Mit dem Beispiel der Qza verweist Adogame (2021) beispielsweise auf die notorische Unmöglichkeit bei indigenen Religionen analytisch zwischen Kultur und Religion unterscheiden zu können. In seiner Darstellung wird schnell deutlich, dass in der lokalen Praxis neben dem Christentum kein anderer »religiöser« Diskurs möglich ist; bestenfalls ist von »Spiritualität« oder »Kosmologie« die Rede. Man lebt und agiert typischerweise in Bezug auf zwei Orientierungssysteme: der lokalen indigenen Religion (aber meist unter dem Namen »Kultur« geführt) und einer der beiden Mehrheitsreligionen. Gestaffelte ethnische Identitäten überlagern sich in Nigeria (und anderswo) also zugleich mit gestaffelten religiösen Identitäten.

Mit dem Modell der gestaffelten Identität möchte ich insbesondere auf ein Merkmal multipler Identität hinweisen, das den europäischen Nationalstaaten fremd (geworden) ist, aber in solchen Nationalstaaten verbreitet

ist, die im Zuge des Kolonialismus gebildet wurden.⁹ Diese künstlich geschaffenen Nationalstaaten kennen nicht die Einheit von Sprache, Kultur, Religion und Nation, sondern verbinden unterhalb der nationalen Ebene eine Vielzahl von Sprachen, Kulturen und Religionen miteinander. Mit Bourdieu (1998) gesprochen hat jeder Mensch verschiedene Feldidentitäten, da man im Alltag immer in wechselnden Feldern agiert (z.B. Beruf, Familie, Arztbesuch, Freizeit). Übertragen auf koloniale Nationalstaaten entsprechen die Sprachgruppen, die einzelnen Lineages und die rituell-religiösen Verbände Bourdieu'schen Feldern. Je nach Bezugsrahmen der Kommunikation und den »Mitspielern« im Feld ändern sich bestimmte Ausprägungen des Habitus, Autoritätsmuster und die Sprache selbst. Eine gestaffelte Identität verweist also darauf, dass Menschen je nach Feldkontext, verschiedene Identitäten ins Spiel bringen können, und dies auch strategisch tun. Man kann also auf die Zugehörigkeit zu kleineren oder größeren Einheiten von Familie und Ethnie verweisen, auf die Ahnen der Familie oder die Moscheegemeinde am Freitag, auf Altersklassen sowie auf die nationale oder amtliche Identität. Die relative Dominanz verschiedener Identitäten untereinander ist diskursiv und habituell geprägt und er ist oft auch mit gewissen Privilegien, amtlichen Rechten oder auch mit materieller Verdrängung verbunden (vergleichbar mit den Dominanzstrukturen, die Weltecke beschreibt, s. oben).

Die strategische Nutzung dieser multiplen Zugehörigkeiten steht in einem deutlichen Gegensatz zu einer Identifikation mit einer klar zu benennenden Minderheit oder Mehrheit in einem solchen nationalstaatlichen Gefüge. Alle Menschen mit gestaffelter Identität gehören sowohl numerischen Minderheiten wie Mehrheiten an – je nach kommunikativem Kontext: lokale Mehrheitsgruppen können regional in der Minderheit sein; national dominante Gruppen wie die Yoruba, Igbo oder Hausa sind außerhalb ihrer Regionen in der Minderheit; und Mitglieder einer Mehrheitsreligion in einer Region (wie das Christentum in Südnigeria) können zu Minderheiten in einer anderen Region werden (dem islamischen Norden des Landes). Um wieder mit Bourdieu zu sprechen: kulturelles und symbolisches Kapital erwächst je nach Feldkontext

9 Klassisch ist Ernest Gellners (1983) Theorie der Homogenität von Politik, Kultur, Ethnizität usw. in einem modernen, industrialisierten Nationalstaat. Mit der Politik der Afrikanisierung strebten die Akteur*innen der Unabhängigkeitsbewegungen zwar eine solche Homogenisierung an, verknüpften dabei aber immer zugleich nationale und panafrikanische Identitäten. Außerhalb des staatlichen Diskurses entstand jedoch in den Ländern Afrikas nie eine nationale Homogenität wie in (West-)Europa.

aus allen Teilen der gestaffelten Identität, lokal, regional oder national durch Familiennetzwerke, religiösem Bekenntnis oder die Beherrschung eines ›amtlichen‹ Habitus. Die zwei großen Religionen Islam und Christentum sind im nationalen Gefüge zu einem wesentlichen Aspekt von mehrheitlichen und dominierenden Identitäten geworden – größer noch als die Identifikation mit den größten Sprachgruppen Yoruba, Hausa oder Igbo. Die Dominanzstrukturen gewisser religiöser und ethnischer Gruppen werden seit einigen Jahren jedoch zunehmend in Frage gestellt. Beispielsweise verschaffen sich indigen-religiöse Akteur*innen der dominanten Yoruba mit ihrem religiösen Zentrum in Ile-Ife zunehmend Gehör gegenüber Christentum und Islam. Und auch der globale Menschenrechtsdiskurs um ethnische und religiöse Minderheiten bietet sich idealerweise an, um Veränderungen herbeizuführen. So können (müssen aber nicht) aus gestaffelten Identitäten nun doch eindeutige Zuordnungen zu bestimmten (Minderheiten-)Gruppen erwachsen.

3 Liberalisierung und Beispiele zeitgenössischer MMK

Mit dem Beginn der globalen Monetarisierungspolitik und dem Ende des Kalten Krieges kam eine neue weltpolitische Phase der (Neo-)Liberalisierung auf, die sich in den Ländern Afrikas durch Verfassungsänderungen und die Einführung von Mehr-Parteien-Demokratien ausdrückte. Damit wurde zwar vermehrt politischer Mehrstimmigkeit und zivilem Engagement Raum im öffentlichen Diskurs eingeräumt. Regierungen und Verwaltungen rückten jedoch nicht vom *governance*-Prinzip der nationalen Einheit ab. Aufbrechende ethnische Unruhen, Streit um Landnutzung und Siedlungspolitik¹⁰, der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit und auch die Folgen von ökologischer Ausbeutung auf die lokale Bevölkerung (Iwilade/Okwechime 2022) hatten ab den 1980er Jahren zur Folge, dass sich zivilgesellschaftliche Vereine von Betroffenen bildeten, die sich für die Wahrung ihrer jeweiligen Rechte einsetzten. Der Ruf nach *social justice* wurde in vielen afrikanischen Ländern, wie auf der ganzen Welt, zu einem zentralen Prinzip auf der Suche nach politischer Teilhabe, kultureller Anerkennung und anti-diskriminatorischer Aufklärung (Werbner 2002; Udogu 2010).

10 Völkerwanderungen haben bis zum Beginn der *pax colonia* vielerorts zu lokalen Verwerfungen geführt und insbesondere zu Konflikten zwischen Wildbeutergesellschaften, Nomaden und agrarischen Gesellschaften – in aufsteigender sozialer Dominanz.

Im Zuge dieser Entwicklungen war 1994 das Ende des Apartheidregimes in Südafrika von herausragender Bedeutung. Dem Rassismus des alten Regimes wurde durch die African National Congress (ANC) mit einer bewussten Förderung von Diversität begegnet. So wird der rechtliche Rahmen gezielt mit Blick auf Freiheitsrechte ausgebaut, und zwar sowohl für Individuen wie für Gruppen. Damit wird sehr bewusst auch die politische Wende hin zur »Regenbogennation« markiert. Nationale Integration bleibt ein wesentliches Ziel der öffentlichen Identitätspolitik, aber eben nicht mehr auf Kosten der zugrundeliegenden Diversität (Burchardt 2017).

In Nigeria ist die Entwicklung ähnlich. Die nigerianische Verfassung (in allen Versionen) garantiert Menschenrechte sowie die Rechte religiöser, ethnischer, geschlechtlicher und anderer Minderheiten so wie es internationalen Rechtsnormen entspricht. Im Sinne der Einheitspolitik wurde davon bis in die 1980er Jahre hinein jedoch nur selten Gebrauch gemacht. Mit der politischen Liberalisierung und den neuen zivilgesellschaftlichen – und eben nicht traditionell verfassten ethnisch-religiösen – Gruppen entsteht seit knapp drei Jahrzehnten erstmals ein diskursiver Rahmen, in dem die Argumentation über Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen öffentliche Relevanz gewinnt (Iwilade/Okwechime 2022). Auch hier wird nun immer öfter der juristische Weg gesucht, um auf spezifische Minderheitenkonstellationen aufmerksam zu machen. Einer der wichtigsten Motoren für diese Entwicklung ist die Bezugnahme auf die *African Charter on Human and Peoples' Rights* von 1981.

In multi-ethnischen und multi-religiösen Staatsgebilden wie Nigeria, Südafrika und anderen Nationen ist Diversität immer gegeben. Mit der gesellschaftlichen Liberalisierung stellt sich nun die Frage für die aufkeimende Zivilgesellschaft, welche Konturen diese Diversität annehmen soll. Wo bestimmt man nun ethnische Grenzen, wenn man als Ethnie sichtbar werden will? Wer wird in diesem Prozess ausgeschlossen? Wie korreliert man indigene Religionen mit den ethnischen Grenzen? Welche christlichen Konfessionen treten auf und wie werden ökumenische Verbände geführt?¹¹ Welche islamischen Strömungen, Schulbildungen oder Bruderschaften formieren sich mit- und gegeneinander, und welche politische Relevanz soll diese religiöse

11 Ich gehe in diesem Artikel nicht auf kleine christliche Kirchen ein, wie die Jehovas Zeugen, Siebenten-Tags-Adventisten oder die Neuapostolische Kirche. Sie alle sind in Nigeria präsent, werden aber tatsächlich nicht als unterprivilegierte oder marginalisierte Gruppen wahrgenommen, und somit auch nicht als Minderheiten, die sich gegen Mehrheiten zur Wehr setzen müssten.

Debatte haben? Akteur*innen im religiösen Feld (bzw. in den verschiedenen konfessionellen Feldern) können im Rahmen ihrer gestaffelten Identitäten nun strategische Überlegungen anstellen, welche der aktuellen Debatte um Dominanz und Privilegien auf einen Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs zugespitzt und welche eher im etablierten Muster von Einheitspolitik und gelebter Heterogenität gelöst werden sollen (Iwilade/Okwechime 2022). 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 sie lieber versuchen sollen, Teil der (wie auch immer zu definierenden) Mehrheit zu werden, um von Dominanzstrukturen zu profitieren? Das sind gesellschaftliche Entwicklungen, die sich über Jahrzehnte strecken und nun, im ersten Drittel des 21. Jahrhunderts, immer noch am Anfang stehen. Es ist auch nicht zu erwarten, dass ein Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs im selben Maß wirkmächtig werden wird wie in den monolingualen und monoethnischen Nationen Europas. Ein paar Beispiele sollen aber nun die Situation veranschaulichen.

Der Norden Nigerias ist, wie oben dargestellt, seit Jahrhunderten muslimisch geprägt und unterlag in großen Teilen auch einem jihadistisch geführten Kalifat. Diese theokratische Ordnung wurde mit dem Kolonialregime durch das Prinzip der *indirect rule* stark eingehegt und im unabhängigen Staat Nigeria vollständig durch eine säkularistische Ordnung ersetzt. Im Zuge der Liberalisierung wurde jedoch der Unmut nördlicher Akteure im Staatswesen lauter: Man fühlte sich, zum Teil durchaus zurecht, vom christlichen Süden des Landes unterdrückt (Vaughan 2016; Ojo 2022). Rohstoffgewinnung, Bildungszentren und politische Zentralinstitutionen waren im Süden. Der Vorwurf lautete, dass Muslim*innen zu einer Minderheit im eigenen Land geworden seien. Im Sinne der sozialen Gerechtigkeit müsse es aber möglich sein, in der eigenen Region die eigene Religion im vollen Umfang zu praktizieren. In insgesamt zwölf Bundesstaaten wurde in den späten 1990er Jahren die Scharia¹² eingeführt. Die nigerianische Bundesregierung ließ diese Entwicklung zu, und zwar ausdrücklich mit dem Verweis auf den nationalen Säkularismus: Dieser betone ja die Religionsfreiheit. Der Umgang mit den Christ*innen im Norden wurde in der Folge zu einem hitzig debattierten Thema: Sollten sie juristisch eine Sonderbehandlung als geschützte religiöse

12 Islamische Regelungen für das Personenstandsrecht, in den Bereichen Ehe und Erbschaft beispielsweise, waren immer üblich. Neu war die Einführung der Scharia im Bereich des Zivil- und Strafrechts.

Minderheit unter islamischem Recht erhalten – oder waren sie schlicht Bürger des Nationalstaates mit denselben national-säkularen Rechten wie im Rest des Landes? Meist wird nach nationalem Recht entschieden, so dass zwar formal die Distinktion in religiöse Mehrheit und Minderheit auf nationaler Ebene im Sinne der Einheitspolitik vermieden werden kann, de facto kommt es aber immer wieder zu Verwerfungen und Diskriminierungen. An diesem Beispiel wird deutlich, wie ein Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs auf Ebene der Bundesstaaten sehr effizient getriggert werden konnte: Durch die eigene Zuordnung als Minderheit im Sinne der sozialen Gerechtigkeit konnten die muslimischen Eliten wieder eine (traditionelle) Dominanzstruktur herstellen, in der sie selbst die religiöse Mehrheit bilden.

Das Recht auf den Schutz von religiösen Minderheiten wird ansonsten in den Ländern Afrikas kaum in Anspruch genommen. Zu gering sind die Erfolgsaussichten in Staaten, die weiterhin vorwiegend auf einer nationalen Einheitspolitik beharren. Ich möchte stattdessen noch in aller Kürze auf alternative Zugänge zu diesem Diskurs verweisen. Im Kampf um juristische Anerkennung ist der Weg über *individuelle* Freiheitsrechte, die aus der Zugehörigkeit zu einer Minderheit erwachsen, wesentlich wichtiger als der um die Anerkennung der gesamten Gruppe. Hier sei beispielhaft wiederum auf Südafrika verwiesen. Fessha und Dessalegn (2021) diskutieren umfänglich verschiedene derartige Rechtsstreitigkeiten, bei denen Angehörige von Religionen wie Rastafari oder der Hindu-Minorität in Südafrika Verordnungen von Berufsvereinigungen oder Schulen teilweise außer Kraft setzen durften, um den Gebräuchen ihrer Religion folgen zu können. Der Rastafari-Angehörige war Anwalt, der aufgrund seines (rituellen) Haschischkonsums aus dem Berufsverband ausgeschlossen worden war; im anderen Fall sollte ein Mädchen von der Schule verwiesen werden, da ihr (ritueller) Nasenring als Piercing der Kleiderordnung widersprach. In diesen wie in vielen anderen Fällen, auch in anderen Ländern Afrikas, wird die Anerkennung des Status der religiösen Minderheit und der damit einhergehenden Rechte von den Gerichten meist problemlos anerkannt. In der folgenden Auseinandersetzung geht es dann nur noch um die Verhandlung des Einzelfalles.

Eine besondere Minderheit, die in Nigeria kaum toleriert wird, stellen atheistische oder humanistische Verbände dar (vgl. Schröder in diesem Band). Hier wird das Loyalitätsprinzip, das Weltecke beschreibt, noch einmal klar sichtbar. Der nigerianische Staat wird von zwei Religionen gestützt: Islam und Christentum. Die säkulare Verfassung soll die Gleichwertigkeit dieser Religionen schützen, ohne sie dabei im Sinne eines europäischen Säkularis-

mus in Abrede zu stellen. Wer also keine dieser beiden Religionen vertritt, steht im Verdacht illoyal gegenüber Staat und Gesellschaft zu sein. Auch wenn der Humanistische Verband Nigeria politisch anerkannt ist und rechtlich als Verein registriert werden konnte, bleibt die Ablehnungshaltung doch sichtbar und Anhänger*innen sehen sich immer wieder der Gefahr von Verhaftungen ausgesetzt. Die Verfolgung von Atheist*innen und Humanist*innen in Nigeria (und anderswo, vgl. Franke in diesem Band) basiert auf dem Verdacht von Immoralität, der aber nicht nur einer allgemeinen kulturellen Haltung von Ablehnung und Unverständnis folgt, sondern auch der institutionellen Sorge vor Illoyalität.

Ein letztes Beispiel sei genannt. Die oben bereits diskutierte Marginalisierung indigener Religionen, ihre politische Entmachtung und ihre Assoziation mit Rückschrittlichkeit zu Zeiten der Kolonisierung und in der frühen Phase der Unabhängigkeit kehrt sich nun im Zuge der gesellschaftlichen Liberalisierung in ihr Gegenteil. Afe Adogames Wunsch, die numerisch sehr kleine indigene Religion der Oza in die akademische Aufmerksamkeit einzuschreiben, ist eine klare Folge dieser Entwicklung. Wesentlich erfolgreicher ist ein westafrikanisch-transatlantisches Netzwerk, das mal unter dem Namen Yoruba Religion, oder Orixá/Orisha, oder seltener Voodoo/Vodun bekannt ist.¹³ Transatlantisch hat sich im 19. Jahrhundert eine Vielzahl von neureligiösen Gruppen herausgebildet, zu denen Candomblé, Santería, Voodoo und viele andere gehören. Nach einer langen Phase der politischen Unterdrückung zugunsten des Katholizismus versucht man nun im Zuge von Liberalisierung und kultureller Emanzipation die gemeinsame afrikanische »Indigenizität« und Authentizität zu betonen. Ein akademischer Sammelband mit dem Titel *Òrìṣà Devotion as World Religion* (Olúpòṇà/Rey, 2008) markiert bewusst die diskursive Verneinung der Yoruba Religion(en) als einer Minderheit in einer Arena sogenannter »Weltreligionen«. Als ethnolinguistische Gruppe sind die Yoruba eine der drei numerischen Mehrheitsgruppen in Nigeria. Obwohl die meisten nigerianischen Yoruba entweder Christ*innen oder Muslim*innen sind, taugt die ethnische Mehrheitsposition sehr gut dazu, nun auch die indigene Religion aus der phänomenologischen Einheitskategorie der »*African Traditional Religion*« herauszulösen bzw. als Mehrheitsreligion innerhalb dieser Kategorie dar-

13 Orisha/Òrìṣà ist im Yoruba der Name für die vielen verschiedenen Götter (Orixa in der brasilianischen Schreibweise); Vodun sind die Götter im Ewe, also in Ghana und angrenzenden Ländern. Die Pantheone teilen zwar viele Gemeinsamkeiten, unterscheiden sich auf lokaler Ebene aber auch deutlich voneinander.

zustellen. Auf beiden Seiten des Atlantiks begegnet man der religiösen Minderheitenposition im eigenen Land mit einer transregionalen Vernetzung, die zu numerischer Sichtbarkeit führt. Es geht in dieser Konstellation nicht um rechtliche, sondern primär um kulturelle Anerkennung als Gruppierung, die in gesamtgesellschaftlichen und globalen Debatten eine hörbare Stimme haben soll.

4 Zusammenfassung

Diskurse um Mehrheiten und Minderheiten in Nigeria müssen vielfach skaliert und relativiert werden, da gestaffelte Identitäten die Norm und nicht die Ausnahme sind. Zudem wird die historische *longue durée* einer Tendenz zu tolerierter Diversität in einem Gefüge staatlicher Einheitspolitik deutlich sichtbar. Die globale Aufmerksamkeit, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit (*social justice*) erhalten, führt auch in Nigeria und anderen afrikanischen Staaten zu einer diskursiven Verschiebung in der Wahrnehmung von ethnischer, religiöser, geschlechtlicher und siedlungsökonomischer Diversität. Wenn (religiöse) Minderheiten als zahlenmäßig kleine Gruppen verstanden werden, die als unterprivilegiert wahrgenommen werden (und nicht als toleriert nach Weltecke 2020), und die deshalb gegen eine Mehrheitsgruppe um rechtliche, politische und kulturelle Anerkennung kämpfen müssen, dann ist diese Konstellation in Nigeria aber weiterhin kaum wirkmächtig. Soziale Gerechtigkeit wird eher im Rahmen einer Einheitspolitik gesucht, in der Tolerierung wichtiger als aktive Anerkennung ist.

In manchen Fällen findet heute dennoch ein Ringen um die Anerkennung als religiöse *Minderheit* statt, insbesondere wenn Freiheitsrechte von Individuen tangiert sind. Im Vergleich zu Europa sind solche Fälle aber insgesamt selten (mit Ausnahme der Regenbognation Südafrika) und haben wenig Aussicht auf Erfolg. Der Diskurs um Minderheiten und Mehrheiten wird in Nigeria klar von rechtlichen Auseinandersetzungen um die Anerkennung von kleinen Sprachen und um die unterschiedlichen Siedlungsformen kleiner Ethnien bestimmt. In allen diesen Fällen gilt die Maxime, dass Diversität von staatlicher Seite nicht als Wert an sich gesehen wird. Man feiert ein nigerianisches oder (pan-)afrikanisches Erbe, nicht aber die Vielfalt der indigenen Religionen und Kulturen.

In anderen Fällen wird eine bisherige Position der politisch-kulturellen Schwäche oder gar Unterdrückung nun neu diskursiv gerahmt, und zwar in

zwei Schritten: Beschreibt man sich selbst als Minderheit und nicht nur als beliebige, tolerierte Gruppe in einem Vielvölkerstaat bzw. in einer vielfältigen religiösen Arena, dann erhält man mehr Aufmerksamkeit von öffentlicher Seite. Der Verweis auf Minderheitenrechte kann dann bei entsprechendem numerischem Gewicht zum Anspruch auf eine Mehrheitenposition führen. Beispiele hierzu sind die Einführung der Scharia im islamischen Norden von Nigeria und die akademisch-kulturelle Anstrengung, das transatlantische Yoruba-Netzwerk als Weltreligion einzuführen. Wesentlich ist hierbei die Erkenntnis, dass numerische Größe und Marginalisierung nicht miteinander korrelieren müssen. Dominanz basiert nicht auf Größe. Der relativ neue Diskurs um Minderheitenrechte als Form der sozialen Gerechtigkeit ist in Nigeria in eine wesentlich komplexere Auseinandersetzung mit herkömmlichen Strukturen von Dominanz und nationaler Einheit, mit gestaffelten und regional zu differenzierenden Identitäten eingebettet, als es in monolingualistischen Nationen der Fall ist.

Literaturverzeichnis

- Adogame, A. (2010): »How God became a Nigerian: Religious impulse and the unfolding of a nation«, in: *Journal of Contemporary African Studies* 28 (4), S. 479–498.
- Adogame, A./Chitando, E./Bateye, B. (Hg.) (2012): *Vitality of indigenous religions. African traditions in the study of religion in Africa: Emerging trends, indigenous spirituality and the interface with other world religions; essays in honour of Jacob Kehinde Olupona*, Farnham.
- Adogame, A. (2021): *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*, London.
- Bourdieu, P. (1998): *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M. (Originalwerk veröffentlicht 1980).
- Burchardt, M. (2017): »Statecraft, witchcraft, God's craft: Religious diversity and the forces of law in South Africa«, in: *Journal of Religion in Africa* 47 (2), S. 257–284.
- Falola, T./Heaton, M. M. (Hg.) (2022): *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford.
- Fessha, Y. T./Dessalegn, B. (2021): »Freedom of religion and minority rights in South Africa«, in: *Religions* 12 (10), S. 901.
- Gellner, E. (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford.

- Goshadze, M. (2025): »African Traditional Religion«, in: Stausberg/Wilkens (Hg.), *Religionswissenschaft: Aktuelle Annäherungen*, Berlin, S. 97–106.
- Iwilade, A./Okwechime, I. (2022): »Ethnic nationalism and minority politics in Nigeria«, in: Falola/Heaton (Hg.), *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford, S. 483–500.
- Last, M. (1967): *The Sokoto Caliphate*, New York.
- Loimeier, R. (2013): *Muslim societies in Africa: A historical anthropology*, Bloomington.
- Mabe, J. E. (2005): »Multikulturelle Gesellschaften«, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), *Dossier Afrika*. Zugriff unter: <https://www.bpb.de/themen/afrika/dossier-afrika/58880/multikulturelle-gesellschaften/>
- Mamdani, M. (2012): *Define and rule: Native as political identity. The W. E. B. du Bois Lectures*, Cambridge.
- Mamdani, M. (2020): *Neither settler nor native: The making and unmaking of permanent minorities*, Cambridge.
- Mbanaso, M. U./Korieh, C. J. (Hg.) (2010): *Minorities and the state in Africa*, Amherst.
- Ojo, M. A. (2022): »Religious nationalisms in Nigeria«, in: Falola/Heaton (Hg.), *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford, S. 461–482.
- Olúpòṣà, J. K./Rey, T. (Hg.) (2008): *Òrìṣà devotion as world religion: The globalization of Yorùbá religious culture*, Madison.
- Omotola, S. J. (2010): »The Nigerian state and multiple minorities«, in: Mbanaso/Korieh (Hg.), *Minorities and the state in Africa*, Amherst, S. 267–292.
- Sarró, R. (2009): *The politics of religious change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and undone*, Edinburgh.
- The World Factbook (2023): *Nigeria*. Zugriff unter: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/nigeria/>
- Thomas, D. (2005): »Constructing national and cultural identities in sub-Saharan francophone Africa«, in: Spencer/Wollman (Hg.), *Nations and Nationalism*, Edinburgh (Nachdruck von 1997), S. 248–257.
- Udogu, E. I. (2010): »Minority groups and human rights in Africa: An overview«, in: Mbanaso/Korieh (Hg.), *Minorities and the state in Africa*, Amherst, S. 27–49.
- Vaughan, O. (2016): *Religion and the making of Nigeria*, Durham.
- Weltecke, D. (2020): *Minderheiten und Mehrheiten: Erkundungen religiöser Komplexität im mittelalterlichen Afro-Eurasien*, Berlin/Boston.

- Werbner, R. (2002): »Challenging minorities, difference and tribal citizenship in Botswana«, in: *Journal of southern African studies* 28 (4), S. 671–684.
- Wilkens, K. (2024): »African Socialism and Secular State Formation«, in: Burchardt/Echtler/Wilkens (Hg.), *Multiple Secularities in Africa, special issue of the Journal of Religion in Africa* 54 (3), S. 326–356.

Akzeptanz, Abgrenzung und Ausgrenzung: Faktoren der Regulierung von Machtverhältnissen im Verhältnis religiöser Mehrheiten und Minderheiten am Fallbeispiel Indonesien

Edith Franke

Globale Migrationsbewegungen und die zunehmende Vernetzung über soziale Medien rücken Fragen zum Umgang mit religiöser Pluralität stärker in den Mittelpunkt gesellschaftlicher Debatten. Auch die Religionswissenschaft sieht sich dadurch vor neue Herausforderungen in der Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft gestellt. Untersuchungen zu den Bedingungen, Prozessen und Konfliktlagen von religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (MMK) rücken dabei als wesentliche Bausteine für die Analyse dieser Prozesse und das Verständnis sozialer Zuschreibungs- und Ausgrenzungsmechanismen in den Blick.

Für die in diesem Band gestellten Fragen nach den Konsequenzen diskursiver Zuschreibungen für die Relationen religiöser Mehrheiten und Minderheiten, bringe ich mit dem Blick auf Indonesien eine Perspektive ein, in der 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 dagegen eine machtvolle gesellschaftliche Position ein, während lokale¹ reli-

1 Ich bezeichne mit »lokalen« religiösen Traditionen Glaubensvorstellungen und Praktiken, die in der wissenschaftlichen Literatur wahlweise als »indigene« (so auch Franke 2012: 34f.), als »ethnische« oder in früheren Publikationen auch als »Stammesreligionen« (Stöhr/Zoetmulder 1965) oder »tribale« Religionen beschrieben werden. Wenn ich von konkreten religiösen Traditionen spreche, verwende ich in der Regel den Begriff, der von den Praktizierenden selbst verwendet wird, z.B. »*Aluk to dolo*« (Weg der Ahnen) bei den Toraja auf Sualwesi (Franke 2012: 39). Mit der Verwendung des Terminus technicus »lokale religiöse Traditionen« fasse ich auf der wissenschaft-

giöse Traditionen um ihre Anerkennung als Religion – und damit auch um staatliche Anerkennung – ringen. In diesen Prozessen sind historisch wechselnde Machtpositionen von Religionen, der rechtliche Rahmen ebenso wie alltägliche Erfahrungen im Umgang mit religiöser Pluralität von entscheidender Bedeutung. In Indonesien kommt der Frage, was denn überhaupt als »Religion« verstanden und akzeptiert wird, eine erhebliche Tragweite für die staatliche und gesellschaftliche Anerkennung von religiösen Traditionen zu. Ich lege in meinem Beitrag deshalb das Augenmerk ganz explizit auf die Macht und Einflussmöglichkeiten, die verschiedene Akteur*innen auf gesellschaftliche Diskurse und in Hinblick auf politische sowie juristische Entscheidungen einnehmen. Meine Perspektive auf die systematische Analyse von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen speist sich aus meinen Arbeiten zu religiöser Pluralität in der islamisch geprägten Kultur Indonesiens (Franke 2012; Franke/Jagiella 2014; Franke 2023), die immer mit der Frage verbunden sind, wie Prozesse der Verhältnisbestimmung und Regulierung religiöser MMK funktionieren und wie es zur Abgrenzung, Ausgrenzung oder Akzeptanz von religiösen Minderheiten kommt.

Ich stelle meine Überlegungen in fünf Abschnitten vor: Zunächst gebe ich Einblick in den verfassungsrechtlichen Rahmen und die historischen

lichen Metaebene diejenigen religiösen Vorstellungen und Praktiken zusammen, die sich durch spezifische regionale Bezüge sowie sprachliche und ethnische Verbindungen auszeichnen. Ein klassifikatorischer wissenschaftlicher Begriff, der über die ausschließlich regionale Bezeichnung hinausgeht, ist m.E. wichtig, um systematische Gemeinsamkeiten in gesellschaftlichen Diskursen, in politischen Entscheidungen und auch in der wissenschaftlichen Analyse von diskursiven Prozessen der Verhältnisbestimmung von MMK abbilden und reflektieren zu können. In Bahasa Indonesia, der lingua franca Indonesiens, variieren die Bezeichnungen, die zur zusammenfassenden Kennzeichnung der lokalen religiösen Traditionen des Inselarchipels verwendet werden: Beispielsweise wird auf der Ebene der staatlichen Administration der Sammelbegriff »*kepercayaan*« (Glauben) statt »*agama*« (Religion) für diese oder auch andere lokale religiöse Traditionen benutzt; in der Wissenschaft und auch in religionspolitischen Kontexten werden klassifizierende Begriffe wie »*adat*« (Tradition) oder »*kebatinan*« bzw. »*kejawan*« (mystische Traditionen bzw. javanische Mystik) verwendet (Franke 2012: 34–46). Entscheidend ist, dass mit der Verwendung der jeweiligen Begriffe in der Regel auch strategische Intentionen einhergehen, die sich beispielsweise auf die Bildung einer größeren gemeinschaftlichen Organisation, wie im Fall des Zusammenschlusses mystischer Traditionen im *Baden Kongress Kebatinan* (Franke 2012: 42 und Picard 2011: 13 & 16ff.) richten können oder wie im Fall der *Agama Kaharingan* der Dayak auf Borneo auf eine staatliche Anerkennung als *agama*/Religion zielen.

Hintergründe als wesentliche Bedingungen rezenter religiöser Mehrheiten-Minderheiten-Verhältnisse in Indonesien (1). Anschließend zeige ich den umkämpften gesellschaftlichen Einfluss der Mehrheitsreligion Islam (2) sowie die machtvolle historische Dominanz des Christentums und seine heutige Stellung auf (3) und nehme schließlich die Dynamiken und Motive expliziter Ausgrenzungsprozesse am Beispiel lokaler religiöser Traditionen in den Blick (4). In meiner Schlussreflexion (5) benenne ich Faktoren, die in Prozessen der Akzeptanz, Abgrenzung und Ausgrenzung von MMK von entscheidender Bedeutung sind und die über das Fallbeispiel Indonesien hinaus für eine systematische Analyse von Zuschreibungen und Machtverhältnissen in Mehrheiten und Minderheiten-Verhältnissen relevant sind.-

1 Rahmenbedingungen religiöser MMK in Indonesien: verfassungsrechtliche und historische Grundlagen

Seit der Unabhängigkeit 1945 bilden in Indonesien fünf Prinzipien in der Präambel der Verfassung, die *Pancasila*, die einigende Basis des in vielfältiger Hinsicht heterogenen Staates. Verschiedene, auch religiös identifizierte Interessengruppen rangen im Prozess der Verfassungsgebung um Einfluss: Auf der einen Seite standen christlich und säkular orientierte Eliten sowie islamische Nationalisten in Politik und Militär, die sich für eine am westlichen Demokratieverständnis orientierte Verfassung einsetzten; ihnen gegenüber standen solche islamischen Strömungen, die für den Islam als Staatsreligion und eine Implementierung der Scharia eintraten. Als Kompromiss wurde schlussendlich eine semi-säkulare Verfassung formuliert: Der Glaube an eine einzige, große Göttlichkeit (*Ketuhanan Yang Maha Esa*) rückte an die erste Stelle der *Pancasila*-Prinzipien und wird seitdem als richtungsweisendes Zentrum der Verfassung verstanden, die monotheistische Religion als solche protegirt. Im Staatswappen *Garuda Pancasila* finden sich jedoch auch Bezüge auf die hinduistische und buddhistische Tradition des Inselarchipels: Es bildet das Tragetier des hinduistischen Gottes Vishnu, Garuda, ab. Dieser trägt ein Spruchband mit der Aufschrift *Bhineka Tunggal Ikka* (Einheit in der Vielfalt), die einem alt-javanischen buddhistischen Initiationstext entnommen ist (Henry 1987). Zudem sind die fünf *Pancasila*-Prinzipien auf dem Brustschild des Garuda symbolisiert.

Mit der *Pancasila* als rechtlichem Rahmen wird der Glaube an eine höchste Gottheit in der unabhängigen Republik Indonesien im Grunde zu einer staats-

bürgerlichen Pflicht – ohne dass dabei aber explizit auf bestimmte Religionen oder gar eine Konfession verwiesen wird (Franke/Jagiella 2014: 39ff.; Franke 2023: 311). Die Zugehörigkeit zu einer Religion (*agama*) muss im Personalausweis eingetragen werden und ist Voraussetzung für eine rechtlich akzeptierte Eheschließung, für die Teilnahme an der Wahl oder auch für die Aufnahme eines Studiums (Bagir/Asfinawati/Arianigtyas 2020).²

In Artikel 29 der indonesischen Verfassung wird der staatliche Umgang mit Religion weitergehend geregelt (Franke 2012: 123ff.): Im ersten Abschnitt wird auf den Glauben an eine große Gottheit als schützenswertes Gut und Fundament des Staates Bezug genommen. Im zweiten Abschnitt, in dem es konkret um die Freiheit der Ausübung der religiösen Praxis geht, werden zwei unterschiedliche Begriffe verwendet, die zwischen Religion/*agama* im Sinne eines staatlich und historisch akzeptierten Systems und religiöser Praxis im Sinne von Glauben/*kepercayaan* unterscheiden (ebd.). Das Recht auf Ausübung der religiösen Praxis wird in den gesetzlichen Ausführungen zwar gleichermaßen gewährt, es stellt sich hier aber die Frage, warum es für notwendig erachtet wird, mit der Verwendung von zwei Begriffen überhaupt eine Unterscheidung zu treffen. Der aus dem Sanskrit stammende Begriff *agama* wird in Bahasa Indonesia ganz allgemein für »Religion« und im Sprachgebrauch für den Islam, das Christentum sowie Hinduismus und Buddhismus verwendet. *Kepercayaan* hingegen wird als »Glaube« übersetzt und richtet sich im konkreten Sprachgebrauch eher auf lokale und nicht organisierte religiöse Traditionen oder die individuelle Religionspraxis.³

Im Zuge der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen und Diskurse um das Verständnis und die Umsetzung der *Pancasila* gewannen solche Stimmen an Gewicht, die als *agama* nur solche Religionen verstanden wissen wollten, die spezifische Kriterien erfüllen. Ein präsidentiales Dekret von 1961 formuliert das deutlich: Als *agama* anerkannte Religionen müssen nicht nur eine höchste Gottheit aufweisen, sondern auch einen Propheten, eine heilige Schrift und eine richtungsweisende Ethik für alle Gläubigen. Darüber

2 S. dazu auch das Merkblatt der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Jakarta von August 2022.

3 Der Eintrag zu *kepercayaan* im *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring* [Online Great Dictionary of the Indonesian Language], Jakarta: Language Development and Fostering Agency — Ministry of Education, Culture, Research, and Technology of the Republic Indonesia, 2016 macht deutlich, dass mit *ke-percaya-an* auf lokale Glaubenstraditionen (*makhluk halus*) Bezug genommen wird: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kepercayaan> [letzter Zugriff 15.01.2024].

hinaus müssen sie global agieren und historische Präsenz in Indonesien vorweisen können (Franke 2012: 129f.). Mit diesen kategorischen Bedingungen für das Verständnis von Religion wird eine ganze Reihe religiöser Traditionen ausgeschlossen. In der *Pancasila* wurden zunächst zwar keine Vorgaben für *agama* gemacht, aber nachdem spezifizierte Ausführungen vorlagen, erhielten neben Islam, Protestantismus und Katholizismus andere Religionen erst nach entsprechenden Anpassungsprozessen – die neben inhaltlichen Aspekten auch die Organisation in Dachverbänden umfasste – staatliche Anerkennung: Dies sind seit Mitte der 1960er Jahre Hinduismus und Buddhismus und seit 2006 auch der Konfuzianismus (Franke/Jagiella 2014: 40ff.).

Bemerkenswert für diesen Prozess ist, dass in den 1950er und 1960er Jahren verschiedene präsidiale Dekrete das Religionsverständnis immer enger und in der Struktur Islam-ähnlicher formulierten. Sie reagieren ganz offensichtlich auf Bestrebungen verschiedener religiöser Traditionen, die mit Bezug auf die *Pancasila* und das Vorweisen des religiösen Bezugs auf eine höchste Gottheit, eine Anerkennung als *agama* und damit staatlichen Schutz und Förderung als religiöse Minderheiten erreichen wollten (Kim 1998). Dem Hinduismus und Buddhismus ist dies nach weitreichenden Anpassungs- und Formierungsprozessen schließlich gelungen. Das Ansinnen von lokalen religiösen Traditionen, sich unter den Schutz des *Ketuhanan Yang Maha Esa*-Prinzips zu stellen, wurde jedoch immer wieder abgelehnt (Franke 2012: 42; Hadiwijono 1967: 2ff.). Etwas Bewegung kam schließlich mit der Einführung des digitalen Personalausweises und einer damit verbundenen Infragestellung der Verpflichtung zur Angabe einer Religionszugehörigkeit in die Debatte. Ganz offensichtlich nutzen seitdem immer mehr Menschen die Möglichkeit, die Rubrik *agama* frei zu lassen.⁴

Festzuhalten ist, dass mit der staatlichen Verwendung eines spezifischen Konzepts von Religion gezielte Abgrenzungsprozesse gegenüber lokalen religiösen Traditionen, aber auch islamischen Sondergemeinschaften oder neuen Religionen vorgenommen und etabliert wurden (Alfitri 2008; Franke/Jagiella 2011: 43 & 47ff.). Auffällig ist, dass dies keinesfalls alle religiösen Minderheiten in gleicher Weise trifft, sondern dass diese Abgrenzungen bis hin zu expliziten Ausgrenzungen strategisch eingesetzt wurden und werden. Ziel war und ist es, die Interessen der islamischen Mehrheit zu stärken; die Macht der christlichen Minderheit bleibt davon unbenommen, auch wenn sie weiterhin von

4 S. beispielsweise <https://www.thejakartapost.com/academia/2017/11/14/qa-indonesia-native-faiths-and-religions.html> [letzter Zugriff 15.01.2024].

großer Ambivalenz gekennzeichnet ist (s. Abschnitt 3). Unterstützt wird diese Strategie durch den teilweise weitreichenden Einsatz des Blasphemie-Gesetzes⁵, mit dem nicht nur als atheistisch identifizierte Bestrebungen (Franke 2023: 327; Duile 2018), sondern auch als heterodox eingestufte religiöse Traditionen oder islamische Sondergemeinschaften, wie beispielsweise die Ahmadiyah oder die neu gegründete, Mikro-Minorität Salamullah Eden (Franke/Jagiella 2014: 47ff.) sanktioniert werden. Letztlich geht es darum, solchen Religionen, inkl. religiöse Minderheiten, staatlichen Schutz und Anerkennung zu gewähren, die als staatskonform, verfassungstreu und als im Sinne einer fortschrittlichen Modernisierung des Landes agierend angesehen werden (Franke 2023: 322–326; Alfitri 2008; Salim 2008).

Wir haben es in Indonesien also mit einer Situation zu tun, in der Religion als solche verfassungsrechtlich geschützt wird und in der die Mehrheitsreligion Islam zwar nicht zur Staatsreligion erklärt wird, in verschiedener Hinsicht aber einen privilegierten Status erhält. Ein Religionsverständnis, das den Bezug auf eine höchste Göttlichkeit und damit eine monotheistische Ausprägung zum Maßstab erhebt, sichert dem Islam – und auch dem Christentum – eine administrativ gestützte gesellschaftliche Stellung. Das 1946 zunächst vor allem für islamische Belange gegründete Religionsministerium umfasste von Beginn an mehrere Abteilungen für islamische Angelegenheiten (Erziehung/Bildung, Organisation der Hadsch usw.), sehr bald aber auch eine Abteilung für das Christentum. Andere Religionen wurden erst sehr viel später berücksichtigt.⁶ Hintergrundfolie für die religiöse Diversität im heutigen Indonesien und die Entwicklung der semi-säkularen Verfassung ist eine schon lang zurückreichende religionshistorische Pluralität, die mit einer ausgeprägten geographischen, ethnischen und sprachlichen Heterogenität des Inselarchipels sowie einer hohen Bedeutung vielfältiger lokaler religiöser Traditionen einhergeht. Letztere prägen alle Religionen, die seit dem 3. und 4. Jahrhundert in die Region gelangten. Die Lage des Inselarchipels an wichtigen Seewegen und Handelsrouten brachte schon früh Erfahrungen mit der Diversität

5 Präsident Sukarno erließ 1965 ein präsidiales Dekret (No. 1/PNPS/1965), das sogenannte Blasphemie-Gesetz, das den Missbrauch und die Schmähung von Religionen verhindern sollte. In diesem Dekret benannte Sukarno mit Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus erstmals explizit Religionen, die im indonesischen Staat als *agama* anerkannt sein sollten (Franke 2023: 322f.).

6 Webseite des indonesischen Religionsministeriums/*Kementarian Agama RI*: <https://kemenag.go.id> [letzter Zugriff 17.01.2024].

von außen kommender Einflüsse mit sich: Seit dem 4. Jahrhundert gelangten chinesische Reisende auf ihrem Weg nach Indien in die Region. Faxien, ein chinesischer Pilger, der 414 witterungsbedingt eher zufällig auf Sumatra landete, berichtete, dass es dort schon Formen des Brahmanismus gegeben habe und dass ein indischer Mönch namens Gunavarman um 420 König und Volk auf Sumatra zum Buddhismus bekehrt habe. Im 7. Jahrhundert galt Srivijaya, das heutige Palembang, auf Sumatra als bedeutendes Zentrum buddhistischer Gelehrsamkeit (Franke 2012: 52). Über viele Jahrhunderte prägten und dominierten hindu-buddhistische Dynastien mit einer Blütezeit vom 8. bis 12. Jahrhundert die Region. Im 8. und 9. Jahrhundert entstand in Zentraljava das berühmte buddhistische Bauwerk Borobodur – ein bedeutendes Zeugnis der Macht der hindu-buddhistischen Dynastien auf Java. Diese waren agrarisch orientiert und fanden sich vor allem im Inneren des Landes. Mit der Ankunft christlicher und muslimischer Handelsreisender aus Indien, Europa, China und arabischen Ländern auf dem Inselarchipel erlangten die zunehmend von der christlichen und islamischen Kultur und Religion geprägten Küstenstädte immer größere Bedeutung.

Grabsteine mit arabischen Inschriften belegen, dass der Islam bereits ab dem 7. Jahrhundert in der Region von Aceh, an der Nordspitze Sumatras, Fuß fasste. Seit dem 13. Jahrhundert, besonders aber seit dem 15. und 16. Jahrhundert, vergrößerte sich der Einflussbereich des Islam an den immer bedeutender werdenden Küsten- und Handelsmetropolen Javas erheblich. Das erste größere islamisch geprägte Herrschaftszentrum, das Fürstentum von Mataram (16. Jahrhundert), verdrängte den Hinduismus schließlich fast vollständig nach Bali und in den Osten Javas. Seitdem ist der Islam die Mehrheitsreligion auf dem Archipel – zugleich ist er in vielfältiger Weise durch lokale Traditionen geprägt und damit von einer großen inneren Diversität gekennzeichnet (Woodward 2011; Franke 2012: 52ff., 69ff. & 80f.). Islamische Organisationen und Bewegungen wie *Sarekat Islam* bildeten schließlich die Basis für die zu Beginn des 20. Jahrhunderts stärker werdenden Bestrebungen nach Unabhängigkeit von der christlich geprägten Kolonialherrschaft (Franke 2012: 114f.; Ricklefs 2001: 210ff.).

Zwar waren mit indischen Handelsreisenden vermutlich schon seit dem 7. Jahrhundert christliche Einflüsse auf den Archipel gekommen; historisch bedeutungsvolle Grundlagen für die Ausprägung des heutigen Christentums wurden dann aber vor allem durch portugiesische Handelsreisende geschaffen, die im 16. Jahrhundert auf der Suche nach den sog. Gewürzinseln nach Südostasien auf die Molukken kamen und in deren Gefolge die katholische

Mission in dieser Region Fuß fasste. Seit 1596 nahmen niederländische Handelsinteressen in der Region zu und führten 1602 schließlich zur Gründung der Vereinigten Ostindischen Handelscompagnie/VOC. Damit breiteten sich protestantische Denominationen aus und die katholische Mission wurde zurückgedrängt. In der langen Zeit der kolonialen Herrschaft der Niederlande avancierte das Christentum zur Religion der Eliten, die Ökonomie, Politik, aber auch das Militär sowie das Bildungs- und Gesundheitssystem prägten und nicht zuletzt aufgrund ihrer Beziehungen zu christlichen Gemeinden in aller Welt als modern, weltoffen und ökonomisch erfolgreich galten. Die islamische Bevölkerungsmehrheit geriet dabei immer mehr in die Lage einer »Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex« (Schreiner 2001), die weniger Zugangsmöglichkeiten zu Bildung, ökonomischen Ressourcen und politischer Partizipation hatte (McVey 1983).

2 Mehrheit mit Minderheitenstatus: Islam

Obwohl die größte Bevölkerungsgruppe des indonesischen Inselarchipels muslimisch ist und islamische Gruppierungen ganz wesentlich die Kämpfe um die Unabhängigkeit getragen haben, war der Einfluss des normativ-sunnitischen Islam auf das gesellschaftliche Leben und insbesondere auf die Politik in der Zeit der Gründung der Republik Indonesien vergleichsweise gering (Franke 2012: 66–81). Dass der indonesische Staat den Islam nicht in der Verfassung verankerte und die allgemeine Rechtsprechung nicht auf der Scharia beruht, ist einerseits auf den Einfluss der christlich geprägten Eliten in Bildung, Politik und Militär zurückzuführen, andererseits aber auch auf die große innerislamische Heterogenität und die Dominanz solcher Strömungen, die sich als moderat verstehen und für eine klare Trennung zwischen Politik und Islam eintreten (Madjid 2003: 88; Azra 2005: 26).⁷ Auch für die großen islamischen Organisationen *Nahdlatul Ulama* und *Muhammadiyah* mit ihren über 40 bzw. 30 Millionen Mitgliedern und den großen Teil der muslimischen Bevölkerung, die auch lokale religiöse Traditionen in ihre religiöse Alltagspraxis inkludiert und sich nur lose an der Normativität einer sunnitischen Lebensführung und Praxis orientiert (Franke 2012: 165–187), war und ist weder

7 Mittlerweile sind jedoch zunehmend Implementierungen der Scharia in die regionale Rechtsprechung zu beobachten, so beispielsweise in Aceh; s. dazu verschiedene Beiträge in Arskal/Azra 2003.

die Etablierung des Islam als Staatsreligion noch eine Implementierung der Scharia in die Verfassung ein Anliegen (Franke 2023: 322). Ihnen geht es vielmehr darum, durch die Einrichtung eines dichten Netztes von Institutionen islamischer Bildung (*Pesantren*/islamischen Internaten, Hochschulen und Universitäten) die gesellschaftliche Partizipation der islamischen Bevölkerungsmehrheit zu verbessern. Die wachsende Zahl islamischer Universitäten, deren internationale Vernetzung sowie die zunehmende Besetzung gesellschaftlich einflussreicher Positionen durch Absolvent*innen islamischer Bildungseinrichtungen ist eine sichtbare Folge dieser Bestrebungen. Allerdings nehmen auch Einflussnahmen solcher islamischen Strömungen zu, die sich für die Implementierung der *Piagam Jakarta*⁸ in die Verfassung (Hosen 2005: 428), die Einführung der Scharia auf regionaler Ebene oder, wie zuletzt 2022, für gesetzliche Verbote von außerehelichem oder gleichgeschlechtlichem Sex einsetzen⁹. Bemerkenswert an der Begründung für die Einführung einer Bestrafung von außerehelichem Sex ist, dass die schon länger anstehende Überarbeitung des aus dem Jahr 1918 stammenden Strafgesetzbuches, das in der Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft entstand, auch als emanzipatorischer Akt gegenüber der ehemaligen Kolonialherrschaft verstanden wird. Auf den Unmut über eine zu geringe Beachtung islamischer Interessen reagierte bereits Präsident Suharto (Regierungszeit 1967–1998) mit verschiedenen Maßnahmen: Er initiierte 1975 die Gründung eines Rates islamischer Gelehrter, *Majelis Ulama Indonesia*, MUI (Hasyim 2011: 4), stärkte die staatliche Unterstützung islamischer Bildungseinrichtungen, inszenierte öffentlichkeitswirksam seine Pilgerreise nach Mekka und propagierte eine strengere islamische Lebensweise. Infolge dessen wurden Varianten populärer islamischer Kultur, bei der die Integration von Elementen lokaler religiöser

-
- 8 Mit *Piagam Jakarta*/Jakarta Charta werden Formulierungen bezeichnet, die in der Verfassung die Verpflichtung aller Muslim*innen auf die Scharia als Rechtsform und den Vorbehalt des Amtes des Präsidenten für einen Muslim/eine Muslima festlegen. In der Verkündung der *Pancasila* am 1. Juni 1945 durch den damaligen Präsidenten Sukarno waren diese Inhalte zwar nicht vorhanden, sie werden aber von manchen islamischen Gruppierungen bis heute immer mal wieder eingefordert (Boland 1982: 45ff. & 106).
 - 9 Im Dezember 2022 hat das indonesische Parlament beschlossen, außerehelichen Sex zukünftig zu bestrafen. Mit einem neuen Strafgesetzbuch sollen, so Bambang Wuryanto, Vorsitzender der Kommission zur Erneuerung der Gesetzgebung, die alte koloniale Gesetzgebung der modernen Zeit angepasst und indonesische Werte geschützt werden: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/indonesias-parliament-passes-controversial-new-criminal-code-2022-12-06/> [letzter Zugriff 17.01.2024].

Traditionen eine wichtige Rolle spielt, zugunsten eines normativ-sunnitischen Islam sukzessive zurückgedrängt (Hefner 2011; Sirry 2006). Vor dem Hintergrund tiefer wirtschaftlicher Krisen und einer als korrupt beklagten politischen Kultur musste Suharto nach massiven Protesten 1998 schließlich zurücktreten. Nach seinem Sturz kam es zwar zu einer Demokratisierung und Dezentralisierung der Politik, die auch einen größeren Freiraum für religiöse Minderheiten sowie für lokale javanische Glaubensstraditionen (*kejawen*) mit sich brachte (Quinn 2004: 16). Es brachen aber auch Konflikte zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen auf, die zu Spannungen bis hin zu regionalen gewalttätigen Ausschreitungen, insbesondere zwischen islamischen und christlichen Gruppierungen führten. Im Post-Suharto Indonesien gewinnen einerseits normativ-sunnitische Ausrichtungen zunehmenden Einfluss auf Interpretationen der *Pancasila* und religionspolitische Maßnahmen, die von einer strikten Grenzziehung zwischen Heterodoxie und Religion im normativ-sunnitischen Sinn gekennzeichnet sind. Andererseits treten auch solche islamischen Strömungen in den gesellschaftlichen Diskurs, die sich als »moderat« verstehen und spezifisch indonesische Konzepte, wie den »Islam Jawa« oder »Islam Nusantara« (Woodward 2019: 177) propagieren, um eine javanisch-indonesische Fundierung für einen offenen Umgang mit religiöser Pluralität zu etablieren (Franke 2023: 326 sowie Franke 2012: 197–206).

Die innere Vielfalt des Islams in Indonesien kann deshalb einerseits als Ausgangspunkt für Offenheit gegenüber religiöser Pluralität und damit auch religiösen Minoritäten gesehen werden. Sie ist andererseits aber auch Ausgangspunkt für Konflikte und Machtkämpfe innerhalb des Islam – wenn es beispielsweise um den Umgang mit der Ahmadiyah, schiitischen Gruppierungen oder auch neuen prophetischen Gemeinschaften wie Salamullah Eden geht, die als heterodox angesehen und ausgegrenzt werden (Al Makin 2016; Franke/Jagiella 2014: 47ff.).

3 Macht und Einfluss einer religiösen Minderheit: Christentum

In deutlichem Kontrast zur islamischen Bevölkerungsmehrheit stand und steht teilweise heute noch der machtvolle Einfluss der christlichen Minderheit auf die Politik und Ökonomie des Landes. Als Religion der kolonialen Herrschaft (auch als *agama belanda* bezeichnet), und finanziell von europäischen Missionsorganisationen unterstützt, nahm und nimmt das Christentum eine mächtige Position ein. Mit insgesamt ca. 10 Prozent der Bevölkerung (Protes-

tantismus 7,6 Prozent; Katholizismus 3,11 Prozent)¹⁰ stellt es die größte und zugleich einflussreichste religiöse Minderheit im indonesischen Staat dar.

Dass der christlichen Minderheit sowohl in der Kolonialzeit als auch in der Phase der Formierung der unabhängigen Republik Indonesien ganz überwiegend mit Akzeptanz begegnet wurde, lag auch historisch bereits in der religionspolitischen Strategie der niederländischen Kolonialregierung begründet, Indonesien als islamisches Land zu betrachten (Franke 2012: 87). Um eine gute Kooperation zu erlangen und den inneren Frieden nicht zu gefährden, wurde der Islam seitens der christlichen Kolonialmacht insofern respektiert, als christliche Mission nicht in mehrheitlich von Muslime*innen bewohnten Gebieten erfolgen sollte.¹¹ Von der Bevölkerung, die lokalen religiösen Traditionen angehört hatte, wurde nach ihrer Christianisierung eine loyale Haltung gegenüber den christlichen Kolonialherren erwartet. Die gegen Ende der Kolonialzeit zunehmenden Bestrebungen, das Christentum stärker in der indonesischen Kultur zu verankern und damit eine größere Autonomie der lokalen christlichen Kirchen gegenüber der niederländischen Kolonialmacht zu erlangen, kamen den christlichen Kirchen im Kampf um die Unabhängigkeit in den 1940er Jahren zugute. Die 1926 gegründete katholische Partei *Persatuan Politik Katolik Indonesia* stellte sich gegen die holländische Kolonialherrschaft und setzte sich für ein unabhängiges Indonesien ein (Evers 2003: 195f.). Dass

-
- 10 Quelle: *Kementerian Agama RI: Data Umat Berdasar Jumlah Pemeluk Agama Menurut Agama* [Abruf 06.12.22]. Wenn im heutigen Indonesien von *Kristen* gesprochen wird, sind damit in der Regel evangelische Denominationen gemeint; das katholische Christentum wird gesondert in der Rubrik *Katolik* gefasst. Diese deutliche Unterscheidung von evangelischem und katholischem Christentum spiegelt sich auch in der Organisation der zuständigen Abteilungen im Religionsministerium, in dem es neben einem Generaldirektorat für Protestantismus auch eines für Katholizismus gibt.
- 11 In der spannungsreichen Zeit der neu gegründeten indonesischen Republik, in der sich Konflikte und Übergriffe vor allem und immer wieder am Neubau christlicher Kirchen in einer eher armen islamischen Nachbarschaft entzündeten, wurde von Präsident Sukarno 1953 ein generelles Einreiseverbot für ausländische Missionare verhängt. Sein Nachfolger Suharto bekräftigte dann 1969 zwar das Recht auf Religionswechsel, verbot aber 1979 die Missionierung bei Menschen, die bereits einer staatlich anerkannten Religion angehören. Das von Suharto 1969 verkündete Recht auf einen Religionswechsel unterstützte jedoch indirekt die missionarischen Aktivitäten der Christen und führte auf Seiten der muslimischen Bevölkerung zu verärgerten Reaktionen, weil sie sich durch christliche Missionierungen in ihrem Recht auf freie Religionsausübung eingeschränkt sahen.

die christlichen Kirchen als *indonesische* Organisationen für die Unabhängigkeit des Landes eintraten und sich als explizit indonesische Kirchen ansahen, war schließlich ein wichtiger Faktor für die Akzeptanz des Christentums in der unabhängigen Republik Indonesien (Franke 2012: 89f.). Für die auf nationale Einheit ausgerichtete Politik der unabhängigen Republik spielte die Integration christlicher Gruppierungen zudem auch deshalb eine wichtige Rolle, da sie als Bündnispartner im Kampf gegen die Kolonialregierung und für die Formierung eines demokratischen Staates angesehen wurden. Das Christentum wurde somit nicht eins zu eins als Institution zur Stützung der Kolonialherrschaft angesehen. Intellektuelle und ökonomische Eliten wurden in den sich bildenden unabhängigen Staat integriert und man hoffte auf förderliche Auswirkungen für die wirtschaftliche Entwicklung und Position Indonesiens auf dem Weltmarkt (Wawer 1974: 35ff. & 262ff.).

Einen deutlichen Zuwachs an Mitgliedszahlen erlangte das indonesische Christentum nach der 1967 herausgegebenen Verpflichtung für alle Bürger*innen, ihre Religionszugehörigkeit registrieren zu lassen (Franke 2012: 149). Denn mit dem Beitritt zu einer christlichen Gemeinschaft, und damit zu einer staatlich akzeptierten *agama*, konnten Menschen, die bis dahin ausschließlich lokalen religiösen Traditionen folgten, ihre Loyalität gegenüber dem indonesischen Staat bekunden. Damit war ihnen auch ein leichter Zugang zu Bildung und einflussreichen Positionen eröffnet.

Bis heute entzünden sich jedoch immer wieder Konflikte zwischen islamischen und christlichen Gemeinschaften – insbesondere wegen unterschiedlicher Auffassungen zur Religionsfreiheit, die aus christlicher Perspektive auch das Recht auf Missionierung einschließt (Franke 2012: 137). Aktive Missionstätigkeiten wie Hausbesuche oder das Verteilen von Geschenken werden ebenso wie die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland und der Bau von christlichen Kirchen in ärmeren islamischen Wohnvierteln von muslimischer Seite häufig als Übergriff auf ihre eigene religiöse Sphäre und als Infragestellung ihrer Religion empfunden (Franke 2012: 90f.).¹² Da in der positiven Einbindung des Christentums Vorteile für die Einigkeit des Staates gesehen werden,

12 Konfliktverschärfend kommt hinzu, dass der eigentlich zum Schutz der Religionsfreiheit verpflichtete indonesische Staat in dieser Hinsicht keine durchgängig klare Haltung einnimmt. So werden einerseits Baugenehmigungen für christliche Kirchen erteilt und andererseits werden diese manchmal über Jahre hinausgezögert (Franke 2012: 90f.).

wurden und werden solche Spannungen von Seiten der Regierung (durch präsidiale Dekrete, Berufung auf die *Pancasila*, Einrichtung von regionalen Büros für religiöse Harmonie¹³ etc.) teilweise aufgefangen (Franke 2012: 94). Auch die semi-säkulare Verfassung mit ihrem Verzicht auf die Implementierung des Islam als Staatsreligion und der *Pancasila* als einer allgemeinen religiösen Fundierung des Staates ist als Ausdruck des Bestrebens zu sehen, beiden Religionen – der großen Mehrheit und der einflussreichen Minderheit – eine gesicherte und wertschätzende Position im Staat und in der Gesellschaft zu ermöglichen. Damit war zugleich auch die rechtliche Voraussetzung für ein reguliertes Nebeneinander divergenter religiöser Gruppierungen sowie der MMK gegeben.

4 Ausgrenzung durch intentionale Kategorisierungen: Lokale religiöse Traditionen als Glaubensströmungen

Lokale religiöse Traditionen bilden das religionshistorische Fundament des indonesischen Inselarchipels und prägen mit ihren Ritualen, Mythen, kosmischen Vorstellungen, mit dem Bezug auf Ahnen und lokale Gottheiten das Zusammenleben und die religiöse Kultur bis heute. Sie haben die Formierungen aller später hinzukommenden Religionen wesentlich beeinflusst und zur Entwicklung lokaler Varianten des Christentums und des Islams geführt (Kohl 1986: 208; Woodward 1989: 242; Franke 2012: 165ff.). In der offiziellen Betrachtungsweise des indonesischen Staates werden lokale religiöse Traditionen zwar als kulturelles Erbe oder als Ressource für die Tourismusindustrie gesehen, nicht aber als *agama*/Religionen eingeordnet (Franke 2012: 148–152). Immerhin wird in einigen Statistiken des Religionsministeriums mit dem Hinweis auf einen verschwindend kleinen Prozentsatz von 0,05 Prozent sog. »Anderen« oder auch »Animisten« (Taher 1995: 90) der Existenz lokaler Religionen Rechnung getragen.¹⁴ Nicht selten gelten diejenigen, die sich nicht einer der staatlich akzeptierten Religionen zuordnen als *orang belum agama*, als Menschen, die noch ohne Religion sind (Smith Kipp/Rodgers 1987: 21f.;

13 Büro für religiöse Harmonie (*Pusat kerukuanan Umat Bergama*) im indonesischen Religionsministerium/*Kementerian Agama* (Franke 2012: 197ff.).

14 Nach Informationen des indonesischen Religionsministeriums aus dem Jahr 1995 wurde die Zahl der sog. »Animisten« laut Taher 1995 mit 0,31 Prozent angegeben. Im Zensus von 2010 fehlt eine solche Kategorie.

Picard 2011: 13). Diese Formulierung drückt die Erwartung aus, dass sich diese Menschen irgendwann doch einer der *agama* zuordnen werden. Die Formulierung *belum* hat jedoch nicht nur eine zeitliche Bedeutung, sondern enthält zugleich auch eine Wertung im Sinne von »noch nicht perfekt«/»nicht vollständig« und damit eine diskriminierende Tendenz (Atkinson 1987: 176f. und Hollan 1999: 254f.). Die religionspolitische Einordnung lokaler religiöser Traditionen als Glauben/*kepercayaan* oder als kulturelles Muster/*adat* führte zwar zu einer gewissen Akzeptanz, eine Legitimation als staatlich akzeptierte Religion ist damit jedoch ebenso wenig verbunden wie staatliche Protektion.

In gesellschaftlichen Diskursen erfolgt häufig eine polarisierende Gegenüberstellung von *agama*/Religionen als modernen, fortschrittlichen, international anerkannten Organisationen, die als Trägerinnen von nationaler Einheit und ökonomischer Progression gelten, und *kepercayaan*/Glauben als ländliche, in veralteten Traditionen verhaftete und nicht vorrangig mit den Zielen der nationalen indonesischen Politik verbundene religiöse Praktiken. Entsprechend werden diejenigen, die sich keiner der staatlich akzeptierten Religionen zugeordnet haben, mit einer gewissen Skepsis betrachtet, da ihnen unterstellt wird, stärker mit der lokalen Tradition, der jeweiligen Ethnie und der Tradition des *adat* verbunden zu sein als mit den Grundsätzen des modernen Staates (Smith Kipp/Rodgers 1987: 23f.). Einige lokale Religionen konnten sich unter dem Dach des hinduistischen Dachverbands einordnen und damit eine gewisse Anerkennung finden.

Diese Haltung veränderte sich unter Präsident Suharto hin zu einer etwas offeneren Position (Picard 2011). Zwar galten lokale religiöse Traditionen immer noch als rückständig und zudem anfällig für kommunistische Ideologien, doch wurde die traditionelle religiöse Vielfalt der indonesischen Gesellschaft durchaus als Gegengewicht zu fundamentalistischen islamischen Strömungen wertgeschätzt (Schefold 1998: 273). Überwiegend basierte die Toleranz gegenüber lokalen religiösen Traditionen in dieser Phase auf der Einordnung ihrer rituellen Praxis und Lebensweise als ästhetisiertes, folkloristisches Muster.

Seit der Entscheidung des Verfassungsgerichts im Jahr 2016 (Nr. 97/PUU-XIV/2016) kann *kepercayaan* in die Religionsspalte des Personalausweises eingetragen werden.¹⁵ Mit der Einführung des digitalen Personalausweises ist seit

15 Diese Möglichkeit wurde eröffnet, nachdem Richter des Verfassungsgerichts einer Überprüfung von Artikel 61 des Gesetzes Nr. 23/2006 und Artikel 64 des Gesetzes Nr. 24/2013 über die Bevölkerungsverwaltung stattgegeben hatten.

2019 eine weitere Entwicklung eingetreten: Den Bemühungen lokaler religiöser Traditionen um Anerkennung wurde insofern Rechnung getragen, als seitdem die Eintragung *kepercaayaan penghayat*/Anhänger eines Glaubens (zum Teil mit Ergänzung des Namens der lokalen religiösen Tradition) möglich wird.

Manche Anhänger*innen lokaler Traditionen lassen die Spalte »Religion« einfach leer. In den neuen Formularen der Registrierungsverwaltung wird *kepercayaan* als siebte Option, jedoch außerhalb der sechs von der Regierung anerkannten Religionen aufgeführt. Manche halten diese Option insofern für schwierig, weil sie den Vorwurf, atheistisch zu sein, befördern kann, da eben keine der akzeptierten *agama* angegeben wird. Insgesamt bleibt es dabei, dass religiöse Traditionen, die keine strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit mit dem Islam oder dem Christentum aufweisen und die sich nicht in Institutionen organisieren, kaum eine Chance auf staatliche Anerkennung haben, obwohl sie für viele Menschen ein selbstverständlicher Bestandteil ihrer religiösen Alltagspraxis sind.

5 Conclusio: Faktoren der Regulierung von Machtverhältnissen und Zuschreibungsprozessen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in Indonesien

Die Ausführungen zeigen, dass religiöse MMK in Indonesien nur im Kontext gesellschaftlicher Machtprozesse zu verstehen sind und die politische Einflussnahme sowie die sich wandelnde soziale Akzeptanz weder von der Gruppengröße allein abhängt noch anhand der konfessionellen Überzeugungen erfolgt. Von entscheidender Bedeutung für Zuschreibungsprozesse in Hinblick auf soziale Akzeptanz oder Ausgrenzung zeigen sich am Beispiel Indonesien a) die historische Präsenz und Macht einer Religion, b) die Loyalität und der Bezug auf einen geteilten, gemeinsamen rechtlichen Rahmen inklusive damit verbundener Anpassungsprozesse, c) die Partizipation an Bildung und Ökonomie sowie d) eine positive Grundhaltung gegenüber einem islamisch und auch christlich geprägten Religionsverständnis. Dabei dürfen die Wirkungen von Kontroversen und Machtkämpfen innerhalb von Religionen ebenso wie das Ringen um gesellschaftliche Bedeutung und Anerkennung nicht unterschätzt werden. Von den genannten Faktoren gehen entscheidende Impulse für die Bewertung einer Religion aus: Besonders evident wird dies am Beispiel der buddhistischen Minderheit, die weniger als ein Prozent der indonesischen Bevölkerung ausmacht. In einer politischen Situation, in der

Mitte der 1960er Jahre ein zunehmender Machteinfluss von China befürchtet wurde, wurde der Buddhismus als »gottlose« oder »atheistische« Religion gekennzeichnet und deshalb als nicht mehr verfassungskonform verfolgt und sanktioniert (Franke 2023: 44ff.). Analysen von MMK müssen deshalb immer die konkrete Verflechtung von Religionen mit historischen Herrschaftskonstellationen, den jeweiligen imperialen Bestrebungen und ökonomischen Machtverhältnissen berücksichtigen.

Folgende Faktoren möchte ich abschließend als wesentliche Aspekte für die Analyse von Konfliktlagen und diskursiven Zuschreibungsprozessen im Verhältnis religiöser Mehrheiten- und Minderheitenkonstellationen herausstellen.

1. Religionsbegriff/Verständnis von Religion: Was wird in einer sozialen Gemeinschaft/Gesellschaft als Religion verstanden und akzeptiert? Welche rechtlichen Regelungen legen das Religionsverständnis fest und welche gesellschaftlichen Gruppen haben darauf Einfluss genommen? Wo wird Schutz geboten, Freiheit gewährt und wo und in welcher Form finden sich Abgrenzungen bis hin zu Ausgrenzungen oder Sanktionierungen?
2. Die Rolle der Säkularität im verfassungsrechtlichen Rahmen: Ein säkularer rechtlicher Rahmen ist nicht zwingend mit der Wertschätzung von religiöser Pluralität in MMK gleichzusetzen.
3. Historische Entwicklungsprozesse und Erfahrungen mit religiöser Pluralität: Das Verständnis davon, was als Religion akzeptiert wird, steht immer in engem Zusammenhang mit historischen Erfahrungen. Es ist a) von den jeweils dominanten Religionen in der Zeit der Verfassungsgebung und Rechtsprechung geprägt sowie b) von den Erfahrungen und Einschätzungen, die vor diesem Hintergrund in den sozialen Alltag und in Zuschreibungsprozesse einfließen.
4. Religiöse MMK beruhen auf Aushandlungsprozessen in jeweils spezifischen Machtverhältnissen, die ganz wesentlich von ökonomischen und politischen Faktoren und Interessen geprägt sind.
5. Varianten in den MMK-Verhältnissen müssen immer relational und kontextualisiert analysiert werden: Eine Auffassung, die »Minderheiten« unmittelbar als wenig einflussreich einschätzt, ist als verkürzt zurückzuweisen. Religiöse Minderheiten können, wie das Beispiel des Christentums in Indonesien zeigt, auch machtvolle (ökonomische, politische) Eliten repräsentieren.

6. Die Option von und Erfahrung mit innerreligiöser Diversität ist ein wesentlicher Faktor für die Gestaltung eines offenen und akzeptierenden Umgangs mit religiöser Pluralität und minoritären religiösen Gemeinschaften.

Literaturverzeichnis

- Al Makin (2016): *Challenging Islamic Orthodoxy. The Account of Lia Eden and other Prophets in Indonesia*, Dodrecht.
- Alfitri (2008): »Religious Liberty in Indonesia and the Rights of ›Deviant‹ Sects«, in: *Asian Journal of Comparative Law* 3 (1), S. 1–27.
- Atkinson, J. M. (1987): »Religions in Dialogue. The Construction of an Indonesian Minority Religion«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona., S. 171–186.
- Azra, A. (2005): »The Use and Abuse of Qur'anic Verses in Contemporary Indonesian Politics«, in: Saeed (Hg.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, London, S. 193–208.
- Bagir, Z. A./Asfinawati, S./Arianingtyas, R. (2020): »Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices«, in: *Religion & Human Rights*, 15.1–2, S. 39–56.
- Boland, B. J. (1982): *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Den Haag.
- Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Jakarta (2022): Merkblatt zu Eheschließung in Indonesien/Eheschließung in Deutschland. Zugriff unter: <https://jakarta.diplo.de/blob/1807728/76cfo122729efce902ce954b7a2583d7/merkblatt-eheschliessung-in-idn-und-in-d-data.pdf>
- Duile, T. (2018): »Atheism in Indonesia: State Discourses of the Past and Social Practices of the Present«, in: *South East Asia Research* 26(2), S. 161–175.
- Franke, E. (2012): *Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien*, Wiesbaden.
- Franke, E. (2023): »Religion und Säkularität im modernen Indonesien«, in: Deg/Freiberger/Kleine/Kollmar-Paulenz (Hg.), *Grenzen der Religion. Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, Göttingen, S. 307–334.
- Franke, E./Jagiella, L. (2014): »Was macht die Akzeptanz einer religiösen Minderheit aus? Probleme und Grenzen religiöser Pluralität im islamisch geprägten Indonesien«, in: Franke (Hg.), *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Harrassowitz, S. 36–54.
- Hadiwijono, D. H. (1967): *Man in the Present Javanese Mysticism*, Baarn.

- Hasyim, S. (Hg.) (2011): »The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom«, in: Irasec's Discussion Papers 12, 26S. Research Institute on Contemporary Southeast Asia. Zugriff unter: https://irasec.com/IMG/UserFiles/Files/04_Publications/Notes/The_Council_of_Indonesian_Ulama_Majelis_Ulama_Indonesia_MUI_and_Religious_Freedom.pdf
- Hefner, R.W. (2002): »Civil Islam and Democracy Reconsidered«, in: *Kultur* 2(1), S. 1–12.
- Hefner, R. W. (2009): *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, New Jersey.
- Hefner, R. W. (2011): »Where Have all the abangan Gone? Religionization and the Decline of non-standard Islam in Contemporary Indonesia«, in: Picard/Madinier (Hg.), *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, London/New York, S. 71–91.
- Henry, P. B. (1987): »The Religion of Balance: Evidence from an Eleventh-Century Javanese Poem«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona, S. 98–112.
- Hollan, D. (1999): »Pockets Full of Mistakes. The Personal Consequences of Religious Change in a Toraja Village«, in: Klass/Weisgrau (Hg.): *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*, Colorado, Oxford, S. 253–270.
- Hosen, N. (2005): »Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate!«, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 36/3, S. 419–440.
- Kim, H.-J. (1998): »The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia«, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 29/2, S. 357–373.
- Kipp, R. S./Rodgers, S. (1987): »Introduction: Indonesian Religions in Society«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona, S. 1–31.
- Kohl, K.-H. (1986): »Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien«, in: Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, S. 193–220.
- Madjid, N. (2003): »Islam yes, Islamic Parties no!«, in: Bouchier/Hadiz (Hg.), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, London, New York, S. 88–92.
- McVey, R. (1983): »Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics«, in: Piscatori (Hg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, S. 199–225.
- Picard, M. (2011): »Introduction: ›agama‹, ›adat‹, and Pancasila«, in: Picard/Madinier (Hg.), *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Or-*

- thodoxy, and Religious Contention in Java and Bali, London, New York, S. 1–20.
- Quinn, G. (2004): »Local Pilgrimage in Java and Madura: Why is it Booming?« in: IIAS Newsletter 38.
- Republic of Indonesia Ministry of Information (Hg.) (1952): »Lahirnja Pancasila« (The Birth of Pantjasila): An Outline of the Five Principles of the Indonesian State. President Soekarno's Speech, Jakarta.
- Ricklefs, M. C. (2001): A History of Modern Indonesia since c. 1200, 3. Auflage, Stanford.
- Salim, A. (2008): »Muslim Politics in Indonesia's Democratisation. The Religious Majority and the Rights for Minorities in Post-New Order Era«, in: McLeod/MacIntyre (Hg.), Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance, Singapore, S. 115–137.
- Salim, A./Azyurmardi A. (Hg.) (2003): Shari'a and politics in modern Indonesia, Singapore.
- Schefold, R. (1998): »The Domestication of Culture. Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia«, in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 154 (2), S. 259–280.
- Schreiner, K. H. (2001): »Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex? – Der Islam in Indonesien«, in: Schreiner (Hg.), Islam in Asien, Bad Honnef, S. 157–179.
- Sirry, M. A. (2006): »Transformation of Political Islam in Post-Suharto Indonesia«, in: Abu-Rabi' (Hg.), The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, Malden/Oxford/Victoria, S. 466–481.
- Smith Kipp, R./Rodgers, S. (Hg.) (1987): »Introduction: Indonesian Religions in Society«, in: Smith Kipp/Rodgers (Hg.), Indonesian Religions in Transition, Tucson, Arizona, S. 1–31.
- Taher, T. (1995): »Pancasila. Fifty Years On: The Dynamics of National Unity in Indonesia«, in: Islamochristiana 21, S. 87–94.
- Wawer, W. (1974): Muslime und Christen in der Republik Indonesia, Wiesbaden.
- Woodward, M. (1989): Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta, Arizona.
- Woodward, M. (2011): Java, Indonesia and Islam, Dordrecht, Heidelberg, London, New York.
- Woodward, M. (2019): »Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture«, in: Heritage of Nusantara. International Journal of Religious Literature and Heritage 9 (2), S. 148–187.

Dialog – Macht – Mehrheit: Zur Konstruktion von Mehr- und Minderheiten mit Blick auf das Verhältnis von Christentum und Islam in Deutschland

Gritt Klinkhammer

Seit der Beendigung des sog. Kalten Kriegs in den 1990er Jahren und der zunehmenden Globalisierung ist Religion europaweit und so auch in Deutschland zunehmend in den öffentlichen Diskurs gerückt. Dabei geht es vor allem um Fragen der Regulierung religiöser Pluralität und Diversität, die seit Anfang der 2000er Jahre zu einem zentralen Problembezug der nationalen Migrations-, Integrations- und Sicherheitspolitiken angewachsen sind. Gleichzeitig weisen aber die Statistiken auf einen stetigen Rückgang der institutionalisierten Mitgliedschaften in den christlichen Religionsgemeinschaften hin (fowid 2022). Und wenn auch die klassischen Säkularisierungstheorien längst nicht mehr haltbar sind in ihrer normierenden Annahme eines wechselseitigen Ausschlusses von Modernität und Religion, so zeigen doch quantitative Studien zur Religionsentwicklung in Deutschland deutlich, dass selbst in Westdeutschland ein Rückgang sowohl der Mitgliedschaften in den christlichen Kirchen als auch der multifunktionalen Einbindung der Bürger*innen durch institutionalisierte Religion in die Gesellschaft insgesamt zu verzeichnen ist (z.B. Pollack/Rosta 2015).¹

Die Gleichzeitigkeit einer gesteigerten Aufmerksamkeit für religiöse Diversität in Bezug auf Fragen der Gestaltung der Gesellschaft einerseits und der

1 Aktuelle Zahlen für kleinere Religionsgemeinschaften liegen seit 2020 nicht mehr vor; seit 1995 generiert der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REMID) e.V. solche Zahlen anhand von vorliegenden Untersuchungen und eigenen Recherchen und Schätzungen. Daneben stellt die dezidiert religionskritische Giordano-Bruno-Stiftung durch ihr Projekt »Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland« (fowid) seit 2005 Mitgliedszahlen durch eigene Erhebungen und Recherchen zur Verfügung.

Bedeutungsschwächung von Religion für die gesellschaftliche Gestaltung und Integration der Lebensläufe der einzelnen andererseits deutet auf eine zunehmend symbolische und sekundäre Relevanz der öffentlichen Verhandlung des Religiösen hin. Ein solcher symbolischer und sekundärer Bezug auf Religion hat sich auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen etabliert, die es im Folgenden in den Blick zu nehmen gilt, um seine Bedingungen zu analysieren. Dabei ist zum ersten die Ebene der Nationalstaatlichkeit zu betrachten, vor deren Hintergrund erst die selbstverständliche Bezugnahme auf eine imaginierte Einheit, auch eine religiöse, der Bürger*innen zu verstehen ist, die dann unter anderem in einem Verhältnis von Mehrheit und Minderheit grundiert wird (1). Zum zweiten ist die Ebene der intermediären Regulierung von religiöser Pluralität zwischen konkreten politischen Maßnahmen und den ›anderen‹² Religionsgemeinschaften in Deutschland zu betrachten. Dabei geht es um Akteure oder Institutionen, die als Mittler zwischen Bürger*innen und politischer Regierung fungieren. Der interreligiöse Dialog ist z.B. als ein solches intermediäres Governance Instrument zu verstehen, insbesondere wenn er sich z.B. mit Sicherheitsfragen oder konkreten Konflikten vor Ort beschäftigt (2). Und zum dritten ist die Rolle der christlichen Kirchen als vermeintliche Mehrheitsreligionsgemeinschaft gegenüber den (religiösen) Minderheiten – insbesondere in den institutionalisierten Dialoggeschehen – genauer zu betrachten, da sich darin ebenfalls das Verständnis von Religion und ihre gesellschaftliche Bedeutung zeigt (3). Im Folgenden werde ich diesen drei Ebenen nachgehen, um Bedingungen für die zunehmende Relevanz von Religion in unserer sich gleichzeitig zunehmend säkularisierenden Gesellschaft nachzuvollziehen und mich dabei den Bedingungen und Dynamiken der öffentlichen Etablierung religiöser Mehr- und Minderheitsverhältnisse zuwenden.

1 Nationalstaatlichkeit und die Bedeutung von Religion in Deutschland

Als 2006 der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble die erste »Deutsche Islam Konferenz« (DIK) aus der Taufe hob, formulierte er in seiner

2 Die christlichen Gemeinden, d.h. diejenigen, die der EKD und der röm.-katholischen Kirche angehören, unabhängig welche Größenordnung sie in der Kommune haben, sind dabei in der Regel ausgenommen oder sitzen auf der staatlich gestützten Vermittlerseite; dazu weiter unten.

Eröffnungsrede: »Der Islam ist Teil Deutschlands«. Erst vier Jahre später sorgte dieser Satz – oder ein ähnlicher zumindest – vom damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit gesprochen, für Furor: »Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.« Auch Merkels grundsätzliches Einverständnis dazu, half nicht die Wogen zu glätten. So lehnte der Nachfolger Schäubles, Hans-Peter Friedrich, solche Sichtweisen grundlegend ab und tat das auch kund, als er die DIK übernahm und weiterführte: »Dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich aus der Historie nirgendwo belegen lässt«. Und darin war und ist er sich einig mit vielen seiner Parteifreund*innen. Horst Seehofer resümierte schließlich bei seiner Eröffnungsrede der 4. Phase der Deutschen Islamkonferenz 2018, dass die Muslim*innen als Bürger*innen zu Deutschland gehörten, mit eben gleichen Bürger*innen-Rechten und -Pflichten. Deutschland sei aber ein »christliches Land« und der Islam müsse erst überhaupt ein deutscher werden, woran die Konferenz mit den Muslim*innen arbeiten wolle (Bundesministerium des Inneren und für Heimat 2018). Zugespitzt könnte man also auch formulieren: der Islam müsse erst christlich werden, bevor er sich deutsch nennen dürfe.

Zwar sind diese Debatten vor allem im konservativen Parteienspektrum entstanden, aber ihre Zustimmung und Prägung geht weit über diese hinaus, was auch die bis heute immer wiederkehrenden Unverständnisse zeigen, wenn Menschen aus anderen Herkunftsländern oder mit nichtchristlicher Religion und/oder nicht-Weiße³ Deutsche sind. Das lateinische »natio« verweist auf Geburt, Geschlecht und Stamm, aber schon Max Weber (1976) hatte betont, dass eine Nation empirisch betrachtet ein Konstrukt ist und »wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirisch gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann« (ebd.: 528). Die Identität einer Nation – so haben es auch der Politikwissenschaftler Benedict Anderson (1983/2005) und der Universalhistoriker Eric Hobsbawm (1990/2005) konstatiert – bestehe wesentlich nur in der Imagination von Einheit. Ihre grundlegende These von der Konstruktion und Imagination der Nation durch den Nationalismus gründete sich auf die Analyse, dass die

3 Die Großschreibung bezieht sich hier auf die »Critical Whiteness Studies«, die v.a. Prozesse der positiv oder im Extremfalls überlegen gesetzten Rassifizierung von »Weiß-Sein« unter Bezug auf Hautfarbe untersucht (Wollrad 2017).

Nationenbildung im 19. Jahrhundert ein dem ideologischen Nationalismus nachgängiger Konstruktionsprozess gewesen sei. So betont Anderson, dass der Nationsbildungsprozess vor allem als ein säkulares Identitätsprojekt zu verstehen ist, das einen neuen Mythos des Zusammenhalts und der Gemeinschaft als »Verbund von Gleichen« (Anderson 2005: 16) generiert. Jede »Nation« bilde insofern nach innen und nach außen Grenzen aus: nach innen halte sie dabei einen (Ursprungs-)Mythos der Gemeinsamkeit über Sprache, Volk/Abstammung und/oder Religion aufrecht (ebd.: 15–16). Die Nation werde darum vorpolitisch oftmals als eine solche Einheit, noch vor der Idee von der politischen Partizipation aller ihrer Mitglieder, der Gewaltenteilung oder ähnliches, imaginiert. Die »Verschmelzung des politischen mit dem vorpolitischen Bedeutungsgehalt im Begriff der Nation ist bis heute nicht rückgängig gemacht worden«, konstatiert auch der Historiker Christian Geulen. So falle es eben bis heute »schwer, die formale Staatszugehörigkeit als hinreichendes Kriterium nationaler Zugehörigkeit zu akzeptieren« (Geulen 2018: 6). Anderson hat aber auch sehr deutlich gemacht, dass die Nation als konstruierte Zusammengehörigkeitsidee nach innen und Legitimation nationaler Souveränität nach außen auf äußerst fragiler Basis fußt, so dass die Arbeit an der ›Erinnerung‹ an einem vermeintlich gemeinsamen Ursprung und einer einheitsstiftenden Gemeinschaftlichkeit immer wieder versucht wird.

Die vorpolitische Idee einer deutschen Gemeinschaft als einheitliche Nation wurde im politischen Vereinigungsprozess des Kaiserreichs deutscher Nation 1870 realisiert. In Bezug auf die Rolle des Christentums in der konkreten Entwicklung der deutschen Nation wurde das Prinzip des »*cuius regio, eius religio*« fortgeführt. Reichskanzler Bismarck hielt es allerdings nun für notwendig, die Konfessionen politisch in einheitlicher Weise den staatlichen Interessen der deutschen Nation unterzuordnen, wie dies mit dem Protestantismus als vom Staat getragener und gewaltentmächtig autorisierter christlicher Konfession bereits Praxis war. Im sogenannten Kulturkampf der Jahre 1871 bis 1873 wurde die Souveränität gegenüber dem Katholizismus ebenfalls durchgesetzt, indem das öffentliche Bildungswesen säkularisiert, nur der Religionsunterricht in der Schule belassen wurde, sowie die Ausbildung der Geistlichen und der Religionslehrer*innen an staatlichen theologischen Fakultäten zur Pflicht wurde und damit die damals vorherrschenden unabhängigen katholischen Unterrichtsanstalten für Geistliche zurückgedrängt wurden (Wall/Muckel 2006).

So wurde in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 dann die bis heute dem deutschen Grundgesetz zugrundeliegende Trennung von Religion und

Staat festgelegt: neben den besonderen Regelungen für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wurde hier der Grundstein für das heutige Verständnis von Religionsfreiheit und der spezifische Status der Religionsgemeinschaften als gemeinnützige Vereine oder als Körperschaften des öffentlichen Rechts nach Artikel 140 des GG (137 Abs. 3 WVR) gelegt. Insbesondere die beiden christlichen Kirchen, die jüdischen Gemeinden sowie einige kleinere christlich grundierte Gemeinschaften erhielten bereits damals Körperschaftsrechte. Hierdurch wurde den Gemeinschaften die Teilhabe an der Gestaltung öffentlichen Lebens garantiert (Rundfunkrecht, anerkannter Wohlfahrtsträger, Kirchensteuer u. ä.; de Wall/Muckel 2006). Das Christentum wurde insofern dem staatlichen Verständnis unterstellt und aber als solches einheitlich rechtlich verankert. Das Judentum bzw. Jüdinnen und Juden zunächst noch als Minderheit mit unter das Dach der Nation formal integriert, sollten während der Zeit des Nationalsozialismus soweit zum Feindbild werden, dass ihre Gemeinschaft in Deutschland fast gänzlich vernichtet wurde. Beim Neubau der Nation 1949 und der Arbeit am Grundgesetz für Deutschland wurde insbesondere der privilegierte Religionsstatus der christlichen Kirchen aus der Weimarer Zeit übernommen und später oftmals mit dem Diktum Böckenfördes (1967) verbunden, dass der Staat eben von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne und somit auf eine vorstaatliche, gemeinschaftsstiftende Wertefundierung durch die christlichen Kirchen angewiesen sei.

1.1 Erosion der etablierten Mehrheits- und Minderheitskonstellationen ab den 1980er Jahren

Lange Zeit schienen diese Privilegien der christlichen Kirchen zusammen mit den öffentlichen Feiertagsregelungen eine konsensfähige Grundlage für die religiösen Belange im Nachkriegs-Deutschland zu bilden. Durch die zunehmenden Migrationsbewegungen (Flucht, Arbeitsmigration, Familiennachzug u. ä.) seit den 1980er Jahren einerseits und die Wiedervereinigung von Ost- und Westdeutschland in den 1990er Jahren sowie die Stärkung der jüdischen Gemeinden durch das sogenannte Kontingentflüchtlingsabkommen andererseits hat sich das religionsbezogene Selbstverständnis der Bürger*innen im deutschen Staat diversifiziert. Während bis in die 1980er Jahre die christliche Bikonfessionalität in Deutschland und auch die christliche Soziali-

sation selbstverständlich und alternativlos erschienen,⁴ erodiert seitdem das Primat des Christlichen in Sozialisation und Gesellschaft. Die Wiedervereinigung 1990 hat dazu einen weiteren starken Schub gegeben. Im Osten haben sich nach der Wende keine nennenswerten Änderungen der historischen Verhältnisse der De-Religionisierung der Bevölkerung eingestellt.⁵ Stetige Kirchenaustritte sowie ein langsamer Rückgang der Inanspruchnahme christlicher Übergangsrituale wie Taufe, Kommunion/Firmung bzw. Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung sind seitdem auch im Westen zu verzeichnen. Besonders massiv sind die Austritte in den letzten Jahren vor dem Hintergrund der öffentlichen kritischen Debatten um die zahllosen aufgedeckten Missbrauchsfälle und den Umgang der Kirchen mit Tätern und Opfern. Auch das Ringen um Fachkräfte im Bereich der pflegenden und bildenden Berufe lassen die Konfessionalität der Angestellten in den entsprechenden konfessionellen Verbänden und Institutionen in den Hintergrund treten; entsprechend lockern sich Überlegungen eines Beibehaltens kirchlicher Mitgliedschaften aufgrund von beruflichen Perspektiven in solchen Einrichtungen.

Tabelle 1: Abnahme der Kirchenzugehörigkeit in Deutschland in Bezug auf Veränderungen zum Vorjahr (fowid 2022)

	2021 zu 2020	2020 zu 2019	2019 zu 2018	2018 zu 2017	2017 zu 2016	2016 zu 2015
Kath. Kirche	-547.000	-407.700	-401.700	-309.000	-269.000	-180.000
Ev. Kirche	-511.000	-477.200	-427.800	-395.000	-394.000	-340.000

4 Das betraf sowohl konfessionszugeteilte Kindergärten und Grundschulen als auch die Beteiligung an Kommunion/Firmung oder Konfirmation, kirchlichen Hochzeiten, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen etc.

5 Weder der prognostizierte Zulauf zu Neuen Religiösen Bewegungen, noch statistisch signifikante Rückbewegung hin zu einer christlichen Konfession sind eingetreten.

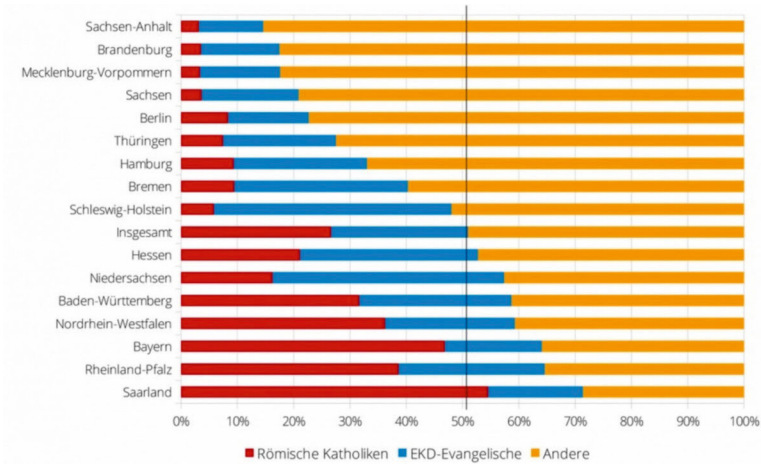
Seit Mitte 2021 ist der Abwärtstrend soweit fortgeschritten, dass die Mitgliedschaft in den christlichen Kirchen nun knapp unter 50 % zu allen anderen Religions-Zugehörigen bzw. Nicht-Zugehörigen liegt. Laut fowid hat sich dieser Trend fortgesetzt und führt im Jahr 2023 schätzungsweise zu einem Anteil von nur noch 48 % der Gesamtgesellschaft, die Mitglied in einer der beiden christlichen Kirchen sind (vgl. Tabelle 1). Insofern hat sich damit eine Situation eingestellt, in der zwar die christlichen Konfessionen noch die Mehrheit gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften bilden, aber nicht mehr gesamtgesellschaftlich.

Der Islam und die muslimischen Verbände, die die zweitgrößte religiöse Gemeinschaft in Deutschland bilden, haben sich seit den 1990er Jahren zunehmend institutionell etabliert und setzen nicht mehr auf die Rückkehr ihrer Mitglieder, sondern beschäftigen sich intensiv mit dem Aufbau islamischen Lebens in Deutschland auch für zukünftige Generationen. Dabei ist gegenwärtig zwar insbesondere durch Flucht die Anzahl von Muslim*innen im Land nominell gestiegen, allerdings wirkt sich das v.a. auf die Zunahme der Pluralität der Muslim*innen in Deutschland aus, kaum aber auf die nominelle Größe der Verbände bzw. ihrer Mitglieder.⁶ Das liegt zum einen an der stark »ethnisch-sprachlichen« Ausrichtung der bestehenden größeren islamischen Verbände am Türkischen und zum anderen daran, dass einige der Geflüchteten u.a. vor Repressionen im Namen des Islams aus ihrer Heimat geflohen sind und sie sich somit in Deutschland keiner islamischen Gemeinschaft anschließen.

Wenn es um die Frage von religionsbezogenen Mehrheits-Minderheits-Verhältnissen in Deutschland geht, sind vor allem zunächst Ost- und Westdeutschland genauer zu differenzieren (vgl. Abbildung 1):

6 Vgl. Blume (2017), der auch eine Säkularisierung unter den Muslim*innen beobachtet. Es zeigt sich zwar ein interessanter Trend hin zum islamischen Theologiestudium seitens muslimischer Abiturient*innen, allerdings bleibt das zahlenmäßig alles im kleinen Bereich (Dreier & Wagner 2020). Angesichts dessen, dass aber auch nur etwa 6 % der Christ*innen aktiv gläubig sind, nähern sich beide Religionsgemeinschaften insofern gegenseitig an!

Abbildung 1: Ev. und kath. Kirchenmitglieder in Deutschland nach Bundesländern, am 31.12.2020



Quelle: fowid (2021), Basiszahlen EKD und Bischofskonferenz sowie fowid-Berechnungen

Die religiöse Pluralität und die statistischen Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse sind zudem je nach Stadt zu betrachten. Für Deutschland ist deutlich: je städtischer, desto stärker nimmt die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung zu den christlichen Kirchen ab und desto höher ist die Zahl der Konfessionslosen sowie die der anderen Religionszugehörigkeiten. Selbst für westdeutsche Großstädte wie Hamburg, Berlin, Frankfurt und München gilt, dass ihre statistischen Größenverhältnisse deutlich durch Konfessionslosigkeit sowie andere religiöse Bindungen geprägt sind (vgl. Abbildung 2 bis 5). Dabei ist zwar ein Nord-Süd-Gefälle zu verzeichnen, bei dem der katholische Süden mehr Bindungskraft zur Kirchlichkeit zeigt, dennoch scheint sich auch hier der Großstadttrend – zwar langsamer, aber unaufhaltsam – hin zum Rückgang der traditionellen Christlichkeit durchzusetzen.

Abbildung 2: Religionszugehörigkeiten in Berlin im Jahr 2011 nach Altersgruppen

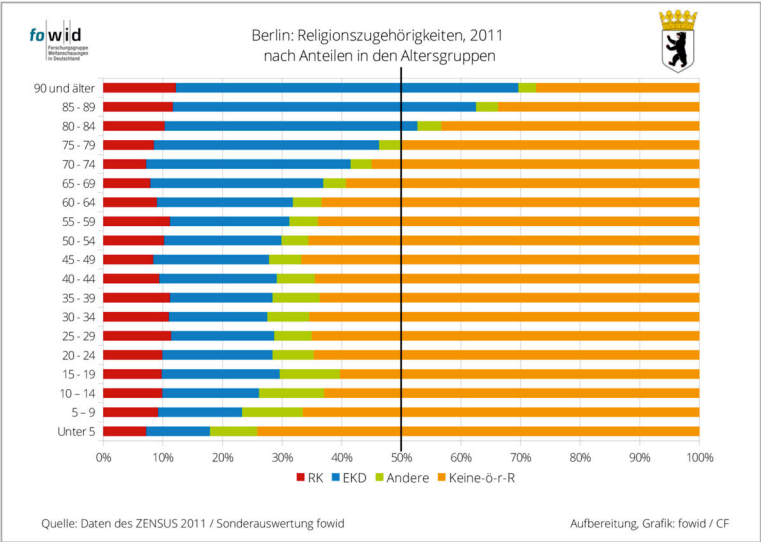


Abbildung 3: Religionszugehörigkeiten in Hamburg im Jahr 2011 nach Altersgruppen

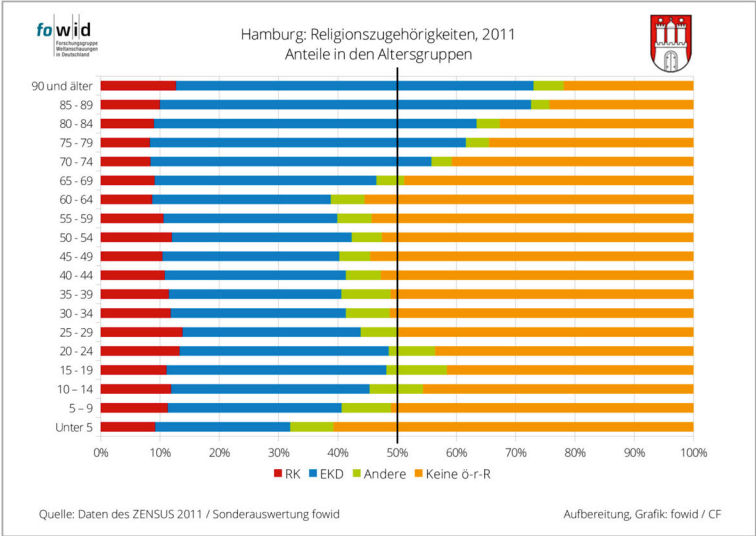


Abbildung 4: Religionszugehörigkeiten in Frankfurt am Main im Jahr 2011 nach Altersgruppen

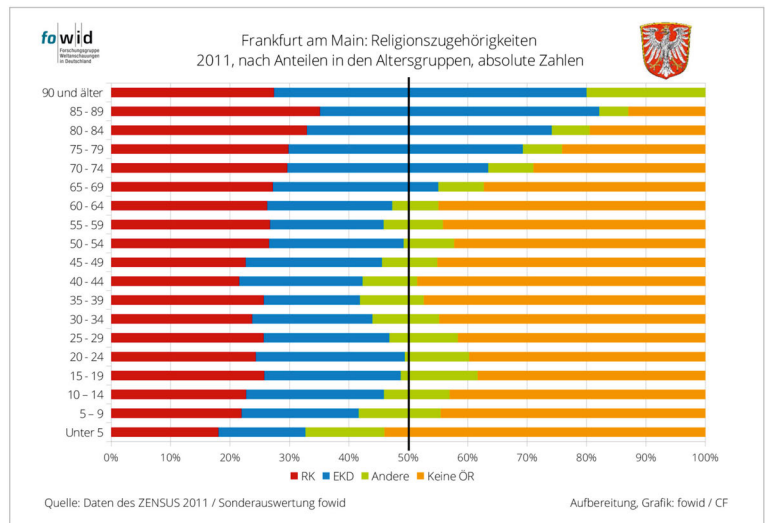
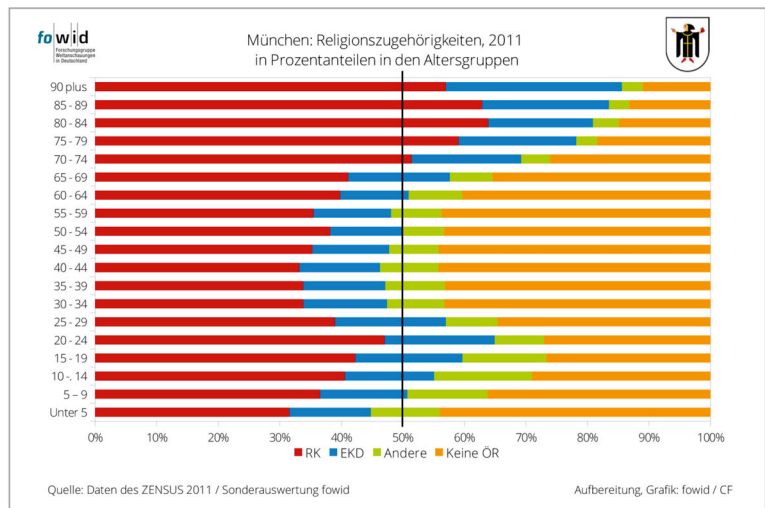
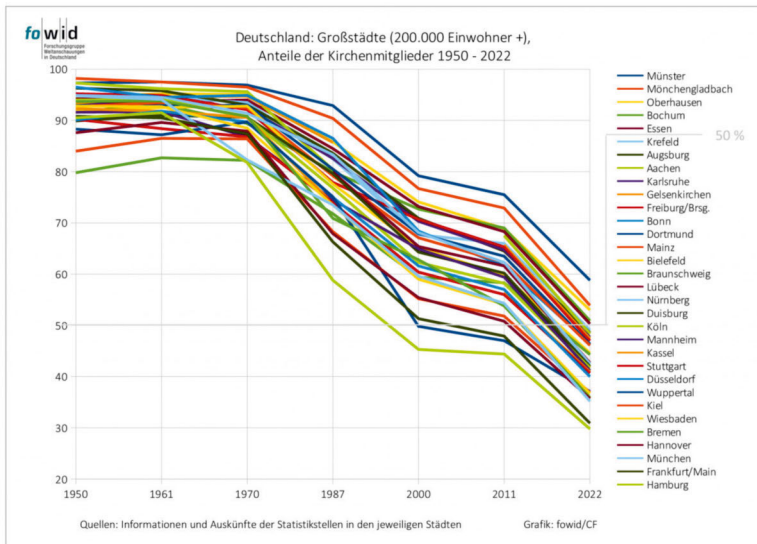


Abbildung 5: Religionszugehörigkeiten in München im Jahr 2011 nach Altersgruppen



Verschiebungen in den dominierenden Zugehörigkeiten sind dabei u.U. durchaus von Belang. So findet sich beispielsweise in westdeutschen Städten z.T. ein besonders hoher Anteil an Muslim*innen, so z.B. in Duisburg 15 %, Hamburg und Köln 12 %, in Frankfurt a.M. sind es etwa 13 % bei ca. 6 % Christlich-Orthodoxen und in Berlin etwa 8 % Muslim*innen gegenüber ca. 66 % Konfessionslosen. Eine neuere weniger differenzierte Abbildung zeigt im Längsschnitt den fortgeführten Trend der Abkehr von den christlichen Kirchen in deutschen Großstädten (vgl. Abbildung 6):

Abbildung 6: Anteile der Kirchenmitglieder in dt. Großstädten im Längsschnitt



Quelle: fowid 2023, zusammengetragen von den Statistikstellen der aufgeführten Städte

1.2 Rechtliche Regelungen und Debatten um religiöse Pluralisierung

In Deutschland wurden viele öffentliche Debatten im Zusammenhang mit der religiösen Pluralisierung geführt. Zumeist betraf und betrifft das Fragen der Integration und Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft-

ten, aber auch anderer religiöser Gemeinschaften⁷. Viele der verhandelten Konflikte basierten auf der inhärenten Spannung, die in einem durch christlich-säkulare Rechtsstaatlichkeit organisierten religiös-weltanschaulichen Pluralismus liegt. Eine wichtige Wende markiert in diesem Zusammenhang das Bundesverfassungsurteil zur Entfernung von Kruzifixen aus Klassenzimmern bekenntnisfreier Schulen von 1995. Seitdem setzen die Karlsruher Richter*innen stärker auf die Akzeptanz kultureller und religiöser Differenz in der Gesellschaft. Das hat auch das BVerfGU von 2015 in Bezug auf das Kopftuch fortgeführt. Wenngleich es hierzu immer wieder große Vorbehalte gibt, insbesondere z.B. im durch Konfessionslose dominierten Berlin.⁸ So gab und gibt es bis heute insbesondere in Bezug auf den Islam zahlreiche Debatten um den öffentlichen Muezzin-Ruf, den Moscheebau, das Schächten, das Kopftuchtragen, die Beschneidung sowie die Feiertagsregelungen für muslimische Schüler*innen u.a.

In einigen Bundesländern wurden zudem stetig weitere Körperschaftsrechte an Religionsgemeinschaften vergeben, nicht nur an kleine christliche Gemeinschaften wie die Zeugen Jehovas, sondern beispielsweise auch an kleinere muslimische Organisationen wie die Ahmadiyya (Hessen 2013), die Aleviten (AABF in NRW 2020; Berlin 2022) und die sufische Gemeinschaft Maktab Tarighat Oveyssi (MTO) Shahmaghsoudi (NRW 2022). Die damit einhergehende rechtliche Etablierung der religiösen Pluralität spiegelt sich allerdings bislang noch kaum im öffentlichen und medialen Diskurs wider. Vielmehr stellt sich der Staat beständig in einen öffentlichen prüfenden Dialog mit religiösen Minderheiten – vor allem mit den größten Gemeinschaften

7 So z.B. das Verbot der religiösen Bekleidung von Baghwan-Anhänger*innen in öffentlichen Schulen (OVG Hamburg 1984; BayVG 1985) oder die Debatten bis zur Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts (bspw. BVerfG Urteil 2015 u.a.).

8 Vgl. die »Initiative zum Pro Berliner Neutralitätsgesetz« setzt sich seit 2018 für die Beibehaltung des Berliner Gesetzes zur weltanschaulichen Neutralität im öffentlichen Dienst ein. Die Initiative streitet vor allem gegen eine Anpassung des Gesetzes durch das BVerfU Urteil von 2015 zum Kopftuch in öffentlichen Schulen. Das Urteil hatte eine Gleichbehandlung gefordert und den einseitigen Ausschluss islamischer religiöser Kleidungsregeln aus Schulen verboten. Im Februar 2023 ist die Berliner Beschwerde gegen das Verbot von Kopftüchern in Schulen nun vom BVerfG abgelehnt worden. Einseitige Verbote von Kopftüchern sind demnach nur bei Gefährdung des Schulfriedens zulässig.

unter ihnen, den sunnitisch-muslimischen Verbänden. Auf die Bedeutung dieses Dialogs möchte ich im nächsten Kapitel eingehen.

2 Mehrheiten- und Minderheiten-Konstellationen im interreligiösen Dialog in Deutschland

2.1 Konstruktion und Governance von Mehrheit und Minderheit durch die Deutsche Islamkonferenz

Trotz und später wohl auch gerade wegen der ablehnenden Position zur Frage der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland haben alle nachfolgenden Bundesinnenminister*innen die von Schäuble einberufene Deutsche Islamkonferenz (DIK) engagiert weitergeführt. Denn von Beginn an diente die DIK als Verhandlungstisch für den Staat mit den muslimischen Verbänden und damit als öffentliches Zeichen der (noch) nicht Zugehörigkeit dieser zu Deutschland, und somit auch als symbolische Repräsentation und Verhältnisbestimmung der Muslim*innen als Minderheit zu einer vermeintlichen vereinten deutschen (nicht-muslimischen) Mehrheit. Gelabelt werden diese Verhandlungen als »Dialog« (Deutsche Islam Konferenz 2024), wenn es auch in erster Linie nicht darum ging und geht, in einen gegenseitigen Austausch zu treten, sondern vielmehr darum, die Muslim*innen als Partner*innen bei Integrations- sowie Präventionsmaßnahmen gegenüber ihrer eigenen Klientel mit ins Boot zu holen.

In der Amtsperiode Schäubles ging es um die Implementierung eines universitären Ausbildungssystems für künftige Imame und deutsche Islamlehrer*innen. Vorbild dafür war die Implementierung der christlichen Theologie und Ausbildung von Pfarrer*innen und Religionslehrer*innen. So entstanden zwischen 2010 und 2012 fünf Islamische Institute an unterschiedlichen Universitätsstandorten, an denen seitdem islamische Theolog*innen⁹ und -Religionspädagog*innen ausgebildet werden. Seitdem sind allerdings kaum weitere weitreichende Entscheidungen getroffen worden. Vielmehr ging es in den Konferenzen immer wieder um Fragen der Präventionsarbeit, d.h. um das Thema innere Sicherheit, die Kooperation von Moscheegemeinden mit Polizei

9 Hier sind allerdings noch viele Einzelheiten unklar, ob bspw. daraus Imame hervorgehen und daran anschließende Fragen (Bezahlung, praktisches Jahr, Rolle der Verbände etc.).

und Behörden und die Prävention von Kriminalität, um die Diskussion der Gleichberechtigung der Geschlechter sowie die Förderung von Ausbildungsprogrammen für muslimische Jugendliche. Es wurden dazu Empfehlungen, Handreichungen und Informationsangebote herausgegeben.¹⁰

Diese Governance-Strategie zielt darauf, die oben genannten öffentlichen Debatten sowie die Themen der DIK in konkrete Projekte und Maßnahmen umzuformen, um vermeintlichen Risiken im Vorfeld begegnen zu können. Daraus erwachsen dann breite Vernetzungen von diversen semi-staatlichen Akteuren (Wohlfahrts- und Bildungsverbände) mit islamischen Verbänden und Gemeinden. Es werden damit zudem jenseits von konkreten Gesetzen oder dauerhaften Institutionen eher vage Verpflichtungs- und Kooperationsstrukturen geschaffen, die an Vertrauen sowie gegenseitige Unterstützung appellieren. Die Debatten der DIK, die vor allem vermeintlich islamische/muslimische Problemlagen und das Anliegen einer stärkeren Integration der islamischen Gemeinden fokussieren, rechtfertigen, dass nicht auf Verselbständigung und Selbstregulierung der Strukturen gesetzt wird (außer in Hinblick auf die eingerichteten Theologischen Fakultäten). Im Gegenteil spricht die wiederholte Aufnahme der DIK durch die Innenminister*innen dafür, dass hiermit vor allem die symbolische Politik fortgeführt werden soll, die ›den Islam‹ und ›die Muslim*innen‹ immer wieder auf den ›Prüfstand‹ stellt (Gehört dieser Islam zu Deutschland?) und als Zielgruppe von Sicherheitspolitik und Integration sowie als Gegenüber (und nur bedingt Teil) des Staates öffentlich adressiert.¹¹ Eine solche politische Strategie bedeutet, dass Islam und Muslim*innen Teil von Präventionsdenken sind, das darauf abzielt, potenzielle Täter*innengruppen – nämlich diejenigen Menschen, die zum Islam gehören – untersuchend in den Blick zu nehmen, um die nicht-muslimische (und z.T. auch die muslimische) Gesellschaft zu schützen. So werden Muslim*innen zwar immer wieder auch als Teil der Lösung von potenziellen Sicherheitsproblemen präsentiert, bei gleichzeitiger Fokussierung aber darauf, dass dieser von ihnen repräsentierte Islam selbst das Problem

10 Inwieweit eine nach Religionszugehörigkeit ausgesuchte Gruppe nun auf solche Fragen überhaupt angemessen Bezug nehmen kann, haben bereits verschiedene Beobachter*innen dieser Konferenz zur Diskussion gestellt (z.B. Amir-Moazami 2011 oder Foroutan 2019).

11 Anders als die christlichen Kirchen und die jüdische Gemeinde, die dabei auf der Seite des Staates mit in die Verhandlungen genommen werden (vgl. Kapitel 3 in diesem Beitrag).

sei.¹² Dieser Zirkelschluss wird fast immer dann produziert, wenn es um das Thema Integration geht.¹³ So wird Integration von Muslim*innen gefordert und gleichzeitig steht diese Integration mit der DIK aber auf dem Prüfstand: ein klares Ziel für den Nachweis erreichter Integration wird nicht benannt, vielmehr ist dieses Ziel »Integration« nur durch die Mehrheitsgesellschaft zu überprüfen und zu beurteilen. Die als Gruppe zusammengefassten »Muslim*innen« bleiben so stetig im Verdacht, Probleme für die nicht-muslimische Gesellschaft zu produzieren. Paradebeispiele für solche »Verdachtsforschung« waren die Studien des niedersächsischen Kriminologen Christian Pfeiffer (2009) über junge Muslime, deren Gewaltbereitschaft mit der Stärke ihrer Gläubigkeit zunehme – ohne hier genauer nach Ursächlichkeit und Legitimationszusammenhang zu fragen. Auch in den späteren Programmen unter der Führung des damaligen Bundesinnenministers Seehofer ist ein solcher Zirkelschluss in den aufgelegten Projekten zu finden: So wurden Projekte zur kommunalen Integration unterstützt, indem nicht-religiöse wohlfahrtsstaatliche Trägervereine finanziell unterstützt wurden, um in bestehenden Moscheegemeinden ehrenamtliche Arbeit der Integration zu generieren, die vor allem aus nicht-religiösen Angeboten bestehen sollten (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2024). Auch hier werden Muslim*innen als Adressat*innen von Integration identifiziert, die ihre Handlungen stärker auf (nicht-religiöse) Integration richten sollen, um die kommunal-politische Kommunikation weiter zu vertiefen. Die Kommunen wurden als Akteure dabei nicht in den Blick genommen, um zu prüfen, inwieweit sie Integration ermöglichen, behindern oder fördern.

Diesem Ziel des »Dialogs« zur Indienstnahme der Muslim*innen für ihre eigene Integration standen zudem immer wieder auch Maßnahmen zur Vermessung der Muslim*innen zur Seite, Zahlen bezüglich des religiösen Denkens, der religiösen Praxis und des Gemeinschaftslebens von Muslim*innen erstellt wurden (IGLD 2012; Wie viele Muslime leben in Deutschland? 2016; MLD 2020 und u.a. hierzu eingehender: Amir-Moazami 2022).

Dieser »dauerhafte und regelmäßige gesamtstaatliche Dialog mit Muslimen bzw. ihren Vertretungen in Deutschland« – so die DIK in ihrer Selbstbeschreibung –, d.h. die Verstetigung der »Verhandlung« in der DIK, bringt die Muslim*innen immer wieder als vermeintlich Fremde und als Minderheit

12 Zu dieser Dynamik auch Müller 2018.

13 Vgl. auch Tezcan 2007 zur Problematik des Begriffs »Integration«, der bereits Paradoxien in Bezug auf die Zielerreichung produziert.

gegenüber einer vermeintlich integrierten, nicht-pluralen Mehrheit, die sich im Staat gleichsam verkörpere, in Stellung. In der DIK werden so religiöse Differenzen und religiöse Subjekte etabliert und »Dialog« als Mittel zur symbolischen Abgrenzung zur ›religiösen Kultur der Muslim*innen‹ genutzt. Implizit steht in diesem »Dialog« den Muslim*innen eine christliche, westliche oder einfach deutsche ›Mehrheitskultur‹ gegenüber, ohne dass diese im Dialog selbst klar benannt oder zum Thema gemacht wird. Manche aufflackernden öffentlichen Debatten um eine christliche oder deutsche Leitkultur wie zuletzt von Maiziere (2017)¹⁴ weisen auf diese implizite symbolische ›Leerstelle‹ hin.

2.2 Grassroots-Dialoge: Stabilisierung etablierter Mehrheiten- und Minderheitenkonstellation

Der staatliche Dialog mit den Muslim*innen in der DIK wurde von Beginn an mit Maßnahmen zur Förderung des zivilgesellschaftlichen Dialogs mit Muslim*innen flankiert. So förderte die Bundesregierung seit dem islamistischen Terroranschlag 9/11 in verschiedenen Förderprogrammen für Demokratie und Vielfalt auch interkulturelle und interreligiöse Dialoginitiativen mit Muslim*innen als eine Form der Sicherheitsprävention im eigenen Land.¹⁵ Zwar gab es Dialoginitiativen zwischen Christ*innen und Muslim*innen hier und da bereits zuvor, aber ihre Zahl stieg seit 9/11 besonders an und wurde sowohl durch diese Programme als auch besonders durch christliche Gemeinden gestartet. Dass hier die christlichen Gemeinden aktiv wurden, war vor allem darin begründet, dass diese über entsprechende Ressourcen und Infrastrukturen verfügten. Es zeigte sich überdies aber, dass das Interesse, sich mit Muslim*innen in den »Dialog« zu begeben, sehr vielfältig war.

In einer zwischen 2007 und 2011 entstandenen quantitativen und qualitativen Studie über Grassroots-Dialoge zwischen Muslim*innen und Christ*innen in Deutschland (Klinkhammer et al. 2011) zeigte sich, dass der überwiegende Teil der interreligiösen Dialoggruppen in Kirchengemeinden gestartet wurde und offen für alle Teilnehmer*innen war. Religiosität oder Gläubigkeit

14 Im Interview mit bild.de »Wir sind nicht Burka« oder am 30.04.2017 in der Sueddeutschen »De Maiziere legt 10-Punkte Plan für deutsche Leitkultur vor«.

15 So z.B. im Bundesmodellprogramm »Entimon – gemeinsam gegen Gewalt und Rechtsextremismus« 2002–2006 und weiterhin dann noch im Folge-Programm »Vielfalt tut gut. Jugend für Vielfalt, Toleranz und Demokratie«.

war kein explizites Kriterium für die Gruppen selbst (ebd.: 49). Unter den Motiven, sich in den interreligiösen Dialog zu begeben, war an oberster Stelle die Suche nach gemeinsamen Werten, d.h. der mehr oder weniger religiös motivierte Austausch mit einer »verwandten« Religionsgemeinschaft, die sich ebenfalls auf die jüdische und christliche Tradition beruft. Aber auch Motiven wie den benachteiligten Muslim*innen Solidarität zu bekunden und eine bessere Partizipation in unserer Gesellschaft für Muslim*innen zu ermöglichen sowie Fremdenfeindlichkeit entgegenzuwirken, wurde von weit über der Hälfte der Teilnehmer*innen zugestimmt. Eine weitere Gruppe von (christlich sozialisierten) autochthonen Teilnehmer*innen motivierte das Interesse, von Muslim*innen selbst erfahren zu wollen, was der Islam eigentlich ist. Sie wollten mit Muslim*innen über den Islam direkt ins Gespräch kommen – auch weil sie ansonsten bislang kaum mit Muslim*innen zu tun gehabt hatten (ebd.).

Zwar wurde in der Dialogos-Studie deutlich, dass die Themen der Dialoginitiativtreffen sehr divers waren, allerdings zeigte sich, dass weit über die Hälfte auch in einem gesellschaftspolitischen Bezug standen. Die Themen wurden immer auch nach ihrem Bezug zu aktuellen öffentlichen Diskussionen ausgesucht (z.B. Gleichberechtigung der Geschlechter, Gewaltlosigkeit in den Religionen, Scharia). Hierin wurde eine inhaltliche Überlagerung des interreligiösen Dialogs durch den Integrationsdiskurs deutlich, durch welche der Dialog mitunter die Stereotype – gespeist vor allem aus medialen Aufmerksamkeiten¹⁶ – die er zu bearbeiten suchte, selbst reproduzierte.

Ähnliches gilt auch für die strukturellen Schiefen in der Dialogsituation. In etwa 61 % der durch die Dialogos-Studie untersuchten Initiativen war die Anzahl der beteiligten Christ*innen in der Initiative entweder doppelt so hoch oder zumindest in deutlicher Mehrheit gegenüber den Muslim*innen. In unterschiedlichen Untersuchungszusammenhängen trafen wir immer wieder auch auf Dialoginitiativen, denen die Muslim*innen »ausgegangen« waren – die dennoch aber weitermachten (sic!). Auch die Moderation der Initiativen war häufig durch christliche Vertreter*innen besetzt. In der Dialogos-Studie hat sich gezeigt, dass dies auch deshalb der Fall ist, weil der Anteil der Rentner*innen mit akademischem Hintergrund seitens der Teilnehmer*innen mit christlichem Hintergrund weitaus höher war als bei den Teilnehmer*innen mit muslimischem Hintergrund. Letztere waren durchschnittlich jünger und entsprechend in Beruf und Familie eingebunden und hatten insofern nicht die

16 Ebd.: 366f. und eingehender dazu Klinkhammer 2022.

zeitlichen Ressourcen, sich hier soweit zu engagieren.¹⁷ So wurden oftmals strukturelle Asymmetrien – unbeabsichtigt und meist unbemerkt – in den Dialogen fortgeführt, wenn sich in der Dialogsituation das für ein gleichberechtigtes dialogisches Gespräch ungünstige gesellschaftliche Verhältnis von Mehrheit und Minderheit in der Dialoggruppe über die zahlenmäßig ungleiche Beteiligung von Muslim*innen und Christ*innen im Dialog reproduzierte.¹⁸ Das betraf auch die Ungleichheit im Bildungsstatus: Unter den muslimischen Dialogaktiven besaß ein deutlich geringerer Anteil die Hochschulreife als unter den autochthonen Beteiligten. Unsere Ergebnisse geben Hinweise darauf, dass es hinsichtlich des formalen Bildungsstandes kaum gelang, einen gleichen Status zwischen Christ*innen und Muslim*innen im Dialog zu erreichen. Muslim*innen blieben – obwohl gerade unter den Jüngeren ein größerer Anteil die Hochschulzugangsberechtigung erworben hat – in der Dialogsituation auf einen niedrigeren Status festgelegt. Der Eindruck, Integration sei gesamtgesellschaftlich gescheitert, wird durch ein solches Gefälle ebenfalls tendenziell bestärkt.

Insgesamt wurde bei den Dialogtreffen zwischen Muslim*innen und Christ*innen immer wieder deutlich, dass – auch wenn gemeinsame Werte auf der Agenda des Gesprächs standen –, differente Identitätszugehörigkeiten stabilisiert wurden. So war immer deutlich, dass sich die Teilnehmer*innen christlich oder muslimisch zuordneten, egal wie stark bzw. schwach religiös sie sich selbst beschrieben. Und auch uns als wissenschaftlich beobachtende Teilnehmer*innen wurde ungefragt eine muslimische oder christliche Identität zugeschrieben. Dieser Umstand verweist auf die grundsätzlich paradoxe Struktur des christlich-muslimischen Dialogs: mit der sich im Dialog vollziehenden einseitigen Konzentration auf die unterschiedlichen religiösen Identitäten wird eine imaginäre Grenze zwischen Muslim*innen und Christ*innen letztlich aufrecht erhalten, auch wenn es im Dialog gilt, diese zeitweise zu überschreiten. Die Frage, ob der christlich-muslimische Dialog überhaupt förderlich für das Aufbrechen von Grenzen ist, ist insofern nicht trivial. Zudem darf nicht unterschätzt werden, dass sich durch

17 Manche Initiativen drängten zwar auf eine paritätische Besetzung der Moderation zwischen Muslim*innen und Christ*innen, allerdings war das oft kaum realisierbar aufgrund von sprachlichen Fähigkeiten und von zeitlichen oder strukturellen Ressourcen.

18 Diese Schiefen wirkten sich auch auf die subjektive Position im Dialog aus. Dass sich Muslim*innen im Dialog weniger wertgeschätzt und stärker unter Rechtfertigungsdruck gesetzt fühlen verweist darauf.

solch dominantes Engagement, das inhaltliche wie strukturelle Schieflagen kaum aufzubrechen vermag, auch die christlichen Gemeinschaften mehrheitsgesellschaftlich stabilisiert werden. Das zeigt eingehender das folgende Unterkapitel.

3 Die Rolle der Kirchen im IRD in Deutschland

Trotz der genannten Fortsetzung der gesellschaftlichen Schieflagen in den Grassroots-Dialogen fanden solche Aktivitäten eine verhältnismäßig große Resonanz in den Gemeinden. Während die Grassroots-Initiativen weitgehend selbstständig und autonom in ihren Themen und Kooperationen agierten, entstanden später Dialogprojekte auf der Islamverbands- und Kirchenebene, deren Ziel es war, die Grassroots-Dialoge zu normieren. Insbesondere das Projekt der ACK, des Zentralrats der Juden und der DITIB »Weißt Du wer ich bin?« ist hier zu erwähnen. Die DITIB hat im Zuge dessen z.B. eine Moscheeführer-Ausbildung ins Leben gerufen, die Muslim*innen gezielt auf das Gespräch mit Christ*innen und Nicht-Religiösen vorbereiten sollte. Je stärker die Grassroots-Dialoge wurden, desto kritischer wurden sie von den christlichen Kirchen kommentiert. Aus den Grassroots-Initiativen wurde z.B. von Beginn an gegenüber uns Wissenschaftler*innen der Dialogos-Studie kommuniziert, dass seitens der katholischen Kirche strikt zwischen der Teilnahme von katholischen Einzelpersonen und solchen, die sie offiziell entsendet, unterschieden wurde. Der Wunsch nach Anonymität der mit katholischen Beteiligten geführten Interviews über ihre Teilnahme an christlich-muslimischen Grassroots-Dialogen war misstrauisch gegen die eigene kirchliche Institution gerichtet.

Gleichzeitig gab es offizielle Verlautbarungen der deutschen Bischöfe zum Dialog mit anderen Religionen, die aber kaum die konkrete Situation vor Ort mit den Muslim*innen in den Blick nahm, sondern nur die Weltkirche und den Missionsauftrag der katholischen Kirche (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2003 und 2004). Ein Beispiel für den zunehmend kritischer werdenden Umgang mit den autonomen Grassroots-Dialogen ist die Handreichung zum Dialog mit Muslim*innen (2006) seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD): Während die EKD noch in 2000 eine dem Dialog mit den Muslim*innen zugewandte Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« herausgebracht hat, die grundsätzlich zum Dialog zwischen Muslim*innen und Christ*innen ermutigen wollte, wollte die nachfol-

gende Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« (2006) nun das gemeinsame Gebet verbieten, und insgesamt vor einer zu großen Annäherung an Muslim*innen und den Islam in Deutschland warnen. Dabei betont diese Handreichung nicht nur die Distanz und Differenz des Protestantismus zum Islam, sondern stellt auch wiederholt klar, dass das Christentum in einem inneren wertbezogenen Gleichklang mit der Demokratie stehe.¹⁹ Der Islam wird demgegenüber darin mehrfach als eine Religion dargestellt, die einen solchen wertemäßigen Gleichklang nicht auszeichne, auch wenn sie sich rechtstreu gebe. So stellt die Handreichung beispielsweise infrage, dass die »Vorstellung von der Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes mit demokratischen Prinzipien – vor allem dem Grundsatz der Souveränität des Volkes – zu vereinbaren ist« (EKD 2006: 26).²⁰ »Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes« soll dabei den islamischen Glauben grundlegend beschreiben. Hierbei handelt es sich allerdings um eine recht einseitige ideelle Zuspitzung einer vermeintlichen Essenz des Islams, die hier zudem in einer pejorativen Übersetzungsweise (»Unterwerfung«, »Herrschaft« anstatt z.B. »Ergebenheit« oder »Hingabe«) ohne Angabe von Quellen als faktisch und allgemein gegeben dargelegt wird. Die Erziehungswissenschaftlerin Yasemin Karakaşoğlu (2007) weist in ihrer Kritik an der Handreichung auch darauf hin, dass dort überhaupt immer wieder ganz allgemein vom »Islam« die Rede ist und nicht zwischen unterschiedlichen Strömungen, Muslim*innen in Deutschland und anderen Ländern, verschiedenen Verbänden etc. unterschieden wird.

Das Christentum wird in der Handreichung der EKD zur religiösen und kulturellen Grundlage der politischen Mehrheitskultur erklärt: »Christen bejahen die freiheitliche Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland« (EKD 2006: 80). Solche Argumentationsweisen von christlichen Kirchenvertreter*innen sind nicht neu, wie die Kulturwissenschaftlerin Rommelspacher (2017) bemerkt: »In vielen Diskussionen wird selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Menschenrechte christlichen Ursprungs seien. Das überrascht insofern, als viele der Rechte, wie etwa Religionsfreiheit oder die Gleichstellung von Frauen, gegen die Kirchen erkämpft werden mussten und

19 Zumindest nach Einsicht in die historischen Verfehlungen und Schuld z.B. in der NS-Zeit (2006: 80 u.w.).

20 So fast gleichlautend auch in der katholischen Erklärung zu »Christen und Muslimen in Deutschland« zu finden (2003: 99). Allerdings unterscheidet die bischöfliche Erklärung deutlicher zwischen unterschiedlichen Gruppen von Muslim*innen und ist insgesamt differenzierter und theologisch fundierender in ihrer Betrachtung.

weiterhin erkämpft werden müssen« (248). Rommelspacher führt in ihrer Studie führende christliche Vertreter*innen und Theolog*innen (z.B. Bischof Huber, Papst Johannes Paul II. u.a.) an, die in verschiedenen Zusammenhängen öffentlich darauf hingewiesen haben, dass die Quelle für die Benennung von Menschenrechten wie die Würde des Menschen, die Gewissensfreiheit oder die Toleranz das Christentum sei.²¹ Die Argumentation lautet aus deren Sicht: Wenn Demokratie und Menschenrechte ihren Ursprung genuin im Christentum haben, so könne sie kaum mit anderen Religionen in gleicher Weise im Zusammenhang stehen. Die Politikwissenschaftlerin Henriette Rösch (2012) hat eben solche »Kulturalisierung des Christlichen«, in dem das Christliche als Grundlage der demokratischen Kultur Deutschlands verstanden wird, und ihre Folgen für eine abwertende Haltung gegenüber anderen Religionen untersucht. Sie resümiert: »Die Konstruktion einer Deckungsgleichheit von christlicher Tradition und westlicher Kultur lässt die andere Religion immer zu einer fremden Religion werden. So wird die Genese der zentralen Werte der Aufklärung aus dem Christentum der entscheidende und vor allem logisch uneinholbare Vorsprung des Christentums gegenüber anderen Religionen. Die andere Religion ist damit nicht nur (kultur)fremd, sondern aus dieser Perspektive auch minderwertig« (2012: 131).²² Dabei konstatiert sie ebenfalls, dass insbesondere der Islam mithilfe dieser Wendung negativ bewertet wird. Noch zentraler ist darüber hinaus ihr Hinweis darauf, dass durch die Idee einer – auch vom Bundesverfassungsgericht attestierten – »Prägekraft des Christentums« (EKD 1997: 9), das Christentum quasi zu einer Metakultur emporgehoben wird, die nicht nur quer zur gesellschaftlichen Pluralität liegt, sondern sich zudem jeglicher religiöser Kritik und Konkurrenz entzieht (EKD & DBK 2006: 130).

Auch in den Grassroots-Dialoggeschehen selbst machen sich solche Metaansprüche durchaus immer wieder bemerkbar, wenn z.B. Vertreter*innen »des Christlichen« die Moderator*innenrolle auch deshalb übernehmen, weil ihre Religion in den Dialogen nicht zur Debatte steht; nur die islamische Religion

21 Dazu Rommelspacher 2017: 251ff. mit Verweis auf die historischen Rekonstruktionen seitens der Philosophiegeschichte und der Sozialwissenschaften (z.B. bei Forst 2003).

22 Vgl. dazu die gemeinsamen Ausführungen der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland: EKD/DBK 2006, z.B. in der Formulierung: »Die Kirchen werden auch in Zukunft für die freiheitliche Demokratie des Grundgesetzes eintreten, weil diese in besonderer Weise dem christlichen Menschenbild entspricht« (12).

steht auf dem Prüfstand, sie wird erklärt und in ihrer Güte und Reichweite von ihren Vertreter*innen gerechtfertigt. Christliche Teilnehmer*innen sind diejenigen, die den Islam bzw. die Muslim*innen befragen. Die Vertreter*innen der christlichen Gemeinden nehmen insofern eher die Rolle eines »Platzanweisers« im Dialog ein – wie Rommelspacher (a.a.O.) dies formuliert. Sie sind dann die »Integrationslotsen« für die Muslim*innen, da sie in diesem Zusammenhang als Vertreter*innen einer legitimierten und staatstragenden Religionsgemeinschaft auftreten. Der Sozialwissenschaftler Winkler (2017) deckt eine ähnliche Dynamik anhand eines detailliert dekonstruierten Dialoggeschehens einer Initiative in Süddeutschland auf. Dazu zeigt er eine – auch in der Dialogos-Studie oft beobachtete – Aufgabenverteilung im Dialog: die Muslim*innen werden dazu aufgefordert, sich am christlichen Gemeindeleben und seiner Art der Erwachsenenbildung und Gemeindeführung ein Vorbild zu nehmen und dieses nachzuahmen. Winkler bezeichnet das als »governing through friendship«, da hier nicht durch direkte Autorität, sondern durch ein freundschaftliches, authentisches und freiwilliges Verhältnis zu den Muslim*innen das Anliegen zur Selbstführung dieser vorgetragen wird. Islam und damit die Muslim*innen sollen reflexiv umgeformt werden und sich einer allgemeinen säkular-christlichen Ethik anpassen. Die Christ*innen in ihrem oben dargelegten, selbst so verstandenen kultur-stabilisierendem und friedfertigem Verhältnis zur säkularen Gesellschaft gelten dabei unhinterfragt als Vorbild. Die Annahme dieses Dialogs seitens der Muslim*innen erscheint dabei als die vermeintlich einzige Möglichkeit, ihren Willen zur Anerkennung und Integration zu zeigen – auch wenn sie durch und mittels der Partizipation an solchen »Dialogen« gleichzeitig immer wieder infrage gestellt wird.

Vor dem Hintergrund der im ersten Kapitel dargelegten sinkenden Mitgliedszahlen der christlichen Großkirchen und des Rückgangs ihrer konkreten Bedeutung für die Bürger*innen können solche Aufgaben der Integrationshilfe für die »andere Religion« dazu dienen, die Relevanz der »eigenen Religion« für die Gesamtgesellschaft hervorzuheben. Denn »das Christliche« und die christlichen Kirchen erhalten sich in solchen Dialogen die Möglichkeit – trotz mittlerweile auch quantitativ fragwürdiger Repräsentanz – als Vertretung einer Mehrheit aufzutreten: sowohl gegenüber einer anderen Religionsgemeinschaft als auch im Sinne einer intermediären Vertretung der Anliegen des Staates und der Gesamtgesellschaft. Durch diese Unterscheidung zu »dem Islamischen«, »den« Muslim*innen und ihren Religionsverbänden wird deren Platz als Minderheit stabilisiert und damit eine grundlegende Gren-

ze zwischen Bürger*innen mit unterschiedlichem Zugehörigkeitsstatus zu Deutschland über Religion markiert.

4 Fazit: Im »Dialog« ermächtigt sich eine »Mehrheit«

Aus dem Dargelegten sollte deutlich geworden sein, dass der vermeintlich offene und zugewandte »Dialog« des Staates und der christlichen Kirchen bewirkt, ihr Verhältnis zum Islam und den Muslim*innen auf Distanz zu sich zu halten. Gleichzeitig stellen sich die Kirchen als Vertreter einer gesamtgesellschaftlichen Mehrheit dar, zu der der Islam und die Muslim*innen grundsätzlich in Distanz stünden. Als »Mythos der Konvivalität« (Körs/Nagel 2018) verschleiert dieser Dialog diese Governance-Strategie (Tezcan 2017), die die Muslim*innen als »die Anderen«, fremd und Minderheit und »das Eigene« als Mehrheit inszeniert. Die Integration und Leistung dieser Minderheit steht schließlich bei dieser Gelegenheit einseitig und immer wieder von neuem auf dem Prüfstand. Die Kirchen etablieren dabei »das Christliche« als staatstragende Größe und insofern Mehrheit, trotz der statistischen Fragwürdigkeit dieser Rolle. Auch langjährige Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Kirchen selbst verlieren dabei ihre Bedeutung, geeint im Gegenüber zum Islam.

Das »Islamische« wird so »verändert« – das heißt, es wird in einem Otheringsprozess (de Beauvoir 2000 oder Spivak 1996) ein selbstermächtigendes, vermeintlich christliches »Wir« geschaffen und »das Islamische« als das Andere fixiert und abgewertet. So wird »das Islamische« unter eine »Mehrheits-Führung des Christlichen« gestellt und zur Minderheit in Bezug auf die Gesamtgesellschaft gemacht.

Die kritischen Debatten um den periodisch wiederkehrenden Ausruf einer »deutschen Leitkultur« (Merz 2000) oder einer »christlich-jüdisch-abendländischen Kultur« (so der ehemalige Innenminister Hans-Peter Friedrich/CSU in der FAZ am 06.10.2010) verweisen dabei auf die Schwierigkeit, in einer immer diversifizierteren Gesellschaft nationalstaatliche Identitäten weiterhin an scheinbar essentiellen Eigenschaften der Mitglieder ethnisch, kulturell oder religiös zu imaginieren. Das Schwinden faktischer Einheitlichkeit – auch im Bereich religiöser Zugehörigkeit, wie die anfangs dargestellten Statistiken zeigen konnten – lässt die Unzulänglichkeiten solcher essentialistischen Identitätsstrategien zutage treten. Der Versuch, Nationalidentität wieder traditionell in Größen wie Kultur, Religion, Abstammung zu imaginieren, bleibt nur solange erfolgreich wie das vermeintlich »christlich-säkulare Wir«

unausgesprochen gegenüber dem vermeintlich einheitlich fremden und abgewerteten Anderen als homogenes Positives abgehoben wird. Dabei bedingt eine solche Konstruktion von nationaler Identität nicht nur die Idee der Homogenität einer Mehrheitsbevölkerung im ›Christlichen‹, sondern vor allem die einer homogenen Minderheitsbevölkerung im ›Islamischen‹, die stattdessen recht konkret, aber abwertend essentialisiert wird. Diese dargelegte Konstruktion von Mehrheit und Minderheit im Dialog zwischen Christentum und Islam in Deutschland ist somit als identitätspolitische nationalstaatliche Logik und Strategie zu verstehen, die dazu beiträgt, Machtpositionen im Staat essenziell und hierarchisch zu etablieren, kaum aber sie miteinander zu verhandeln.

Literaturverzeichnis

- Amir-Moazami, S. (2011): »Dialogue as a governmental technique: Managing gendered Islam in Germany«, in: *Feminist Review* 98(1), S. 9–27.
- Amir-Moazami, Sch. (2022): *Interrogation Muslims. The Liberal-Secular Matrix of Integration*, New York.
- Anderson, B. (2005): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a.M..
- Beauvoir, S. de (2000): *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek.
- Blume, M. (2017): *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern.
- Böckenförde, E.-W. (1967): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., S. 91–144.
- Böckenförde, E.-W. (2007): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- EKD (1997): »Christentum und Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum«, in: *EKD-Texte* 63.
- EKD (2000): *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh.
- EKD (2006): »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD«, in: *EKD-Texte* 86.
- EKD & DBK (2006): »Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bi-

- schofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens«, in: *Gemeinsame Texte* 19.
- Foroutan, N. (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.
- Forst, R. (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M..
- Geulen, Chr. (2018): »Zur »Wiederkehr« des Nationalismus«, in: *APuZ* 48 (18), S. 4–8.
- Hobsbawm, E. (1990/2005): *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M..
- Karakasoglu, Y. (2007): »Abgrenzung und Mission statt Toleranz und Dialog«, in: Micksch (Hg.): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*, Frankfurt a.M., S. 238–252.
- Klinkhammer, G. (2022): »Der christlich-muslimische Dialog und sein enges Verhältnis zur massenmedialen Berichterstattung«, in: Güneş/Kubik/Steins (Hg.): *Macht im interreligiösen Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven*, Freiburg, S. 211–235.
- Klinkhammer, G./Frese, H.-L./Satilmis, A./Seibert, T. (2011): »Interkulturelle und interreligiöse Dialoge mit Muslim*innen«, in: *VIRR* Bd.1.
- Klinkhammer, G./Neumaier, A. (2020): *Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung Religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld.
- Körs, A./Nagel, A. (2018): »Local ›formulas of peace‹: Religious diversity and state-interfaith governance in Germany«, in: *Social Compass* 63(3), S. 346–362.
- Müller, T. (2018): »Sicherheitswissen und Extremismus. Definitionsdynamiken in der deutschen Islampolitik«, in: Amir-Mazami (Hg.), *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld, S. 185–214.
- Pfeiffer, Chr. et al. (2009): *Jugendliche in Deutschland als Opfer und Täter von Gewalt. Erster Forschungsbericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesinnenministeriums des Inneren und des KFN*, Hannover.
- Pollack, D./Rosta, G. (2016): »Bedingungsfaktoren und Muster religiösen Wandels in der Moderne. Ein multi-paradigmatisches Erklärungsmodell«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 16 (2), S. 214–230.
- Rommelspacher, B. (2017): *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld.
- Rösch, H. (2012): »Christentum als Kultur«, in: Richter/Lewicki/Rösch/Möller (Hg.): *Religiöse Gegenwartskultur zwischen Integration und Anpassung*, S. 119–134.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2003): »Christen und Muslime in Deutschland«, in: *Arbeitshilfen* (172), Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2004): »Allen Völkern Sein Heil«, in: *Die Mission der Weltkirche* (76), Bonn.
- Tezcan, L. (2007): »Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs«, in: *Soziale Welt* 58 (17), S. 51–76.
- Spivak, G. Ch. (1996): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri C. Spivak*, London/New York.
- Wall, H. de/Muckel, St. (2012): *Kirchenrecht*, München.
- Weber, M. (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- Wollrad, E. (2017): *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Sulzbach.

Internetquellen

- Bundesministerium des Inneren und für Heimat (2018): *Grundsatzrede des Bundesinnenministers zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz*. Zugriff unter: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/11/rede-dik-20181128.html>
- Deutsche Islam Konferenz (2024): *Ziele*. Zugriff unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Themenschwerpunkte/Moscheen-fuer-Integration/moscheen-fuer-integration_node.html
- Dreier, L./Wagner, C (2020): *Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*. Zugriff unter: https://aiwg.de/wp-content/uploads/2020/03/Wer-studiert-islamische-Theologie_Expertise.pdf
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (N. N.): *Startseite*. Zugriff unter: <http://www.fowid.de>
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2021): *Religionszugehörigkeiten 2020*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2020>
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2022): *Abnahme der Kirchenzugehörigkeit in Deutschland in Bezug auf Veränderungen zum Vorjahr*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2021>

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2023): *Kirchenmitglieder in Großstädten, die Daten*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-grossstaedten-daten>

Religious Educational Governance in Deutschland: Religionsunterricht in veränderten (nicht) religiösen Mehrheiten- Minderheiten-Konstellationen

Anna Körs

1 Einleitung

Der Religionsunterricht (RU) in Deutschland ist nach Art. 7 Abs. 3 das einzige grundgesetzlich gesicherte Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen und steht als „gemeinsame Angelegenheit“ (*res mixta*) paradigmatisch für die Aushandlung von religiöser Pluralität zwischen Staat und Religionsgemeinschaften im deutschen religionsverfassungsrechtlichen Kooperationsmodell.

Dabei hat der Religionsunterricht in den letzten Jahren einerseits einen starken Wandel erfahren durch gesellschaftliche Prozesse und veränderte *demografische* (nicht-)religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (MMK). Andererseits war er selbst treibende Kraft und hat Institutionalisierungsprozesse religiöser Minderheiten mit dem Ziel der Teilhabe am RU befördert und durch diesbezügliche Aushandlungsprozesse zu veränderten *institutionellen* MMK der am RU (nicht) beteiligten Religionsgemeinschaften beigetragen. So sind im Zuge von Säkularisierungsprozessen die Mitgliederzahlen der beiden großen christlichen Kirchen drastisch gesunken, die dadurch zunehmend unter Druck stehen, darauf zu reagieren und den christlichen RU in staatlichen Schulen weiterhin zu legitimieren. Gleichzeitig fordern im Zuge von Pluralisierungsprozessen religiöse Minderheiten ihr Recht auf schulischen RU ein. Dies gilt insbesondere für den islamischen Religionsunterricht (IRU), der nach jahrzehntelangen Institutionalisierungs- und Anerkennungsprozessen islamischer Verbände mit seiner Einführung seit den 2010er Jahren vor der Herausforderung steht, sich im Bildungs- und

Wissenschaftssystem zu etablieren und gleichzeitig integrationspolitischen Ansprüchen gerecht zu werden (Körs et al. 2023). Der RU an staatlichen Schulen gilt daher als ein wirkungsmächtiges Element religionspolitischer Steuerung sowohl seitens der Religionsgemeinschaften als auch seitens des Staates sowie als zentraler Aushandlungsort der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion in einer pluralen Gesellschaft, ist als solcher jedoch bislang kaum im Blickfeld empirischer Forschungen.

Der Beitrag befasst sich vor diesem Hintergrund aus soziologischer Perspektive mit dem RU als zentrales und dynamisches Feld der Religious Educational Governance in Deutschland (2.). Dazu wird ausgehend von der Ausdifferenzierung des RU in Deutschland im Kontext rechtlicher, demografischer und räumlicher Bedingungen zunächst die daraus resultierende Varianz auf Bundesländerebene skizziert (3.). Am Fallbeispiel des Stadtstaates Hamburg wird rekonstruiert, wie sich der RU seit der Nachkriegszeit in veränderten numerisch-demografischen (nicht-)religiösen MMK entwickelt hat (4.1), dabei durch Aushandlungen, Allianzen und Narrationen selbst zu veränderten institutionellen MMK geführt hat (4.2) und welche Wirkungen daraus folgen (4.3). Ausgehend vom Hamburger Fall lokaler Governance folgen einige – hypothetische – Reflexionen zu überregionalen Tendenzen des RU in Deutschland (5.). Den Schluss bildet eine kurze Zusammenfassung (6.). Der Beitrag basiert auf vorliegenden statistischen Daten sowie wissenschaftlicher Literatur, Dokumentationen und Berichten.

2 RU als Governancefeld religiöser und weltanschaulicher Diversität

Der Beitrag schließt an empirische Forschungen zur lokalen Governance religiöser Diversität an und erweitert diese um das bisher wenig berücksichtigte institutionelle Feld des Religionsunterrichts. So hat sich die Religionssoziologie bisher nur am Rande mit dem RU befasst, wofür mindestens drei Gründe eine Rolle spielen.

Erstens zählt der RU nicht zum originären Gegenstandsfeld der Religionssoziologie, die sich mit den sozialen Voraussetzungen und Formen von Religion und deren Einfluss auf die Gesellschaft befasst, wohingegen der RU als hier betrachtetes institutionelles Aushandlungsfeld religiöser Diversität erst als *Folge* von Prozessen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung der letzten Jahrzehnte ins Blickfeld kommt. *Zweitens* hat sich die religionssoziologische Forschung angesichts der lange Zeit dominierenden Säkularisierungstheo-

rie und der Annahme von De-Institutionalisierungsprozessen vor allem mit religiösen Fragen auf der individuellen Mikro- oder der gesellschaftlichen Makroebene befasst, wohingegen die hier interessierende *institutionelle Mesebene* erst in den letzten Jahren (wieder) ins Blickfeld rückte. Dies spiegelt sich auch in der Forschung zum RU, wenn dieser im Hinblick auf die Einstellungen und Vorstellungen von (angehenden) Religionslehrkräften (Feige/Tzscheetzsch 2005), in seiner Relevanz für die individuelle religiöse Entwicklung gegenüber der familiären religiösen Sozialisation (Müller/Porada 2022: 4; Pollack/Müller 2013: 25; Pollack et al. 2015) oder in der größtenteils national ausgerichteten Forschung zum Verhältnis von Religion und Politik betrachtet wird (Carol et al. 2015). *Drittens* ist die Forschung zur Governance religiöser Diversität durch nationale Perspektiven dominiert (z.B. Triantaphyllidu/Magazzini 2021), wohingegen der RU in Deutschland mit Zuständigkeit der Bundesländer vor allem auf *subnationaler Ebene* verhandelt wird, die hiermit in den Fokus rückt. Zudem befasst sich die religiöse Governanceforschung zwar mit anderen klassischen Gebieten der gemeinsamen Verantwortung von Staat und Religionsgemeinschaften wie etwa Seelsorge als Angebot in öffentlichen Einrichtungen wie dem Strafvollzug (z.B. Jahn 2017) oder der Bundeswehr (z.B. Michalowski 2015). Der RU an öffentlichen Schulen blieb jedoch bisher außer Acht und kam als gesellschaftliches Aushandlungsfeld nur punktuell an gesellschaftlichen Bruchstellen wie der Wendezeit und seiner Wiedereinführung in Ostdeutschland (Hanisch/Pollack 1997; Reuter 2014) oder mit dem islamischen RU als Integrationsmedium (Körs et al. 2023; Körs 2023) ins Blickfeld. Dass der RU damit weitgehend religionssoziologische Leerstelle blieb, mag schließlich auch daran liegen, dass die Theologie und dabei insbesondere die Religionspädagogik als primäre Bezugsdisziplin der universitären Ausbildung von Religionslehrkräften eine äußerst breite Literaturlage zum RU hervorgebracht hat, die jedoch größtenteils konzeptionell ausgerichtet und normativ geprägt ist (Unser 2020).

Vor diesem Hintergrund verfolgt der Beitrag eine empirisch orientierte Außenperspektive auf den RU als institutionelles Feld der Governance religiöser Diversität und betrachtet ihn angesichts seiner rechtlichen Verfasstheit als »gemeinsame Angelegenheit« von Staat und Religionsgemeinschaften (siehe Abschn. 3) als eine Form der »governance with religions«. Damit fokussiert der Beitrag – gegenüber anderen Modi wie etwa der »governance of religions« durch das Staatskirchenrecht oder der »governance by religions« durch die Selbstregulierung von Religionsgemeinschaften – die lokalen Aushandlungsprozesse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, die gleichzeitig

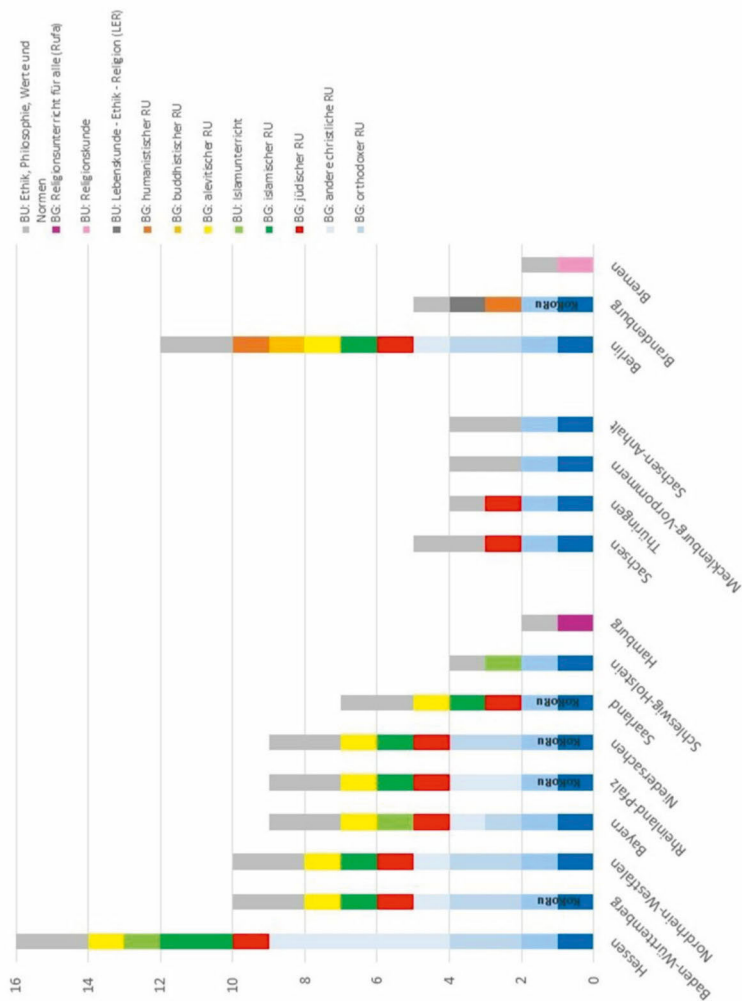
eingebunden sind in (über-)regionale und (inter-)nationale Entwicklungen und neben den staatlich-religionsgemeinschaftlichen Konstellationen weitere Akteure umfassen.

3 Bedingungen: rechtlich, demografisch, räumlich

Religionsunterricht in Deutschland hat einen besonderen rechtlichen Status und ist vor dem Erfahrungshintergrund des totalitären Systems des Nationalsozialismus einziges grundgesetzlich gesichertes Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen und gemäß Art. 7 Abs. 3 »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« zu erteilen.¹ Der RU ist damit eine »gemeinsame Angelegenheit« (*res mixta*) von Staat und Religionsgemeinschaften, wobei der Staat das Aufsichtsrecht behält und die Religionsgemeinschaften aufgrund des staatlichen Neutralitätsgebots und ihres Selbstbestimmungsrechts verantwortlich sind für die inhaltliche Ausgestaltung. Das Grundgesetz sieht damit einen konfessionellen bzw. bekenntnisgebundenen RU vor, der im föderalen System Deutschlands mit der Zuständigkeit der Bundesländer umgesetzt wird. Während diese rechtlichen Bestimmungen in einer volksskirchlichen Situation mit einer kirchlichen Bindung von weit über 90 Prozent der Bevölkerung (Pollack/Rosta 2015) entstanden sind bzw. aus der Weimarer Verfassung übernommen wurden und es sich beim RU in Deutschland lange Zeit um einen evangelischen und katholischen Religionsunterricht handelte, bedeuten sie zugleich, dass der RU grundsätzlich von allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften angeboten werden kann, die im jeweiligen Bundesland als solche rechtlich anerkannt sind. Gleichzeitig gibt es aufgrund der Religionsfreiheit nach Art. 4 GG das Recht, sich von der Teilnahme am RU befreien zu lassen.

1 Dadurch schafft das deutsche System einen Ausgleich zwischen dem Bedürfnis der Religionsgemeinschaften, religiöse Identitätsbildung und -bewahrung über die Generationen hinweg zu ermöglichen, und dem Interesse des Staates, religiöse Bildung sicherzustellen und dabei auch vor dem Erfahrungshintergrund des totalitären Systems des Nationalsozialismus ein »system aiming at the prevention of fundamentalism« (Schieder 2013: 95) zu etablieren.

Abbildung 1: Anzahl der religionsbezogenen Unterrichtsfächer (BG = bekenntnisgebunden, BU = bekenntnisungebunden, KoKoRu = konfessionell-kooperativer RU) nach Bundesländern



Quelle: Eigene Darstellung nach Angaben von Wöstemeyer (2023), Domsgen/Witten (2022)

Mit den Veränderungen der religiösen Situation in Deutschland in den letzten Jahrzehnten durch die Zunahme Angehöriger anderer Religionsgemeinschaften sowie religiös Ungebundener ist der RU zunehmend unter Druck geraten. Dies hat zu einer Ausdifferenzierung des RU geführt, indem neben dem evangelischen und katholischen RU zum einen weitere konfessionelle bzw. religiöse Varianten des RU und zum anderen sogenannte Ersatz- oder Alternativfächer eingeführt wurden.

Die Abbildung 1 zeigt hierzu die Anzahl der angebotenen religionsbezogenen Unterrichtsfächer in den einzelnen Bundesländern, differenziert nach bekenntnisgebundenen (BG) und bekenntnisungebundenen (BU) Fächern.² Zusammenfassend lassen sich die Bundesländer in drei Gruppen unterteilen:

1. *Gruppe*: In den religiös-weltanschaulich plural geprägten westdeutschen Flächenländern wurden weitere christliche Religionsunterrichte eingeführt.³ Darüber hinaus werden in diesen Bundesländern auch jüdischer, islamischer und alevitischer RU angeboten (außer in Schleswig-Holstein).⁴ Daneben haben sich bekenntnisungebundene Unterrichtsfächer wie Ethik, Philosophie und Werte und Normen etabliert. Gleichzeitig finden vor allem im christlichen Bereich verstärkte Kooperationen des evangelischen und katholischen RU in Form eines *konfessionell*-kooperativen RU (KoKoRu) statt, der in Niedersachsen erstmals in einen gemeinsam verantworteten christlichen Religionsunterricht

-
- 2 Unberücksichtigt bleiben dabei die Verbreitung des jeweiligen Unterrichtsangebots im Bundesland und über die verschiedenen Schulstufen sowie auch die Anzahl der am jeweiligen Unterrichtsangebot mitwirkenden Religionsgemeinschaften. Die Anzahl der Unterrichtsfächer dient damit als grober Indikator und ermöglicht einen Überblick zur Ausdifferenzierung des RU auf institutioneller Ebene, wie sich dieser in den einzelnen Bundesländern vor dem Hintergrund demografischer, rechtlicher, historischer und politischer Faktoren entwickelt hat (siehe hierzu ausführlich Rothgangel/Schröder 2020; Alberts et al. 2023).
 - 3 Eingeführt wurden vor allem verschiedene orthodoxe Religionsunterrichte (syrisch, griechisch, russisch, rumänisch, serbisch) sowie in einzelnen Bundesländern adventistischer (Hessen), altkatholischer (Hessen, Baden-Württemberg), freireligiöser (Hessen, Rheinland-Pfalz), mennonitischer (Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz) und unitarischer (Hessen) Religionsunterricht.
 - 4 Dabei wird der islamische RU größtenteils als bekenntnisgebundener Unterricht angeboten, teilweise allein in staatlicher Verantwortung (Bayern, Schleswig-Holstein) oder (wie in Hessen) sowohl als staatlicher Islamunterricht als auch als bekenntnisgebundener RU mit jeweils unterschiedlicher islamischer Ausprägung und Beteiligung (der Ahmadiyya Muslim Gemeinde (AM)) und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB)).

(CRU) überführt werden soll. Im Stadtstaat Hamburg gibt es bundesweit bisher den einzigen *religions*-kooperativen RU.

2. *Gruppe*: In den stärker säkular geprägten ostdeutschen Bundesländern wurden nach der Wende der evangelische und katholische RU wiedereingeführt wie ebenso Ersatzfächer. Darüber hinaus erfolgte keine weitere Ausdifferenzierung, so dass es außer jüdischem Religionsunterricht (Sachsen, Thüringen) keine anderen christlichen oder nicht-christlichen Religionsunterrichte gibt.

3. *Gruppe*: In den Stadtstaaten Bremen und Berlin sowie im Bundesland Brandenburg wurde im Rahmen insbesondere rechtlicher Bedingungen mit jeweils eigenen Regelungen auf die veränderten Entwicklungen reagiert. So berufen Bremen und Berlin sich auf die »Bremer Klausel« nach Art. 141 GG, die eine Ausnahme von der grundgesetzlichen Regelung des Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG zulässt, wenn bereits in 1949 eine andere landesrechtliche Regelung zum RU bestand, und damit andere Unterrichtsformen ermöglicht. In Bremen gibt es einen bekenntnisungebundenen RU in alleiniger staatlicher Verantwortung. Berlin hingegen ist das einzige Bundesland, in dem RU kein ordentliches Schulfach, sondern freiwilliges Unterrichtsfach ist, das in seinen unterschiedlichen Varianten jeweils allein von den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften verantwortet wird, während mit dem Schuljahr 2006/07 zusätzlich ab Jahrgangsstufe 7 das Fach Ethik als ordentliches Unterrichtsfach (Pflichtfach) eingeführt wurde. In Brandenburg ist das Fach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) seit 1996 Pflichtfach und evangelischer, katholischer und humanistischer RU werden freiwillig angeboten.⁵

5 Auf individueller Ebene verzeichnen der evangelische und katholische RU entsprechend einen deutlichen Rückgang der Teilnahmezahlen, sind jedoch mit einer Teilnahmequote von rund 54 Prozent der Schüler:innen im Primar- und Sekundarbereich I noch immer mehrheitlich prägend und werden überproportional häufig (auch von nicht evangelischen oder katholischen Schüler:innen) besucht. Dagegen fallen die Teilnahmequoten am orthodoxen (0,02 Prozent), jüdischen (0,01 Prozent), islamischen (1,1 Prozent), sonstigen (1,2 Prozent) RU gering aus, was auch an unzureichenden Angeboten liegen dürfte. Gleichzeitig ist die Teilnahme an den Fächern Ethik, Philosophie oder an sonstigen Ersatzfächern mit 34 Prozent in Deutschland deutlich gestiegen und liegt in den ostdeutschen Bundesländern mit umgekehrten MMK bei bis zu 86 Prozent (in Sachsen-Anhalt) (Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland 2024).

4 Das Fallbeispiel des Hamburger Religionsunterrichts

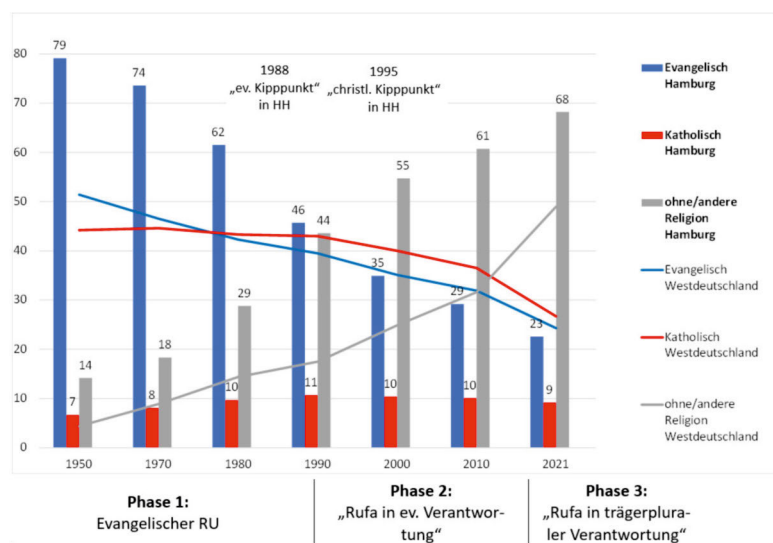
In diesem bundesweiten Spektrum ist der Hamburger RU mit Blick auf die Frage nach der Governance religiöser Diversität insofern ein interessanter Untersuchungsfall, als er auf beide Prozesse der religiösen Pluralisierung und Säkularisierung in seinen Verantwortungsstrukturen und seiner Adressat:innenorientierung in besonders integrativer Weise zu reagieren beansprucht: und zwar indem er als bekenntnisgebundener RU religionsplural von mehreren Religionsgemeinschaften – in chronologischer Reihenfolge von der evangelischen Kirche, drei muslimischen Religionsgemeinschaften, der Alevitischen Gemeinde, der Jüdischen Gemeinde und der katholischen Kirche – verantwortet wird und in ihm als *ein* Unterrichtsfach Schüler:innen mit unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten sowie ohne Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden. Im Stadtstaat Hamburg hat somit eine Ausdifferenzierung *innerhalb* eines Faches stattgefunden, das sich als RU »für alle« versteht. Damit gehe es mit dem Hamburger RU auch »um die Frage, wie der Religionsunterricht der Zukunft aussehen kann« (Bauer/Wolff 2023: 102) und es wird ihm häufig die Rolle eines Pioniers oder Modells auch für andere Bundesländer oder sogar Länder zugeschrieben (kritisch hierzu siehe Mückl 2019). Hier geht es hingegen nicht um eine Bewertung des (Hamburger) RU im Sinne von »Good Governance«, sondern um dessen governanceanalytische Betrachtung als Aushandlungsprozess. Dazu wird im Folgenden skizziert, wie sich der Hamburger RU vor dem Hintergrund des religiös-weltanschaulichen Wandels von evangelischer Dominanz zu religiös-säkularer Pluralität (4.1) vom evangelischen Mehrheitsmodell zum religionspluralen Minderheitenmodell in einer säkularen Mehrheitsgesellschaft entwickelt hat (4.2) und welche Wirkungen daraus resultieren (4.3).

4.1 Religiös-weltanschaulicher Wandel: von evangelischer Dominanz zu religiös-säkularer Pluralität

In Hamburg gehörten 1950 knapp 80 Prozent der Bevölkerung der evangelischen Kirche an, während der evangelische Anteil in Westdeutschland bei 50 Prozent lag. Die Abnahme der evangelischen Mitgliederzahlen, wie sie seitdem in ganz Westdeutschland stattfand, erfolgte in Hamburg somit von einem höheren Niveau und verlief wesentlich steiler als in Westdeutschland (siehe Abb. 2). Dabei war der »evangelische Kipppunkt« in Hamburg bereits 1988 erreicht, als der Hamburger Bevölkerungsanteil mit Zugehörigkeit zur evangelischen

Kirche erstmals unter die 50-Prozentmarke fiel, der dann im Jahr 2000 mit 34 Prozent zum ersten Mal unter dem westdeutschen Anteil von 35 Prozent lag und bis 2021 auf 23 Prozent weiter abgesunken ist. Damit hat die evangelische Kirche ihren Status einer absoluten Dominanzreligion lange verloren, ist aber immer noch relative Mehrheitsreligion in Hamburg. Die katholische Kirche war in Hamburg mit einem Bevölkerungsanteil von 5 Prozent in 1950 größte religiöse Minderheit, die durch Zuwanderung aus katholisch geprägten Ländern auf einen relativ stabilen Anteil von 10 Prozent anwuchs.

Abbildung 2: Religionszugehörigkeit der Bevölkerung in Hamburg und Westdeutschland in Prozent



Quelle: Eigene Darstellung nach Zahlen der Volkszählung für 1950, 1970, des Statistikamts Nord: Statistisches Jahrbuch Hamburg 2004/2005 für 1980–2000, des Nordelbischen Kirchenamts und des Erzbischöflichen Generalvikariates für 2010, zitiert nach Frerk (2019); 2021 nach Zensus.

Mit dem Mitgliederrückgang der evangelischen Kirche wuchs zum einen der Anteil der Konfessionsungebundenen erheblich an, zum anderen wuchs auch der Anteil der Angehörigen anderer Religionen wie vor allem der muslimischen Bevölkerung. Auch diese Prozesse vollzogen sich in Hamburg ver-

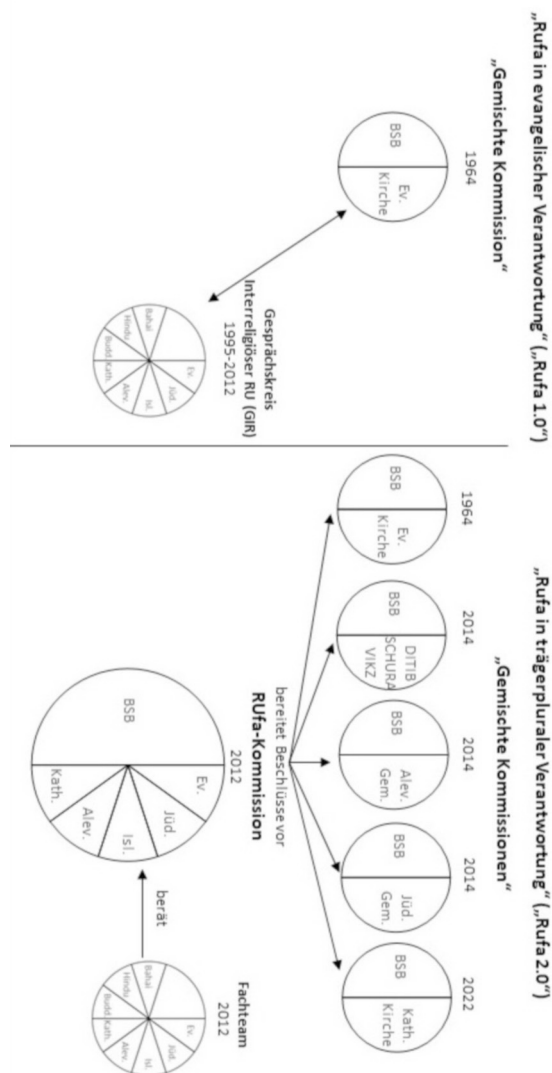
gleichsweise früher und mit dem »christlichen Kipppunkt« in 1995 gilt in Hamburg schon seit 30 Jahren, was in Westdeutschland erst seit 2020 der Fall ist: dass die Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr einer der beiden christlichen Großkirchen, sondern entweder einer anderen oder aber keiner Religion bzw. Konfession angehört. Dies gilt mit 68 Prozent in 2021 inzwischen für mehr als zwei Drittel der Bevölkerung, die einer anderen Konfession/Religion (als der evangelischen oder katholischen) oder keiner Religion angehören. Wie groß die jeweiligen Anteile sind, lässt sich nicht genau beziffern, jedoch ist davon auszugehen, dass die deutliche Mehrheit der Hamburger Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft angehört. Statistische Daten lieferte zuletzt der Zensus 2011, wonach 0,9 Prozent der Hamburger Bevölkerung evangelisch-freikirchlich, 1,7 Prozent orthodox und 0,1 Prozent jüdisch sind und 3,7 Prozent einer anderen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft angehören, während – nach groben Schätzungen – etwa 9 Prozent muslimisch und 1 Prozent buddhistisch oder hinduistisch sind.⁶

4.2 Wandel des RU: vom evangelischen Mehrheitsmodell zum religionspluralen Minderheitenmodell

Parallel zu diesen demografischen Entwicklungen hat sich der RU in Hamburg seit der Nachkriegszeit grob in drei Phasen entwickelt (siehe Abb. 2): So wurde er in der unmittelbaren Nachkriegszeit in einem absolut-mehrheitlich evangelischen Kontext zunächst als evangelischer RU wieder eingeführt (Phase 1). Seit den 1980er Jahren wurde er in einem noch relativ-mehrheitlich evangelischen Kontext in seinen Teilhabestrukturen gegenüber anderen Religionen geöffnet und Anfang der 1990er Jahre als so bezeichneter »Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung« weitergeführt (Phase 2). Seit den 2010er Jahren wurde dieses Modell in einem mehrheitlich säkular geprägten Kontext in ein Modell des »Religionsunterrichts für alle in trägerpluraler Verantwortung« überführt (Phase 3). Damit verbunden waren auf institutioneller Ebene Veränderungen in den Verantwortungsstrukturen als Resultat von Aushandlungsprozessen zwischen den beteiligten Akteuren und im Kontext von gesellschaftlichen Entwicklungen, die im Folgenden skizziert werden.

6 In den Zensus 2022 wurde die Frage nach der Religionszugehörigkeit nicht mehr aufgenommen, so dass es hierzu weiterhin keine differenzierten Daten gibt.

Abbildung 3: Institutionelle Verantwortungsstrukturen des RU in Hamburg



Quelle: Eigene Darstellung in Anlehnung an Bauer/Wolff (2023: 78)

Phase 1: »Evangelischer RU« in einem absolut-mehrheitlich evangelischen Kontext

In Hamburg wurde der RU in der Nachkriegszeit bereits 1945 wieder eingeführt und als evangelischer RU fortgesetzt. Dies lag einerseits daran, dass es in Hamburg angesichts der evangelischen Dominanz (siehe Abschn. 4.1) auch historisch nie einen konfessionell getrennten RU gab wie in anderen Bundesländern. Andererseits verzichtete die katholische Kirche als größte religiöse Minderheit auch nach dem Krieg auf die Einführung eines katholischen RU in öffentlichen Schulen zugunsten eines ausgeprägten katholischen Privatschulwesens. Auch der jüdische RU wurde erst 1994 mit dem Anwachsen der jüdischen Gemeinde durch die Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion wieder eingeführt. Der RU in öffentlichen Schulen, an dem fast alle Schüler:innen teilnahmen, wurde daher bis in die 1990er Jahre allein von der evangelischen Kirche verantwortet (Bauer 2019: 19).

Der institutionelle Rahmen hierfür wurde durch eine 1964 zwischen evangelischer Landeskirche und Staat vereinbarte »Gemeinsame Erklärung« zur Ordnung des Religionsunterrichts geschaffen. Damit wurde die »Gemischte Kommission« als zentrales Gremium für die Zusammenarbeit der Behörde für Schule und Berufsbildung (BSB) und evangelischer Landeskirche eingerichtet, in der die Inhalte sowie Bildungs- und Rahmenpläne des RU bestimmt werden und »die Übereinstimmung mit den Grundsätzen der ev.-luth. Kirche« gemäß Art. 7 Abs. 3 GG gewährleistet wird (siehe Abb. 3). Damit hatte die evangelische Kirche bis in die 2010er Jahre eine Monopolstellung in der institutionellen Verantwortlichkeit für den RU an öffentlichen Schulen in Hamburg.

Phase 2: »RuFa in evangelischer Verantwortung« in einem relativ-mehrheitlich evangelischen Kontext

Zu Veränderungen kam es erst in den 1990er Jahren infolge des weiteren Rückgangs der Mitgliederzahlen der evangelischen Kirche sowie des Anwachsens anderer Religionsgemeinschaften. Die evangelische Kirche reagierte hierauf mit der Öffnung anderen Religionsgemeinschaften gegenüber und schaffte mit dem 1995 eingerichteten »Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht« (GIR) ein Beteiligungsorgan, dem auch Angehörige des Islams, Alevitentums, Judentums, Buddhismus, Hinduismus und Bahaitums angehörten (siehe Abb. 3). Dieser hatte zwar nur beratende Funktion gegenüber der »Gemischten Kommission«, entwickelte jedoch Grundlinien eines interreligiös ausgerichteten RU, die 1997 in Empfehlungen für einen gemeinsamen

»Religionsunterricht für alle« an öffentlichen Schulen in Hamburg mündeten (GIR 2008).

Dieses Modell eines »Religionsunterrichts für alle« fand großen Zuspruch unter den beteiligten Religionsgemeinschaften wie auch auf politischer Seite, blieb jedoch unter Legitimationsdruck angesichts verfassungsrechtlicher Bedenken sowie auch vor dem Hintergrund der Einführung und Debatten bezüglich des Faches Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg als bekenntnisungebundenes Pflichtfach. Die evangelische Kirche gab hieraufhin ein Rechtsgutachten in Auftrag, das zu dem Schluss kam, der »Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung nach dem Hamburger Modell« sei »mit dem Verfassungsbegriff des Religionsunterrichts in Art. 7 Abs. 3 GG – noch – vereinbar«, müsse allerdings von nur einer Religionsgemeinschaft, in diesem Fall der evangelischen Kirche, verantwortet werden (Link 2001: 29). Die Rechtmäßigkeit des »Rufa in evangelischer Verantwortung« wurde damit bestätigt und fand durch den 2005 geschlossenen Staatsvertrag zwischen evangelischer Kirche und der Stadt Hamburg zudem eine rechtliche Absicherung, wobei seiner interreligiösen Öffnung jedoch gleichzeitig enge Grenzen gesetzt wurden (Chowaniec 2009: 454–457).

Als zeitgleich auch die katholische Kirche und 2007 die jüdische Gemeinde jeweils ebenso einen Staatsvertrag mit der Stadt Hamburg schlossen und die katholische Kirche die Einrichtung eines eigenen katholischen RU an staatlichen Schulen einforderte, drohte die evangelische Kirche ihre Monopolstellung im »Rufa in evangelischer Verantwortung« zu verlieren (Bauer 2019: 41; Chowaniec 2009: 457). Dabei galt die Sorge vor allem der nicht religiösen Schülerschaft und die evangelische Kirche erklärte hierzu in 2007 in einer Stellungnahme zur Zukunft des RU in Hamburg:

»Sollte zukünftig in Hamburg der Religionsunterricht nach Konfessionen bzw. Religionen getrennt erteilt werden, würde dies aller Voraussicht nach die Einrichtung eines Alternativfachs Ethik/Philosophie in allen(!) Schulstufen und Schularten nach sich ziehen. In der Folge würden wesentlich weniger Schülerinnen und Schüler als bisher am Religionsunterricht teilnehmen (mehr als 40 % sind nicht Mitglied einer christlichen Kirche); viele Schulen würden zudem wegen der leichteren Organisierbarkeit nur das Alternativfach anbieten« (Nordelbische Kirche 2008: 237f.).

Während die katholische Kirche in der Folge ihren eigenen RU mit katholischen Lerngruppen an einigen Schulen einrichtete (Bauer 2019: 41), sah die

evangelische Kirche in »anderen Religionsgemeinschaften« neue Möglichkeiten, Allianzen zu schließen und erklärte weiter:

»Darum begrüßen sie (die Nordelbische Kirche und andere evangelische Kirchen, Anm. AK) es, wenn andere Religionsgemeinschaften einen eigenen Rechtstitel für einen Religionsunterricht in Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen erhalten. (...) In der Überzeugung, dass ein gemeinsamer Religionsunterricht besser als ein nach Konfessionen und Religionen getrennter Religionsunterricht zum Dialog und zur Verständigung in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft beiträgt, laden die evangelischen Kirchen in Hamburg die anderen Religionsgemeinschaften zu Gesprächen über die Weiterentwicklung und über die zukünftige Ausgestaltung eines gemeinsamen dialogischen Religionsunterrichts ein« (Nordelbische Kirche 2008: 238).

Schließlich wurde hierzu auch die staatliche Seite adressiert:

»Der Staat sollte die Religionsgemeinschaften nachdrücklich darauf hinweisen, ihre Verantwortung für den Religionsunterricht an dieser schulischen Grundaufgabe und nicht an partikularen Eigeninteressen auszurichten« (ebd.).

Phase 3: »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« in einem mehrheitlich säkularen Kontext

Die Voraussetzung hierfür wurde geschaffen mit den Verträgen, die über zwei Regierungswechsel hinweg verhandelt und in 2012 vom SPD-regierten Senat mit drei muslimischen Verbänden (DITIB Nord, Schura Hamburg, Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)) sowie der Alevitischen Gemeinde geschlossen wurden, die zuvor gutachterlich als Religionsgemeinschaften anerkannt wurden und damit auch den RU nach Art. 7 Abs. 3 GG verantworten konnten. In beiden Verträgen wird wortgleich vereinbart,

»eine Verantwortungsstruktur für die Inhalte des Religionsunterrichts im Rahmen von Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes zu schaffen, die sowohl alle Religionsgemeinschaften im verfassungsrechtlichen Sinne gleichberechtigt am Religionsunterricht beteiligt, als auch einen gemeinsamen Unterricht von Schülerinnen und Schülern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit ermöglicht, um so die bestehende dialogische Form

des Religionsunterrichtes zu erhalten« (Art. 6 Abs. 1 bzw. Art. 5 Abs. 1 der Verträge, Amtlicher Anzeiger 2013, Nr. 51).

In 2014 entschloss sich angesichts sinkender Zahlen am schulübergreifenden jüdischen RU an staatlichen Schulen auch die jüdische Gemeinde zur Mitarbeit an der Weiterentwicklung des »Rufa« und vereinbarte auf Basis ihres 2007 geschlossenen Staatsvertrags mit der Stadt Hamburg den gleichen Passus wie in den Verträgen mit den Muslimen und Aleviten (Bauer 2019: 44). In der Konsequenz folgte ein Institutionalisierungsprozess, mit dem der »Rufa in evangelischer Verantwortung« in einen »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« überführt wurde, was rückblickend als Entwicklung vom »Rufa 1.0« zum »Rufa 2.0« bezeichnet wird (siehe Abb. 3). Dazu entstand analog zu der seit 1964 bestehenden »Gemischten Kommission« mit der evangelischen Kirche eine »Gemischte Kommission« der Behörde für Schule und Berufsbildung (BSB) mit den drei muslimischen Religionsgemeinschaften (DITIB, Schura, VIKZ), der alevitischen Gemeinde sowie der jüdischen Gemeinde. Während diese jeweils einzeln die Bekenntnishaftigkeit nach Art. 7 Abs. 3 GG gewährleisten, werden in der vorgelagerten »Rufa-Kommission« die Beschlüsse gemeinsam von den fünf verantwortenden Religionsgemeinschaften und der Behörde vorbereitet. In Fortführung des ehemaligen »Gesprächskreises interreligiöser Religionsunterricht« (GIR) wurde daneben ein rein religiös besetztes »Fachteam« eingerichtet, in dem neben den mitverantwortenden Religionsgemeinschaften Angehörige rechtlich nicht anerkannter Religionsgemeinschaften beratend beteiligt werden (Bauer/Wolff 2023: 77f.).

Angesichts der Sorge um die Rechtmäßigkeit dieser Konstruktion gab die evangelische Kirche 2017 erneut ein Rechtsgutachten in Auftrag, das anders als das Gutachten aus 2001 zu dem Schluss kommt, dass bei »bewusster, rechtsgestaltender Neudeutung des Art. 7 Abs. 3 GG« ein »multireligiös-trägerpluraler Religionsunterricht« möglich sei (Wißmann 2019: 82), was kirchlicherseits als Bestätigung der Rechtmäßigkeit eines »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« galt, wenngleich dies sowohl theologisch mit unterschiedlicher Argumentationsrichtung (z. B. Härle 2019; Kreß 2022) als auch rechtswissenschaftlich (siehe nur Mückl 2019) kritisiert wurde.

Wesentliche Stärkung erfuhr dieses Modell zuletzt durch die katholische Kirche, die sich Anfang der 2020er Jahre schließlich auch zur Beteiligung am »Rufa« entschloss, nachdem neben der geringen Teilnahme am katholischen RU in staatlichen Schulen sechs der 21 katholischen Schulen in Hamburg schließen mussten und Religionslehrkräfte an staatlichen Schulen ab 2018

eine Beauftragung durch eine der mitverantwortenden Religionsgemeinschaften benötigten.⁷ Von politischer Seite wurden der »Rufa« und dessen Weiterentwicklung wesentlich mitgetragen und im Koalitionsvertrag von SPD und Bündnis 90/Die Grünen dabei ausdrücklich auch für nicht religiöse Schüler:innen als »identitätsstiftendes Bildungsangebot« angesehen:

»Der Religionsunterricht wird so gestaltet, dass Kinder und Jugendliche aller Glaubensrichtungen und auch solche, die dezidiert keiner Religion angehören, ansprechende und alle berücksichtigende identitätsstiftende Bildungsangebote bekommen und miteinander ins Gespräch kommen« (SPD/ Bündnis 90/Die Grünen 2020: 142 und 157).

4.3 Wirkungen und Konsequenzen

Mit dem »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« hat sich in Hamburg ein Modell etabliert, das erwartungsgemäß von den beteiligten Religionsgemeinschaften wie auch von politischer Seite positiv wahrgenommen wird und sich als win-win-win-Konstellation darstellt: Für die evangelische Kirche war die frühe Öffnung des evangelischen RU ein »intelligent way of protecting the power over the drawing of religious policies« (Tietze 2007: 145) und um in protestantisch geprägten Strukturen auch als Minderheit – mit nunmehr anderen Minderheiten – RU »für alle« anzubieten; für die anderen beteiligten religiösen Minderheiten ermöglichte deren Mitverantwortung oder zumindest Teilhabe den Zugang zum öffentlichen Bildungsbereich als wichtige Sphäre religiöser Sozialisation und gesellschaftlicher Teilhabe; für die politische Seite gelang es, die Inkonsistenzen zwischen konfessionellem RU und einer zunehmend pluralen Schülerschaft zu navigieren und dabei die muslimische und alevitische Bevölkerung in bestehende staatlich-(inter-)religiöse

7 Während Religionslehrkräfte an staatlichen Schulen in Hamburg bis dahin keine Beauftragung benötigten, änderte sich dies im Zuge der Weiterentwicklung des »Rufa« in trägerpluraler Verantwortung, als zu dessen Qualifizierung als evangelischer bzw. konfessioneller Religionsunterricht die Nordkirche eine Vokationsordnung, die muslimischen Gemeinschaften eine Idschaza- und die alevitische Gemeinde eine Risalik-Ordnung entwickelten. Mit einer Übergangsfrist bis 2022 benötigen Religionslehrkräfte fortan eine Beauftragung durch eine der mitverantwortenden Religionsgemeinschaften. Ohne Beteiligung der katholischen Kirche am »Rufa« hätten damit die ca. 100 katholischen Religionslehrkräfte an staatlichen Schulen nicht mehr im Fach Religion eingesetzt werden können (Erzbistum Hamburg 2021).

Strukturen zu integrieren und gleichzeitig größere potentielle Wählergruppen anzusprechen. Dabei wirkt das Labeling des ehemals evangelischen RU als »RU für alle« und dessen Weiterentwicklung als Versionssprung vom »Rufa 1.0« zum »Rufa 2.0« trotz evangelischen bzw. religiösen Minderheitenstatus weiterhin als ein Mehrheitsnarrativ, mit dem der RU auch gegenüber der Öffentlichkeit als integratives und fortschrittliches Modell kommunizierbar und legitimierbar wird.⁸

Gleichzeitig üben jedoch Prozesse der Pluralisierung und Säkularisierung weiteren institutionellen Druck aus. Denn einerseits schafft der »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« insofern auch Ausschlüsse, als er auf rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften begrenzt bleibt und dadurch Gefälle insbesondere auch zwischen den nichtchristlichen Minderheiten schafft. Während die drei muslimischen Religionsgemeinschaften und die alevitische Gemeinde mit ihrer rechtlichen Anerkennung sowie den Vertragsabschlüssen den »Rufa« mitverantworten, bleiben religiöse Minderheiten wie die Buddhisten, Hindus und Bahai weiterhin nur in beratender Funktion über ihre Mitwirkung im »Fachteam« beteiligt. Dies führt wiederum zu Prozessen ihrer strukturellen Anpassung und veranlasste einige buddhistische Vereine 2017 zur Gründung der »Buddhistischen Religionsgemeinschaft Hamburg e.V.« mit dem wesentlichen Ziel der staatlichen Anerkennung als Religionsgemeinschaft und der Mitverantwortung des »Rufa«, was bislang erfolglos blieb (Rolloff/Knauth 2023). Umgekehrt gibt es rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften in Hamburg wie christlich-orthodoxe Kirchen, mit denen laut Senat Gesprächsfäden zur Mitwirkung am RU bestehen (Drs. 22/8923), oder die Ahmadiyya Muslim Gemeinde (AMJ) mit Körperschaftsstatus in Hamburg seit 2013, die sich in Hamburg bisher nicht am »Rufa« beteiligt hat, in Hessen dagegen seit 2013 einen eigenen islamischen RU anbietet und in Rheinland-Pfalz an einem geplanten übergreifenden islamischen RU beteiligt ist.

8 Diese affektive Dimension des »Rufa« und dessen Einschreibung in die Erzählungen über den sozialen Zusammenhalt über religiöse Grenzen hinweg – die »myths of conviviality« (Körs/Nagel 2018) – dokumentiert sich etwa prominent bei den in Hamburg ausgerichteten Feierlichkeiten zum Tag der Deutschen Einheit 2023, als im Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes in der evangelisch-lutherischen Hauptkirche St. Michaelis eines von drei Statements dem »Rufa« gewidmet ist, das von einer muslimischen Religionslehrerin vorgetragen wird, beginnend mit den Worten: »Stellen Sie sich vor, wir könnten eine Zukunft gestalten, in der die Vielfalt der Religionen uns nicht trennt, sondern verbindet! Hier in Hamburg bietet der Religionsunterricht für alle genau diese Chance« (Jakobi 2023: 4).

Andererseits gibt es Kritik auch von säkularer Seite. So fordern das 2014 gegründete »Säkulare Forum Hamburg« als ein Zusammenschluss von neun Mitgliedsorganisationen wie auch die Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft Hamburg (GEW) die Einführung eines Alternativfaches zum »Rufa« in der Grundschule (siehe hierzu Säkulares Forum Hamburg 2020; Lein 2020). Nachdruck gewinnt diese Forderung auch vor dem Hintergrund, dass Hamburg (neben Baden-Württemberg) – während in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen aktuell das Fach Ethik bzw. Werte und Normen an Grundschulen eingeführt wird – das einzige Bundesland ist, in dem für die Klassen 1 bis 6 kein Alternativfach zum bekenntnisgebundenen RU angeboten wird (Wöstemeyer 2023: 31). Von behördlicher Seite wird hierzu argumentiert, dass der »Rufa« auch nicht religiöse Weltanschauungen berücksichtige und daher auch für Schüler:innen ohne Religionszugehörigkeit ein attraktives Angebot biete, wofür auch die geringe Abmeldequote spreche. Dagegen wird argumentiert, der »Rufa« sei eine religiöse Vereinnahmung nicht religiöser Schüler:innen und die geringe Abmeldequote sei darauf zurückzuführen, dass es bisher kein Alternativfach in der Grundschule gibt. Letzteres scheint insofern plausibel, als die Abmeldequote vom »Rufa« von 0,1 Prozent in der Grundschule auf 50 Prozent in der Sekundarstufe ansteigt (Bauer 2019: 159). Und auch der bundesweite Anteil von 28 Prozent der Schüler:innen in Grundschulen, die entweder am Ethik-, Philosophie- oder sonstigen Ersatzunterricht oder weder am Religions- noch am Ersatzunterricht teilnehmen (Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland 2024), lässt vermuten, dass die Einführung eines Alternativfaches in der Grundschule die Teilnahme am »Rufa« erheblich reduzieren könnte und folgenreich für die Religionsgemeinschaften wie auch die staatliche Seite wäre auch angesichts erforderlicher Kapazitäten zur Umsetzung.

5 Vom Hamburger Fall zur Reflexion allgemeiner Tendenzen und Steuerungsproblematiken

Was lässt sich nun aus dem Hamburger Fall schließen? Drei Punkte scheinen hierbei im Rückblick auf die skizzierten gesellschaftlichen Entwicklungen, Mechanismen und Wirkungen relevant.

5.1 RU zwischen Säkularisierung und Pluralisierung

Erstens hat sich der Hamburger RU in einem bereits frühzeitig und zunehmend säkular und religionsplural geprägten Kontext entwickelt, der vergleichsweise fortgeschritten und nicht verallgemeinerbar ist, jedoch zu erwartende Prozesse der Säkularisierung und Pluralisierung und daraus resultierende Herausforderungen für die zukünftige Gestaltung des RU seismografisch anzeigt (siehe Abschn. 4.1). Denn beide Prozesse sind nach vorliegenden empirischen Kenntnissen prägend für die Zukunft.

So ist zum einen mit einer fortschreitenden *Säkularisierung* und einem weiteren Verlust institutioneller Bindung zu rechnen: Laut Prognosen werden die beiden großen christlichen Kirchen bis 2060 fast die Hälfte ihrer Mitglieder verlieren und der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung wird auf 29 Prozent weiter absinken (Gutmann/Peters 2020), was sich laut Religionsmonitor angesichts aktueller Austrittsabsichten von Kirchenmitgliedern noch schneller vollziehen wird (El-Menouar 2022). Doch sind hiervon nicht nur die Kirchen betroffen. Auch in der muslimischen Bevölkerung nimmt die traditionelle religiöse Praxis und die Bindung an eine Moscheegemeinde über die Generationen hinweg ab, wenngleich die religiöse Selbsteinschätzung vergleichsweise hoch sein oder im Generationenvergleich sogar steigen kann (Pollack et al. 2016). Und auch die jüdischen Gemeinden erleben seit Mitte der 2000er Jahre einen kontinuierlichen Mitgliederschwund, während das jüdische Selbstverständnis zunehmend säkular geprägt ist (Körber/Gotzmann 2022).

Parallel dazu ist zum anderen eine fortschreitende *religiöse Pluralisierung* zu erwarten, die sich vor allem migrationsbedingt vollzieht. Auch wenn Deutschland von der Bundesregierung bis in die 1990er Jahre nicht als Einwanderungsland verstanden wurde, hat es sich faktisch bereits seit Mitte des 20. Jahrhunderts zu einem der größten Einwanderungsländer der Welt entwickelt. Der Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund liegt mittlerweile bei 26 Prozent, der wiederum in sich heterogen ist und einher geht mit einer zunehmenden religiösen Diversität (SVR 2021). Zudem entwickeln sich hierzulande insbesondere in städtischen Räumen neue religiöse Sozialformen und es entstehen spirituelle, fluide oder hybride Formen der Zugehörigkeit jenseits etablierter Institutionen (Hero/Krech 2011).

Dieser sozio-religiöse Wandel ist zentraler Motor für den Veränderungsdruck auf den RU. Dennoch werden in den Debatten über dessen (Zukunfts-)Gestaltung die zu erwartenden massiven Wandlungsprozesse nur rudimentär in Betracht gezogen. Das mag daran liegen, dass diesbezügliche

empirische Kenntnisse von außerhalb der am RU beteiligten Disziplinen geliefert werden, die ihrerseits den RU selbst kaum zum Gegenstand haben (siehe Abschn. 2) und von den beteiligten Disziplinen wiederum in ihrer Außensicht und ihren (problematisierenden) Befunden kaum wahrgenommen werden (siehe jedoch z.B. Pickel 2022). Dies scheint paradox, deuten die Entwicklungen des Hamburger Falls wie auch bundesweit doch vor allem daraufhin, wie stark das Interesse sowohl von Seiten der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften als auch von politischer Seite ist, am bestehenden Modell des bekenntnisgebundenen RU festzuhalten und Strategien zu dessen Fortschreibung in einer zunehmend pluralen Gesellschaft zu entwickeln. Diese orientieren sich jedoch weniger an den mittel- und längerfristig zu erwartenden empirischen Realitäten als stärker am Status quo und der Einflussicherung.

5.2 RU zwischen Pfadabhängigkeit und Wandel

Zweitens lässt der Hamburger RU exemplarisch erkennen, wie auf den säkular-religiösen Wandel und die veränderten numerischen (nicht-)religiösen Mehrheiten-Minderheitenverhältnisse auch allgemein reagiert wird: mit einer Öffnung des bekenntnisgebundenen RU, wobei sich diese in doppelter Pfadabhängigkeit gegenüber der historisch geprägten regionalen Entwicklung einerseits und dem nationalen verfassungsrechtlichen Rahmen andererseits vollzieht.

Während die Öffnung in Hamburg durch religionsplurale Kooperationen und Ausdifferenzierungen innerhalb eines Faches verläuft, geschieht dies in anderen Bundesländern durch die Einführung weiterer paralleler Religionsunterrichte sowie verstärkte konfessionelle Kooperationen im christlichen RU (siehe Abschn. 3.2). Damit beschreibt der Hamburger Fall gleichzeitig eine allgemeine Tendenz insofern, als auch bundesweit »in den letzten Jahren etliche Versuche unternommen (wurden), den Religionsunterricht konfessionell-kooperativ, interreligiös, dialogisch und kontextuell zu modellieren, um das Grundanliegen des Konfessionellen zu wahren, aber auch den veränderten gesellschaftlich-kulturellen und religiös-sozialisatorischen Bedingungen zu entsprechen« (Fermor et al. 2022: 11f.).

Dabei ist der Hamburger »Rufa in trägerpluraler Verantwortung« zwar ein Unikum, allerdings wird damit auch in Hamburg kein grundsätzlich neuer Weg beschritten, da es einen nach Konfessionen und Religionen getrennten RU in der Fläche historisch nie gab. Vielmehr wurde mit der Ausdifferenzie-

rung innerhalb eines Faches »die jahrhundertealte hamburgische Struktur fortgeschrieben« (Bauer 2019: 19), dass es bis heute nur ein Fach Religion an staatlichen Schulen gibt. Gleich, ob man diese Entwicklungen machtheoretisch im »Kontext komplexer Hegemoniekämpfe« (Maltese 2023: 231) oder governanceanalytisch als Handlungskoordination von Akteuren mit geteilten Interessen betrachtet, sind sie in historischer Perspektive eine Reform des Bestehenden, die als solche vor allem eine systemstabilisierende Funktion hat.

Das Interesse daran seitens der Kirchen und Religionsgemeinschaften erklärt sich auch angesichts des weitgehenden Abbruchs religiöser Sozialisation (Pollack et al. 2015; Pickel 2014), wodurch die Bedeutung des RU an öffentlichen Schulen deutlich gewachsen ist. So wird erwartet, »dass er wenigstens teilweise kompensiert, was andere Handlungsfelder (Familie, Gemeinde) nicht mehr leisten«, und gilt insofern als »von unschätzbbarer Bedeutung und zweifelsohne ein Instrument der Rekrutierung und Selektion« (Ziebertz 2018). Dabei hat die noch junge Einführung des islamischen RU (IRU) verbunden mit der universitären Etablierung der islamischen Theologie diese Pfadabhängigkeit nochmals verfestigt. So gilt der IRU aus theologischer Sicht als »eine gigantische Bestätigung des bisherigen Modells« (von Scheliha 2019: 375) und zählt aus politischer Sicht »zu den zentralen islapolitischen Projekten der letzten Jahre« (SVR 2016: 43). Während die Fortentwicklung des bekenntnisgebundenen RU somit in beidseitigem Interesse liegt und sich die Legitimationsproblematik mit der Einführung des IRU verzögern mag, könnten hingegen vor allem externe Prozesse den Druck absehbar verschärfen (siehe auch Koenig 2017; Reuter 2017), worauf auch der Hamburger Fall in seinen *Wirkungen* hindeutet.

5.3 RU zwischen religiöser Identitätsentwicklung und gesellschaftlicher Verantwortung

Denn *drittens* verweist der Hamburger Fall auf das grundlegende Problem, dass die Fortschreibung des RU innerhalb des religionsverfassungsrechtlichen Rahmens gegenüber den Pluralisierungsprozessen einhergeht mit Exklusionen bzw. der Forderung nach Teilhabe (noch) nicht beteiligter Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie gegenüber Säkularisierungsprozessen mit der Forderung nach bekenntnisungebundenen religionsbezogenen Bildungsangeboten (siehe Abschn. 4.3). Beides korrespondiert zudem mit einem steigenden Akzeptanzproblem in der bundesweiten Bevölkerung.

Der Hamburger Fall zeigt exemplarisch, dass das Feld der Akteure komplexer und die Anzahl derjenigen, die auf Beteiligung am RU zielen, tendenziell größer wird. Auch wenn die allermeisten der etwa 110 Religionsgemeinschaften in Hamburg (oder analog der etwa 240 in Nordrhein-Westfalen, der 250 in Berlin etc.) nicht am RU beteiligt werden wollen, macht alleine die Quantität deutlich, dass der bekenntnisgebundene RU in seiner religionsverfassungsrechtlichen Grundstruktur nicht auf Pluralität ausgerichtet ist, sondern im Gegenteil auf (Selbst-)Selektivität bzw. Anpassung bezüglich der institutionellen Teilhabe sowie auf eindeutige Bekenntnishaftigkeit in seiner Funktion der religiösen Identitätsbildung.⁹ Dass innerhalb dieses Rahmens eine selektive Pluralität durchaus möglich ist, zeigen die aktuellen Entwicklungen in Richtung einer *religiösen Parallelisierung* des RU durch seine Ausdifferenzierung in mehrere Fächer oder wie in Hamburg innerhalb eines Faches. Auch ist der RU nicht allein auf religiöse Identitätsbildung ausgerichtet, sondern ebenso auf Wissensvermittlung und Toleranzförderung gegenüber anderen Religionen und findet in der Praxis faktisch häufig als ein religionskundlicher Unterricht statt. Dies gilt auch für den Hamburger RU, der »extrem komplexe Anforderungen« auf programmatrischer Ebene stellt, in der Schulpraxis damit jedoch »(unerwünschte) komplexitäts-reduzierende Praktiken« produzieren kann (Roose 2020: 104). Mit den rechtlichen Vorgaben der Verfasstheit von Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften nach dem kirchlichem Ordnungsmodell sowie der primären Aufgabe der Identitätsbildung bleiben der Pluralität jedoch enge Grenzen gesetzt. Andererseits verweist der Hamburger Fall mit der Forderung von säkularer Seite auf die Einführung eines Alternativfaches in der Grundschule auf den Anspruch einer *säkularen Parallelisierung* durch nicht religiös normierte Angebote religions- und wertebezogener Bildung und die (professionspolitische) Debatte um deren Status (siehe hierzu Wöstemeyer 2023).

Hinzu kommt mit Blick auf die Bevölkerung ein wachsendes Akzeptanzproblem des RU allgemein wie insbesondere des bekenntnisgebundenen RU

9 So wird im maßgeblichen Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1987 festgehalten: Der RU »ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- und Bibelgeschichte. Sein Gegenstand ist vielmehr der Bekenntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheit zu vermitteln, ist seine Aufgabe« (BVerfG, Beschl. v. 25.02.1987, Az. 1 BvR 47/84).

an staatlichen Schulen. So lag laut ALLBUS der Anteil der Bevölkerung, der sich dafür aussprach, dass es überhaupt keinen RU an staatlichen Schulen geben sollte, seit 1996 relativ konstant bei etwa einem Drittel, ist jedoch zuletzt von 2012 auf 2016 um mehr als 8 Prozentpunkte auf rund 41 Prozent gestiegen (Baumann/Schulz 2018: 440). Auch die Daten der aktuellen VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der EKD (2023) zeigen ein deutliches Akzeptanzproblem gegenüber einem bekenntnisgebundenen RU: 56 Prozent der Bevölkerung sprechen sich dagegen aus, dass »die Kirchen Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen mitverantworten sollten«, wobei der Anteil unter den Konfessionsungebundenen erwartungsgemäß höher ausfällt (72 Prozent), aber auch unter den evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern mit jeweils 41 Prozent beachtlich ist, und in der Generationenfolge von den 70-Jährigen und Älteren hin zu den 14–29-Jährigen von 40 Prozent auf 70 Prozent deutlich anwächst. Stattdessen stimmen 85 Prozent der Aussage zu: »Das Schulfach Religion sollte neutral über alle Religionen informieren, ohne sich einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Richtung verpflichtet zu fühlen«; und 83 Prozent votieren für die Aussage: »Im Schulfach Religion sollten Schulkinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden«. Der Religionsunterricht gemäß Art. 7 Abs. 3 GG und wie er in weiten Teilen Deutschlands umgesetzt wird – bekenntnisgebunden und mit getrennter Schülerschaft – findet damit in der Bevölkerung kaum Zuspruch. Dies ist wiederum nicht gleichbedeutend mit einer grundsätzlichen Ablehnung des RU, denn 57 Prozent sprechen sich gleichzeitig gegen die Forderung aus, das Schulfach Religion abzuschaffen.

Doch auch wenn das Votum gegen einen bekenntnisgebundenen RU klar ist, scheint die öffentliche Meinung in der Debatte um den RU kaum eine Rolle zu spielen. Abgesehen davon, dass die VI. KMU erstmals überhaupt umfangreicher Daten hierzu erhoben hat, was auf schwindende Selbstverständlichkeiten und ein gestiegenes Interesse am RU hindeutet, muss es aus Sicht der Kirchen darum gehen, den bekenntnisgebundenen RU aufrechtzuerhalten. Kirchenpolitisch gesprochen: Gerade weil sich religiöse Bindung auch über Prozesse religiöser Bildung aufbaut, lässt sich aus dem Votum nur schließen, »die kirchliche Mitverantwortung (...) besser zu plausibilisieren und den bereits eingeschlagenen Weg der konfessionellen Kooperation, des interreligiösen Lernens und des gemeinsamen Lernens mit Konfessionslosen stärker zu profilieren« (EKD 2023: 57). Je nachdem wie gut dies gelingt, kann dies zu einer Minderung des Legitimationsdrucks führen.

Dass das Votum gegen einen bekenntnisgebundenen RU auch auf politischer Seite kaum Resonanz findet, spiegelt die vergleichsweise geringe Bedeutung des RU in der Bevölkerung sowohl als Schulfach wie etwa auch als islampolitischer Trigger (etwa im Gegensatz zum Kopftuch oder Minarett), weshalb die – größtenteils konträre – öffentliche Meinung dem weitgehenden politischen Konsens zum (Ausbau des) bekenntnisgebundenen RU bisher kaum entgegensteht. Dagegen sind die Positionierungen der parteipolitischen Jugendorganisationen deutlich kritischer und könnten perspektivisch zu lauterer religionspolitischer Diskursen führen und den bekenntnisgebundenen RU wie auch das deutsche Kooperationsmodell insgesamt stärker auf den Prüfstand stellen (von Scheliha/Jacob 2022). Religionspolitisch gesprochen: Gerade weil mit fortschreitender Säkularisierung und Pluralisierung Religion nicht verschwindet, sondern in ihrer öffentlichen Bedeutung und Verhandelbarkeit komplexer wird, und religiöse Einstellungen und Wahrnehmungen gegenüber anderen Religionen und ihren Angehörigen positiv beeinflussen kann (Müke et al. 2023; Moritz et al. 2017), muss es dem Staat darum gehen, religions- und wertebezogene Bildungsangebote auch jenseits von Religions- und Konfessionszugehörigkeiten bereitzustellen.

Letzteres gilt umso mehr, je stärker der RU politisch dahingehend adressiert wird, auch eine gesellschaftliche Verantwortungsfunktion zu übernehmen. So war die Einführung des islamischen RU mit der expliziten gesellschaftspolitischen Erwartungshaltung verknüpft, als wichtiges Instrument zur Integration der muslimischen Bevölkerung und Prävention gegenüber islamistischer Radikalisierung den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken. Mit Blick auf jüdische und antisemitismuskritische Bildung wird religionsübergreifend für alle Fächer des (nichtjüdischen) Religionsunterrichts die Funktion der Vermittlung von Kenntnissen über das Judentum und jüdische Gegenwart und damit der Prävention gegen Antisemitismus herausgestellt (Körper/Körs 2024). Was diese verstärkten gesellschaftspolitischen Erwartungen für die weitere Transformation des RU bedeuten und ob und wie sich diese erfüllen lassen, sind Desiderata, die einmal mehr die Notwendigkeit einer Forschungsperspektive auf den RU bzw. religiöse und wertebezogene Bildung als Religious Educational Governance in einer pluralen Gesellschaft deutlich machen.

6 Fazit

Der Beitrag befasste sich in soziologischer Perspektive mit dem RU in Deutschland und zeigte ausgehend von dessen Ausdifferenzierung vor dem Hintergrund rechtlicher, demografischer und räumlicher Bedingungen am Fallbeispiel des Hamburger RU, wie sich dieser im Zuge veränderter *demografischer* (nicht-)religiöser Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (MMK) entwickelt hat und durch Aushandlungsprozesse zwischen Religionsgemeinschaften und Staat zu erweiterten Verantwortungsstrukturen wie auch zu weiteren Ansprüchen auf Teilhabe am RU geführt und damit selbst zu veränderten *institutionellen* MMK der am RU (nicht) Beteiligten beigetragen hat.

Argumentiert wurde, dass der Hamburger RU wesentlicher Teil der *lokalen* Governance religiöser Diversität ist und gleichzeitig – thesenartig – auf drei Tendenzen einer *überregionalen* Entwicklung des RU hinweist: *Erstens* vollzieht sich der institutionelle Wandel des RU zwar korrespondierend zu demografischen Entwicklungen, bleibt jedoch weit hinter der empirischen säkular-religiösen Pluralität zurück. *Zweitens* ist dies mitbegründet durch eine doppelte Pfadabhängigkeit des RU gegenüber den jeweils regionalen Entwicklungen und Machtstrukturen sowie dem nationalen religionsverfassungsrechtlichen Rahmen und den dahinterliegenden Interessen von Religionsgemeinschaften und Staat. *Drittens* resultieren daraus einerseits (eher systemstabilisierende) konfessionelle und religiöse Kooperationen zwischen den beteiligten Religionsgemeinschaften sowie Forderungen einer weiteren Öffnung gegenüber (noch) nicht beteiligten Religionsgemeinschaften; andererseits erfährt der konfessionelle RU (eher systemdestabilisierende) Impulse durch Forderungen nicht-religiöser Akteursgruppen nach Formen (nicht religiös normierter) religions- und wertebezogener Bildung sowie durch eine schwindende Akzeptanz in der Bevölkerung.

Der Beitrag liefert damit einige empirische Indizien zu der offenen Frage, wie sich der RU in Deutschland im Zuge welcher *gesellschaftlicher Prozesse*, nach welchen *Mechanismen* und mit welchen *Wirkungen* entwickelt. Damit begründet der Beitrag den RU als wichtiges institutionelles Feld der Governance religiöser Diversität und zugleich Desiderat weiterer empirisch-vergleichender Forschungen aus einer Multi-Level-Perspektive.

Literaturverzeichnis

- Alberts, W./Junginger, H./Neef, K./Wöstemeyer, Chr. (Hg.) (2023): Handbuch Religionskunde in Deutschland, Berlin.
- Amtlicher Anzeiger (2013): Nr. 51, Freie und Hansestadt Hamburg.
- Bauer, J./Wolff, J. (2023): »Islamisch mitverantworteter Religionsunterricht in Hamburg: Projekt, Evaluation, Konzept, Realisierung«, in: Körs (Hg.), Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Ein Kaleidoskop empirischer Forschung, Wiesbaden, S. 75–103.
- Bauer, J. (2019): Religionsunterricht für alle. Eine multitheologische Fachdidaktik, Stuttgart.
- Baumann, H./Schulz, S. (2018): Allbus – Kumulation 1980–2016. Variable Report: Studien-Nr. 4586. Variable Reports 2018|7. Köln: GESIS. doi: <https://doi.org/10.4232/1.13029>
- Carol, S./Helbling, M./Michalowski, I. (2015): »A Struggle over Religious Rights? How Muslim Immigrants and Christian Natives View the Accommodation of Religion in Six European Countries«, in: Social Forces 94 (2), S. 647–671.
- Chowaniec, E. (2009): »Ein Staatskirchenvertrag für Hamburg«, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 54, S. 445–464.
- Domsgen, M./Witten, U. (2022): »Religionsunterricht im Wandel. Ein Überblick über Entwicklungen in Deutschland«, in: Domsgen/Witten (Hg.), Religionsunterricht im Plausibilisierungsstress. Interdisziplinäre Perspektiven auf aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen, Bielefeld, S. 17–69.
- Drucksache 22/8923 vom 02.08.22: Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg. Schriftliche Kleine Anfrage der Abgeordneten Dr. Anke Frieling (CDU) vom 27.07.22 und Antwort des Senats.
- El-Menouar, Y. (2022): Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft. Ergebnisse des Religionsmonitors 2023 – eine Vorschau, Gütersloh.
- Erzbistum Hamburg (2021): Konfessionelle Kooperation im RUfa 2.0. Dokumentation des Symposiums zum Modellversuch »Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht für alle«, Hamburg.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig.

- Feige, A./Tzscheetzsch, W. (2005): Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von evangelischen und katholischen Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg, Ostfildern.
- Fermor, G./Knauth, Th./Möller, R./Obermann, A. (2022): »Motive für eine pluralistische Religionspädagogik«, in: Dies. (Hg.), Dialog und Transformation: Pluralistische Religionspädagogik im Diskurs, Münster, S. 11–20.
- Frerk, C. (2019): Hamburg: Religionsgemeinschaften 1867–2017. Fowid-Meldung in der Fassung vom 12.06.2019. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/hamburg-religionsgemeinschaften-1867-2017>
- Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg (GIR) (2008): »Empfehlungen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Hamburg«, in: Doedens/Weisse (Hg.), Religionsunterricht für alle: Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik, Hamburg, S. 35–41.
- Gutmann, D./Peters, F. (2021): #projektion2060. Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn.
- Hanisch, H./Pollack, D. (1997): Religion – ein neues Schulfach: eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern, Stuttgart.
- Härle, W. (2019): Religionsunterricht unter pluralistischen Bedingungen. Eine kritische Sichtung des Hamburger Modells, Leipzig.
- Hero, M./Krech, V. (2011): »Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen«, in: Pickel/Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden, S. 27–41.
- Jahn, S. J. (2017): Götter hinter Gittern. Die Religionsfreiheit im Strafvollzug der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main.
- Jakobi, A. (2023): »Statement 3. Ökumenischer Fernsehgottesdienst am Tag der Deutschen Einheit 2023«, in: DAS ERSTE aus der Hauptkirche St. Michaelis, Hamburg. Zugriff unter: <file:///C:/Users/akoer/Downloads/ablauf120.pdf>
- Koenig, M. (2017): »Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen«, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 62 (4), S. 389–394.
- Körber, K./Gotzmann, A. (2021): Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, Göttingen.

- Körber, K./Körs, A. (2024): »Editorial zur Special Section ›Jüdische und antisemitismuskritische Bildung in Deutschland in (nicht)jüdischer Perspektive‹«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 8 (2), S. 497–508.
- Körs, A./Nagel, A.-K. (2018): »Local ›formulas of peace‹: Religious diversity and state-interfaith governance in Germany«, in: Social Compass 65 (3), S. 346–362.
- Körs, A. (2023): Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Ein Kaleidoskop empirischer Forschung, Wiesbaden.
- Körs, A./Haddad, L./Wagner, C./Akbaba, Y. (2023): »Islamischer Religionsunterricht (IRU) in Deutschland im Spannungsfeld von Religion, Bildung, Politik und Gesellschaft«, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 7, S. 367–393.
- Kreß, H. (2022): Religionsunterricht oder Ethikunterricht? Entstehung des Religionsunterrichts – Rechtsentwicklung und heutige Rechtslage – politischer Entscheidungsbedarf, Baden-Baden.
- Lein, G. (2020): »Scheinliberal. Der Grundsatz ›in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften‹ offenbart einen unauflösbaren Widerspruch«, in: hIz – Zeitschrift der GEW Hamburg 12, S. 38–40.
- Link, Chr. (2001): Rechtsgutachten über die Vereinbarkeit des Hamburger Modells eines »Religionsunterrichts für alle in evangelischer Verantwortung« mit Artikel 7 Abs. 3 GG.
- Maltese, G. (2023): »6 Hamburg«, in: Alberts/Junginger/Neef/Wöstemeyer (Hg.), Handbuch Religionskunde in Deutschland, Berlin/Boston, S. 229–254.
- Michalowski, I. (2015): »What Is at Stake When Muslims Join the Ranks? An International Comparison«, in: Religion, State & Society 43 (1), S. 41–58.
- Moritz, St. et al. (2017): »Muslims Love Jesus, Too? Corrective Information Alters Prejudices Against Islam«, in: Pastoral Psychology 66, S. 65–77.
- Mückl, St. (2019): »Religionsunterricht bikonfessionell, ökumenisch, multireligiös«, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 64 (3), S. 225–256.
- Müke, M./Tranow, U./Schnabel, A./El-Menouar, Y. (2023): Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss, Gütersloh.
- Müller, O./Porada, Ch. (2022): »Towards a Society of Stable Nones: Lifelong Non-Denominationalism as the Prevailing Pattern in East Germany«, in: Religions 13 (11), 1024. <https://doi.org/10.3390/rel13111024>
- Nordelbische Kirche (2008): »Stellungnahme der Nordelbischen Kirche (NEK) zur Zukunft des Religionsunterrichts in Hamburg«, in: Weiße (Hg.), Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg, Münster, S. 237–239.

- Pickel, G. (2014): »8. Jugendliche und junge Erwachsene. Stabil im Bindungsverlust zur Kirche«, in: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, S. 60–72.
- Pickel, G. (2022). Religionsunterricht zwischen Säkularisierung und religiöser Pluralisierung. Ein religionssoziologischer Kommentar, in: Domsen/Witten (Hg.), Religionsunterricht im Plausibilisierungsstress. Interdisziplinäre Perspektiven auf aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen, Bielefeld, S. 147–159.
- Pollack, D./Müller, O. (2013): Religionsmonitor—Verstehen Was Verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh.
- Pollack, D./Rosta, G. (2015): Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M./New York.
- Pollack, D./Müller, O./Rosta, G./Dieler, A. (2016): Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters »Religion und Politik« der Universität Münster, Münster.
- Pollack, D./Pickel, G./Spieß, T. (2015): »Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse«, in: Bedford-Strohm (Hg.), Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh, S. 131–141.
- Reuter A. (2014): Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld, Göttingen.
- Reuter, A. (2017): »Religion in der Schule«, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 62 (4), S. 415–418.
- Roloff, C./Knauth, Th. (Hg.) (2023): Buddhistischer Religionsunterricht. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Münster.
- Roose, H. (2020): »Wie schulische Praxis religionspädagogische Programmatik unterläuft. Ein komplexitätssensibler Blick auf (Organisationsmodelle von) Religionsunterricht«, in: Theo-Web 19 (2), S. 93–111.
- Rothgangel, M./Schröder, B. (Hg.) (2020): Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland, Leipzig.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2021): Normalfall Diversität? Wie das Einwanderungsland Deutschland mit Vielfalt umgeht. Jahresgutachten 2021, Berlin.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2016): Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Ein-

- wanderungsland (Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer), Berlin.
- Säkulares Forum Hamburg e.V. (2020): Hamburger Religionsunterricht in der Krise. Probleme des Hamburger Religionsunterrichts für konfessionsfreie Kinder in den Klassen 1 bis 6, Hamburg.
- Schieder, R. (2013): »Religious education in Germany: civilizing religion in public schools«, in: Jödicke (Hg.), Religious education politics, the state, and society, Würzburg, S. 85–101.
- Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (2024): Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2023/24. Teilnehmende Schülerinnen und Schüler allgemeinbildender Schulen in öffentlicher Trägerschaft nach Schularten (aufgegliedert nach Religionsunterricht, Ethik und weiteren Ersatzunterrichten) für den Primar- und Sekundarbereich I. Zugriff unter: https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/Statistik/Dokumentationen/AW_Religionsunterricht_II_2023_24.pdf.
- SPD/Bündnis 90/Die Grünen (2020): Zuversichtlich, solidarisch, nachhaltig – Hamburgs Zukunft kraftvoll gestalten. Koalitionsvertrag über die Zusammenarbeit in der 22. Legislaturperiode der Hamburgischen Bürgerschaft zwischen der SPD, Landesorganisation Hamburg und Bündnis 90/Die Grünen, Landesverband Hamburg, Hamburg.
- Tietze, N. (2007): »Local authorities and inter-faith dialogue in Germany«, in: Council of Europe (Hg.), Gods in the City: Intercultural and Inter-religious Dialogue at Local Level, Strasbourg, S. 127–146.
- Triantaphyllidu, A./Magazzini, T. (Hg.) (2021): Routledge Handbook on the Governance of Religious Diversity, London.
- Unser, A. (2020): »Empirische Professionalität: Eine zentrale Zukunftsaufgabe der Religionspädagogik«, in: Religionspädagogische Beiträge 83, S. 88–97.
- von Scheliha, A./Jacob, C. (2022): »Fortschritt in der Religionspolitik? Beobachtungen aus Anlass des Regierungswechsels«, in: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung, Materialdienst der EZW 85 (1), S. 3–17.
- von Scheliha, A. (2019): »Religionsunterricht 4.0. Theologische Überlegungen zu kooperativen Modellen im Rahmen des geltenden Religionsrechts«, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 64 (4), S. 374–393.
- Wißmann, H. (2019): Religionsunterricht für alle? Zum Beitrag des religionsverfassungsrechts für die pluralistische Gesellschaft, Tübingen.
- Wöstemeyer, Chr. (2023): »2 Systematischer Überblick: Religions- und ethikbezogener Unterricht in Deutschland«, in: Alberts/Junginger/Neef/

- Wöstemeyer (Hg.), Handbuch Religionskunde in Deutschland Berlin, Boston, S. 21–60.
- Ziebertz, H.-G. (2018): »Religion und Erziehung«, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden, S. 809–831.

»Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen« – Minderheitskonstruktionen progressiver und konservativer Christ:innen auf Reddit¹

Lina Rodenhausen

1 Christliche Polarisierung und Identitätskonstruktion auf Social Media

Die Gemeinschaft der Christ:innen war seit den frühen Tagen ihrer Entstehung stets von Diversität und sich feindlich gesinnten Gruppen geprägt, was zu Spaltungen in eine Vielzahl von Denominationen geführt hat. Im 20. Jahrhundert hat sich jedoch eine neue Art von Spaltung entwickelt, die als Polarisierung progressiver und konservativer Fraktionen beschrieben wird, eine Spaltung, die innerhalb historischer Kirchen beziehungsweise über konfessionelle Grenzen hinweg besteht. Diese Diagnose, die die katholische feministische Theologin Rosemary Radford Ruether (2002) vor mehr als 20 Jahren gestellt hat, ist immer noch oder vielleicht mehr denn je relevant. Die Verbreitung von Social Media hat eine solche Entwicklung hervorgehoben oder vielleicht sogar entscheidend verstärkt. Ohnehin ist es für das Verständnis von Transformationsprozessen von Religion in der Moderne unentbehrlich, auch religiöse Online-Kommunikation miteinzubeziehen (Neumaier 2016: 443f.; Siuda 2021: 2f.).

Für diese Studie fiel die Wahl auf die Plattform Reddit, konkret auf die beiden Subreddits *r/OpenChristian*² und *r/TrueChristian* als Untersuchungsgegenstand. Subreddits sind so genannte Communities, deren Diskussionen

1 Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – SFB 1475 – Projektnummer 441126958.

2 Subreddit-Namen werden mit dem Präfix »r/« ausgezeichnet.

einem bestimmten Interessensgebiet gewidmet sind, und die auch als einzelne Foren verstanden werden können. Aufgrund ihrer Community-Beschreibungen, Regeln und einiger Posts konnte vorerst zu dem Schluss gekommen werden, dass es sich bei den beiden Subreddits um jeweils progressive und konservative Gruppen von Christ:innen handelt, wie im folgenden Kapitel noch ausgeführt werden wird. Die ausgewählten Communities bilden also die Polarisierung im zeitgenössischen Christentum ab. Bei progressivem und konservativem Christentum handelt es sich nicht um organisierte Institutionen, sodass diese Subreddits einer der wenigen Orte sind, an denen sich gleichgesinnte Personen austauschen und vernetzen können. Hier können sie überhaupt erst Zugehörigkeit identifizieren und eine gemeinsame, kohärente Identität konstruieren. Social Media ist ein wichtiger Ort für die Konstruktion (religiöser) Identitäten und die diskursive Hervorbringung dieser durch Sprache kann dort untersucht werden (Tsuria 2021: 159f.).

Die Untersuchung zeigt für die beiden Communities, dass Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen Teil ihrer Identitätskonstruktionen sind. Der Artikel beschreibt die Analyse der diskursiven Hervorbringung von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in der Online-Kommunikation von progressiven und konservativen Christ:innen. Dabei wird deutlich, dass die Verortung der eigenen Gruppe in diesen Konstellationen zur Schärfung einer eigenen gemeinsamen Identität gegen ein abgegrenztes Außen beiträgt. Dieser Fall zeigt deutlich, dass Mehrheit und Minderheit nicht ausschließlich als numerisch zu erfassende, gesetzte Größen betrachtet werden dürfen, und rückt in den Fokus, wie sich religiöse Minderheiten und Mehrheiten wechselseitig diskursiv konstituieren.

2 Daten und Analysemethoden

Die Plattform Reddit ist aus verschiedenen Gründen eine fruchtbare Quelle für (religions-)wissenschaftliche Forschung. Verglichen mit anderen Plattformen wie YouTube und Facebook liegt Reddit bei den Nutzendenzahlen zwar weit zurück, ist aber dennoch relevant in der Social-Media-Landschaft.³

3 Fast die Hälfte der Desktop-User:innen auf Reddit befinden sich in den USA, gefolgt von weiteren englischsprachigen Ländern (Similarweb, o.J.). Bei den meisten Foren auf Reddit handelt es sich um englischsprachige Communities, auch bei den hier ausgewählten Subreddits. Für den deutschsprachigen Raum gibt es keine relevanten christ-

Reddit sticht durch einige besondere Charakteristika hervor, die der Plattform einen Marktvorteil verschaffen (Lin 2022). Die Webseite Reddit versammelt mehrere Millionen Foren, so genannte Subreddits, die beliebige Nischenthemen abdecken können. Die Moderator:innen der einzelnen Subreddits sind bis auf wenige allgemeine Reddit-Nutzungsregeln frei in der Gestaltung ihres Forums. Sie können also festlegen, an welche Communities es sich richten soll und welche Posts erlaubt sind. Die Posts haben dabei sonst keine weiteren Einschränkungen, wie etwa Zeichenbegrenzungen, und können neben Text auch Bilder, Videos und Links enthalten. Die User:innen gestalten das Forum durch ihre Posts, so genannte Submissions, Kommentare und Votes gemeinsam. Letztere sind ein besonderes Feature von Reddit, welches beeinflusst, welche Submissions und Kommentare den User:innen zuerst präsentiert werden. Alle Posts, also Submissions und Kommentare, besitzen einen Score, der durch Up- und Downvotes bestimmt wird. Eine weitere wichtige Eigenschaft ist die Anonymität bzw. Pseudonymität der Plattform. User:innen posten unter frei wählbaren Usernames und Profile werden üblicherweise ohne Verbindung zu Persönlichkeitsmerkmalen wie echtem Namen oder Fotos gestaltet. Die Kombination aus Nischen-Communities, freier Gestaltung dieser durch alle User:innen und Pseudonymität kann zu intimen, ernsthaften und ausführlichen Gesprächen führen.

Von den ausgewählten Subreddits r/OpenChristian und r/TrueChristian wurden alle Posts gescaapt, also computergestützt extrahiert und gespeichert.⁴ Die Korpora umfassen für r/OpenChristian 15.888 Threads und 158.172 Posts und 55.986 Threads und 1.084.214 Posts für r/TrueChristian. Eine Submission und ihre zugehörigen Kommentare bilden zusammen einen Thread. Post meint jeden produzierten Beitrag, das heißt sowohl Submissions als auch Kommentare.

Diese Menge an Daten erlaubt sowohl qualitative und *close reading* Methoden als auch quantitative Methoden und *distant reading*. Für die Erkenntnisinteressen der Geistes- und Sozialwissenschaften können und sollten eine computergestützte Analyse, die mit textstatistischen Verfahren datenstrukturie-

lichen Subreddits. Dass die Mehrheit der User:innen aus den USA stammt, bestätigt sich auch bei näherer Betrachtung der ausgewählten Subreddits. Es lässt sich dennoch nicht behaupten, dass es sich um US-amerikanische Communities handelt, da auch immer wieder User:innen zu erkennen geben, dass sie in einem anderen Land leben.

4 Das Scraping erfolgte mithilfe des Python Wrappers PSAW über die Pushshift.io API (Marx 2018).

rende und inhaltsanalytische Leistungen erbringt, und interpretierendes und kontrollierendes Lesen in einem permanenten Austausch und gegenseitiger Ergänzung gemeinsam zur Anwendung kommen (Stulpe und Lemke 2016: 55).

Von beiden Subreddits wurden jeweils die zehn längsten Threads nach Anzahl von Posts sowie die Posts mit den zehn höchsten und niedrigsten Scores ausgewählt, um genau gelesen zu werden. Damit wurden Posts zu Themen analysiert, die langen Austausch, starke Zustimmung oder starke Ablehnung hervorgerufen haben, sodass bereits ein guter Eindruck von den Communities und typischen vorherrschenden Meinungen entstehen konnte.⁵

Die ausgewählten Threads und Posts wurden zunächst mit der Absicht gelesen, ein allgemeines Verständnis der Subreddits und ihrer User:innen zu gewinnen. Die hohe Relevanz von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen für die Communities wird dabei sofort deutlich. Der Post mit dem höchsten Score aus r/OpenChristian beschreibt eine Situation von Minderheit und Marginalisierung, sodass der Thread aus dieser Submission und seiner Kommentare für eine weitere Analyse herangezogen wurde. Weitere thematisch passende Threads und Posts wurden zur qualitativen Analyse herangezogen. Insgesamt wurden Posts von drei Threads aus r/OpenChristian und zwei Threads plus einzelne Posts aus r/TrueChristian untersucht, mit dem Ziel, die diskursive Hervorbringung der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation durch die jeweilige christliche Gruppe nachzuvollziehen.

Neben diesem interpretativen Lesen einer kleinen Menge an Daten wurde aus dem Bereich des *distant reading* Topic Modeling eingesetzt. Topic Modeling-Algorithmen sind statistische Methoden, die latente Strukturen, die sich durch ein Korpus aus einer großen Anzahl von Dokumenten ziehen, entdecken können. Der Nutzen liegt in der Annahme, dass diese erschlossenen Strukturen thematische Strukturen der Dokumente widerspiegeln. Das Modell er-

5 Threads sammeln oft dann besonders viele Kommentare an, wenn sich User:innen beteiligen, die nicht die typische Einstellung der Community teilen, sodass Debatten entstehen. Auch wenn sich in solchen Threads viele Beiträge von Personen befinden, die nicht der Community angehören, sind sie sehr aufschlussreich, da die User:innen durch die Verteidigung der eigenen Position viel über diese aussagen. Auch die Scores können von Personen außerhalb der Gruppen beeinflusst werden. Beim so genannten »Brigading« kommt es zu koordinierten Bemühungen eines antagonistischen Subreddits, Beiträge downzuvoten, damit diese in den empfohlenen Posts an Relevanz verlieren. Dies ist durch die Reddit-Regeln theoretisch verboten, wird aber praktiziert und sollte für die Analyse berücksichtigt werden. Es hat sich dennoch gezeigt, dass Scores tendenziell gute Hinweise auf typische Meinungen einer Community geben können.

rechnet Listen aus Wörtern, so genannte Topics, die inhaltlich interpretierbar sind (Blei 2012).⁶ Um diese Interpretation leisten zu können, ist eine gewisse Expertise zu den Korpora notwendig, die wie zuvor beschrieben erworben werden konnte.

3 Progressive und konservative Christ:innen

Die Subreddits wurden aufgrund ihrer gegensätzlichen Einstellung bezogen auf ein konservativ-progressiv-Spektrum ausgewählt, leiten jedoch auch gleichzeitig die Definition dieser Gruppen. Die Schärfung und Eingrenzung der Phänomene und Begriffe progressiver und konservativer Christ:innen erfolgt erst in der Analyse der Communities.

Den Subreddit r/OpenChristian zum Verständnis progressiven Christentums auszuwählen, ist naheliegend, da sein Titel (nicht identisch mit dem Na-

6 Für diese Studie wurde das verbreitete *Latent Dirichlet Allocation* (LDA) Model (Blei/Ng/Jordan 2003) mithilfe des MALLET Toolkits (McCallum 2002) angewendet. Ein Topic Model ist zunächst nur das Ergebnis von Wahrscheinlichkeitsrechnungen, um verborgene Strukturen in den Daten sichtbar zu machen. Das Model nimmt an, dass jedes Dokument eine Kombination mehrerer Topics ist, die jeweils zu verschiedenen Anteilen vorkommen. Ein Topic wiederum ist eine Liste von Wörtern aus dem Korpus, wobei Wörter höher gewichtet sind, je spezifischer sie für dieses Topic sind. Um zu erschließen, welches Thema mit einem Topic behandelt wird, wurden jeweils eine Liste der 20 Top Keywords, also die spezifischsten Wörter für dieses Topic, und die zehn Top Dokumente, also die Posts, in denen dieses Topic zum größten Anteil vertreten ist, herangezogen. Dem Topic Modeling-Algorithmus muss vorgegeben werden, nach wie vielen Topics gesucht werden soll. Je nach Anzahl der Topics werden thematische Strukturen unterschiedlicher Abstraktionsniveaus erschlossen. Es handelt sich also jeweils um den Versuch, im Text der gesamten Posts verschiedene, jeweils kohärente Themen einer bestimmten Anzahl zu identifizieren. Stellt man zum Beispiel nur zehn Topics ein, entsteht ein sehr grober thematischer Überblick. Ein Model mit 100 hingegen präsentiert Topics, die auf einen sehr konkreten Inhalt hin interpretiert werden können. Von verschiedenen errechneten Models hat sich gezeigt, dass diejenigen mit 50 Topics für die Zwecke dieser Untersuchung am meisten beitragen können. Diese Models sind weniger differenziert und nicht alle Topics sind auf sehr konkrete Themen hin gut interpretierbar, doch sie bieten bereits einen hilfreichen Überblick über wiederkehrende Inhalte in den jeweiligen Subreddits und werden im Folgenden mehrfach herangezogen, um die Ergebnisse der kleinen Auswahl von Threads mit Erkenntnissen zum gesamten Korpus zu ergänzen und zu bestätigen.

men eines Subreddits) »Progressive Christianity« lautet. In der Community-Beschreibung wird angegeben:

OpenChristian is a community dedicated to Progressive Christianity. This is a space where progressive Christians can support each other, share resources, and discuss issues related to our spiritual journey. We welcome those of any ethnicity, nationality, gender expression and identity or sexual orientation. OpenChristian is pro-feminist, pro-queer, anti-racist and anti-oppression. (Reddit 2025a)

Progressives Christentum beschreibt eher eine Bewegung als eine Organisation oder Institution, sodass es keine offiziellen Definitionen oder zwingende Merkmale gibt, die diese Identität ausmachen. Es gibt dennoch einige Versuche der Eingrenzung und Abgrenzung, die auch mit Beobachtungen des Subreddits in Einklang sind. Progressives Christentum bildete sich auch unter diesem Namen im 21. Jahrhundert zunehmend als eine bestimmte Bewegung oder Gruppe heraus und wird als solche identifiziert, v.a. im englischsprachigen Raum (aus theologischer Binnenperspektive z.B. Taussig 2006; Thompson 2011; Wolsey 2012). Dass das Phänomen und seine Bezeichnung wie auch die Beschäftigung damit stark US-amerikanisch geprägt sind, passt wiederum zur Reddit-Community, in der die Posts ebenso mehrheitlich von US-Amerikaner:innen bestimmt werden. Personen anderer Herkunft ordnen sich in diesen Diskurs ein und gestalten ihn mit. Rev. Roger Wolsey, der sich selbst als progressiven Christen bezeichnet, definiert diese christliche Ausrichtung folgendermaßen:

Progressive Christianity is a post-liberal approach to the Christian faith that is influenced by postmodernism and: proclaims Jesus of Nazareth as Christ; emphasizes the Way and teachings of Jesus, not merely His person; emphasizes God's immanence not merely God's transcendence; leans toward pantheism rather than supernatural theism; emphasizes salvation here and now instead of primarily in heaven later; emphasizes being saved for robust, abundant/eternal life over being saved from hell; emphasizes the social/communal aspects of salvation instead of merely the personal; stresses social justice, environmental protection, and non-violence as integral to Christian discipleship; takes the Bible seriously but not necessarily literally, embracing a more interpretive, metaphorical understanding; emphasizes orthopraxy instead of orthodoxy (right actions over right beliefs); embraces reason as rigid doctrines and dogmas; does not consider homosexuality to

be sinful; and does not claim that Christianity is the only valid or viable way to connect to God (is non-exclusive) (Wolsey 2012).

Nicht jeder dieser Aspekte ist auf jede:n User:in von r/OpenChristian anzuwenden, so ist zum Beispiel die Frage der Exklusivität des Christentums durchaus umstritten, doch im Großen und Ganzen passt diese Beschreibung sehr gut zu dem, was auch bei der Analyse des Subreddits identifiziert werden kann.

In den Threads, die die meisten Kommentare angesammelt haben, sind Themen von sexueller Orientierung und Geschlechtsidentitäten stark vertreten. Homosexualität als eine Sünde zu bewerten, wird dabei eindeutig abgelehnt. Gender wird als kulturelles Konstrukt verstanden und strenge Genderrollen negativ betrachtet. Gott ein männliches Geschlecht zuzuschreiben wird ebenfalls kritisiert. Generell besteht oft keine personale Gottesvorstellung und auch solche sind zu finden, die in einer orthodoxen Perspektive ausschließen würden, christlich zu sein, zum Beispiel der fehlende Glaube an Trinität oder an die Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Die Existenz einer Hölle wird debattiert und der Glaube an eine solche ist nur selten vertreten. Höher als ein Bekenntnis zum Christentum wird die Relevanz von Taten bewertet, Taten, die als christlich oder Jesus nachfolgend verstanden werden. Ideale der Inklusion, Akzeptanz, und der Unterstützung von Benachteiligten haben den höchsten Stellenwert, auch als christliche Ideale. Andere Religionen werden meist wertgeschätzt. Einige User:innen inkorporieren auch Glaubensvorstellungen und -praktiken nicht-christlicher Religionen oder fühlen sich keiner Religion eindeutig zugehörig. Legale Abtreibung wird tendenziell unterstützt, was auch christlich und biblisch begründet wird. Historisch-kritische Exegese nimmt einen großen Raum in den r/OpenChristian Threads ein. Aus den Topic Model-Ergebnissen geht zum Beispiel hervor, dass im Korpus aus allen Posts mehrere Topics identifiziert werden können, in denen eine solche Interpretation anzutreffen ist, die Bibel stark kontextualisiert und in moderne Ideale übersetzt wird. So kristallisierte sich ein eigenes Topic heraus, das sich um Bibelstellen dreht, die oft herangezogen werden, um homosexuelle Praktiken als Sünde zu charakterisieren. Zu diesen werden Auslegungen und Übersetzungen angeführt, die einer solchen Interpretation widersprechen. Außerdem interessant ist ein Topic, das sich um die zentralen christlichen Gebote aus Sicht dieser Community dreht. Nächstenliebe und Unterstützung für Benachteiligte werden als solche benannt und über starre Regeln und dogmatischen Glauben gestellt.

Konservatives Christentum soll nun Christ:innen und christliche Positionen bezeichnen, die grob gesprochen das Gegenteil davon sind. Es wäre dennoch nicht korrekt, die oben genannte Definition einfach zu verneinen, um konservative Christ:innen zu beschreiben. Diejenigen, die den Subreddit *r/TrueChristian* eingerichtet haben und moderieren, bezeichnen sich nicht explizit als konservative Christ:innen. Sie richten sich zunächst an »followers of Jesus Christ« und »Christians of all sorts«. Die genaue Ausrichtung wird erst in den Regeln deutlicher, in denen bestimmte Überzeugungen verboten werden. So sind Bekehrungsversuche gegen das Nizänische Glaubensbekenntnis, individuelle Prophezeiung oder besondere Offenbarung und Verbreitung liberaler Theologie nicht gestattet (Reddit 2025b). Letzteres wurde, nachdem der Subreddit eine größere Reichweite erzielt hatte, in einem Update der Regeln hinzugefügt und erläutert. Die Definitionen von theologisch konservativ und liberal werden in diesem Post selbst gegeben. Für die Moderator:innen des Subreddits geht es dabei um zwei verschiedene Arten, die Bibel zu interpretieren.

Theological conservatives believe that the meaning and interpretation of Scripture is as unchanging as the God who inspired and co-authored it. We acknowledge that there are a number of valid interpretation methods (historical, grammatical, authorial intent, cross referencing etc.), but that ultimately the proper interpretation of a passage is identical across space and time regardless of cultural context.

Theological liberals believe that the meaning and interpretation of Scripture can change with culture or an individual's own philosophies and perspectives as to their own ›relative truth‹ (Reddit 2025c)

Damit beziehen sie sich auf zwei grundlegende theologische Richtungen, die sich im 19. Jahrhundert in Abgrenzung voneinander herausgebildet haben. Die Strömung der liberalen Theologie vollzog in Folge der Aufklärung historische Bibelkritik konsequent, während Vertretende der konservativen Theologie versuchten dem entgegenzuwirken (Beutel 2012). Gerade in den USA werden diese ab dem späten 19. Jahrhundert entstehenden konservativ-theologischen Gruppen als Fundamentalist:innen bezeichnet (Utter/True 2004: xi). Da dieser Begriff aber entweder bestimmte protestantisch-konservative Gruppen in den USA um 1900 oder aber seit einigen Jahrzehnten ein unscharfes Synonym für unterschiedlichste anti-moderne und fanatische Bewegungen meinen kann

(Kuenzlen 2015), ist er nicht geeignet, um die christliche Gruppe, die u.a. in diesem Subreddit vertreten ist, zu beschreiben. Ebenso oft austauschbar verwendet wird konservativ mit evangelikal, wozu eine große Überlappung besteht, was aber nicht gleichzusetzen ist. Es soll hier Haskell et al. zugestimmt werden, die angeben: »we use ›conservative theology‹ or ›theologically conservative‹ to refer to a set of beliefs and dispositions that are typical of conservative Protestants and evangelicals, but that may be held by those who do not belong to conservative Protestant or evangelical denominations or who would not self-identify as such« (2016: 516), da diese Situation auch für die User:innen von r/TrueChristian zutrifft. Von den Posts ausgehend lässt sich vermuten, dass die Mehrheit sich als protestantisch und oft evangelikal identifiziert oder solchen Kirchen angehört. Der Subreddit richtet sich jedoch nicht explizit an diese und katholische und orthodoxe Stimmen etwa sind ebenfalls in den Posts zu finden. Konfessionelle Differenzen sind außerdem nicht das Merkmal, woraufhin diese Gruppen ausgewählt wurden.

Ebenso wie bei progressiven soll mit »konservative Christ:innen« keine bestimmte Institution gemeint sein, sondern möglichst grob und breit Christ:innen mit ähnlichen Einstellungen und Glaubensgrundsätzen bezeichnet werden. Knapp zusammenfassen ließen sich diese zum Beispiel folgendermaßen:

a high view of the authority and reliability of the Bible, a literal belief in traditional Christian doctrines like the deity and resurrection of Christ, and an emphasis on the exclusivity of Christianity (Haskell/Flatt/Burgoynes 2016: 522).

In den analysierten Threads aus r/TrueChristian kommen viele Themen vor, die auch die User:innen im progressiven Subreddit beschäftigen, allerdings mit gegenteiliger Bewertung. Die meisten drehen sich um das Ausleben homosexueller Orientierung und Transidentität, sowie Abtreibung, was stark abgelehnt und als Sünde charakterisiert wird. Die Erkenntnisse aus den Topic Models bestätigen die Eindrücke aus dem *close reading* und den Definitionen aus der Literatur. Immoralität, besonders sexuelle Immoralität, ist ein wichtiges Problem für die User:innen den Subreddits. Neben queeren Identitäten, werden auch Scheidung, Lust, außerehelicher Geschlechtsverkehr und ähnliche Themen auf Grundlage der Bibel als aus christlicher Perspektive verboten betrachtet. Bei was es sich um Sünde handelt und wie Versuchungen widerstanden werden kann, wird von den User:innen häufig besprochen und bildet eigene Topics. Dies hängt zusammen mit dem starken Fokus auf Erlösung und jenseitiges Leben. Dass alle Menschen bedingungslos erlöst sind, wird grund-

sätzlich abgelehnt. Ein eigenes Topic zu Hölle zeigt Debatten zu den genauen Konsequenzen, sollte man nicht errettet werden. Dass es zur Bestrafung kommen kann, steht außer Frage. Ein Topic, das sich um nicht-christliche Religionen dreht, bestätigt die exklusivistische Position der Community. Auch im progressiven Subreddit konnte ein eigenes Topic aus Posts mit Bibelziten identifiziert werden, doch in r/TrueChristian finden sich unter den 50 Topics mehrere zu direkten Bibelziten. Es gibt zum Beispiel ein eigenes, das Zitate von Psalmen umfasst. Dies stellt die hohe Relevanz der Heiligen Schrift für diese Community erneut heraus.

Wichtig für das Verständnis der Phänomene ist weiterhin, dass die Attribute progressiv und konservativ auf christlich-theologische Einstellungen bezogen sind und nicht auf politische. Dies betonen sowohl der progressive Christ Rev. Wolsey (2012) als auch die Moderator:innen von r/TrueChristian (Reddit 2025c). Gerade konservative Christ:innen werden in der (politikwissenschaftlichen) Forschung auf ihre Einflussnahme und Beteiligung in der Politik hin untersucht (z.B. Anderson 2015; Utter/True 2004). Hier werden sie jedoch im Kontext der religiösen Landschaft betrachtet. Gleichzeitig ist natürlich nicht zu bestreiten, dass ein enger Zusammenhang zwischen progressiven oder konservativen theologischen und (gesellschafts-)politischen Einstellungen besteht. Auch in der Konstruktion der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen werden gesellschaftlich oder politisch progressiv und konservativ oft äquivalent zur entsprechenden christlichen Positionierung benutzt. Aus den Topic Models ist erkennbar, dass in beiden Subreddits Regierung, Gesetze und Wirtschaftssysteme diskutiert werden. Progressive Christ:innen sind zum Beispiel bei US-Wahlen tendenziell für die demokratische Partei und befürworten eher für ein sozialistisches System, während konservative Christ:innen auch mehrheitlich politisch konservativ sind, Kapitalismus gutheißen und eher für die republikanische Partei und deren Positionen stimmen. Im konservativen Subreddit besteht allerdings auch eine generelle Ablehnung und Distanzierung gegenüber dem weltlichen politischen System.

4 Die diskursive Hervorbringung der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen

Der Post, der in r/OpenChristian den höchsten Score erreichte, beschreibt die spezifische Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation, in der sich progressive

Christ:innen befinden bzw. die sie in diesem Subreddit konstruieren. Im Titel beschreibt die postende Userin, dass sich Christin und trans Frau zu sein die meiste Zeit anfühle, wie »stuck between a rock and a hard place« zu sein.⁷ Dies wird weiter erläutert in einer bildlichen Darstellung, die ausdrückt, wie die betroffene trans Frau von einigen Personen, die Christ:innen repräsentieren – und politisch rechts-konservativ sind – sie aufgrund ihrer geschlechtlichen Identität beschimpfen und dies biblisch und mit christlichen Werten begründen. Weiterhin wird sie auf dem Bild von Personen, die links-kommunistische Atheist:innen darstellen, dafür beschimpft, dass sie Christin ist. Schließlich zeigt das Bild, dass sie von Jesus angenommen ist.⁸ Sie zweifelt also selbst nicht daran, dass ihre gelebte Transidentität und der christliche Glaube vereinbar sind, wird aber von zwei Gruppen, denen sie sich aus verschiedenen Gründen zugehörig fühlt, für einen jeweils anderen Teil ihrer Identität ausgegrenzt. Nicht nur anhand des Scores ist erkennbar, wie sehr diese Schilderung auf Anklang stößt. Auch in den Kommentaren drücken andere User:innen aus, dass sie mit dieser spezifischen Minderheitssituation vertraut sind und berichten von eigenen Erfahrungen.

Die eine Seite dieser Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation, nämlich die Ausgrenzung von Seiten konservativer Christ:innen, kommt zum Beispiel in einem Post zum Ausdruck, in dem schon im Titel die Frage gestellt wird, warum die postende Person von so vielen Christ:innen gehasst wird. Aus dem Text lässt sich erschließen, dass es sich bei dem:der User:in um eine trans Person handelt, die sowohl online als auch offline Ablehnung von anderen Christ:innen für ihre Identität erfährt. Sie hat in einem anderen christlichen Subreddit gepostet und daraufhin von Christ:innen viel Belästigungen und Hass erfahren, die kommentierten, ihre Identität sei eine Sünde. Auch von ihrer Offline-Gemeinde wird die Person abgelehnt und fürchtet sich seit Beginn ihrer Geschlechtsangleichung, ihre Kirche weiter zu besuchen, da auf der Webseite der Gemeinde ebenfalls der Glauben ausgedrückt wird, ihre Identität sei eine Sünde.

7 Auch wenn es sich bei allen Daten um öffentlich zugängliche Posts handelt, werden zum Schutz der Persönlichkeitsrechte der User:innen zitierte Posts nicht belegt. Bei direkten Zitaten wurde der Posttext nicht bearbeitet.

8 Das beschriebene Bild kann unter folgendem Link aufgerufen werden: <https://web.archive.org/web/20230326101530/https://i.imgur.com/Ho2aYX9.jpg>.

Dies ist eine typische Erfahrung für die queeren und progressiven Christ:innen⁹ dieses Subreddits. Sie schildern, wie sie für ihre Einstellung oder Identität von konservativen Christ:innen verurteilt und abgelehnt werden. Damit verbunden ist die häufige Thematisierung dieser konservativen Gruppen sowie die Ablehnung und Beleidigung ihnen gegenüber. Ein wichtiger Grund für die Existenz des Subreddits ist es, sich gemeinsam über diese Gruppe auszulassen.

Konservative Christ:innen werden dabei nicht nur als antagonistische Gruppe, sondern auch als die Mehrheit oder die privilegierte Gruppe innerhalb des Christentums wahrgenommen. Dabei wird besonders als Problem identifiziert, dass diese Gruppe das allgemeine Bild vom Christentum dominiere und die eigene Gruppe keine Wahrnehmung erfahre, wie zum Beispiel folgender Post ausdrückt:

There are 3 year olds with more dimension in their reasoning than conservative christians will ever have all their life. It's a pity that they are the bookmark of Christianity towards the world.

Dies hängt nun direkt mit der zweiten Seite der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation progressiver Christ:innen zusammen. Die User:innen in r/OpenChristian sind frustriert darüber, dass andere gesellschaftlich progressive, queere und politisch linke Personen mit Christ:innen nur die konservative Gruppe dieser verbinden würden.¹⁰ Oft wird Unmut darüber ausgedrückt, dass die aus eigener Perspektive schlechten oder falschen Christ:innen repräsentativ für das gesellschaftliche Verständnis vom Christentum sind, sodass es in Kreisen, mit deren Werten man eigentlich übereinstimmt, sprich progressiven und/oder politisch linken Gruppen, stark abgelehnt wird. In einem der untersuchten Threads fragt eine Person um Rat, wie sie mit boshaften Bemerkungen anderer Progressiver aufgrund ihres christlichen Glaubens umgehen

9 Eine queere Identität zu haben bzw. die Ausübung einer solchen gutzuheißen wird sowohl in der Selbstbeschreibung in r/OpenChristian als auch in der Fremdbeschreibung in r/TrueChristian oft austauschbar mit »progressiv« benutzt, da es in vielen Abgrenzungen voneinander das entscheidende Charakteristikum der progressiven Identität ist.

10 Die Gleichsetzung von christlich und konservativ auf der einen Seiten und säkular und progressiv/liberal auf der anderen Seite ist auch in (politik-)wissenschaftlicher Literatur zu Polarisierung die Regel (z.B. Castle und Stepp 2021; Perry 2022).

solle. Sie versteht sich selbst als sozial progressiv, nimmt aber in anderen progressiven Kreisen Feindseligkeit gegenüber dem Christentum wahr und hat offensichtlich schwere Beleidigungen erfahren. Andere User:innen bestätigen diese Erfahrung in den Kommentaren. Dabei scheint die Enttäuschung und Verletzung besonders groß zu sein, da es sich hierbei um Personen handelt, die man eigentlich als Gleichgesinnte ansieht, eben weil sie gegen Hass und Ignoranz Position beziehen.

Der Subreddit gibt progressiven Christ:innen die Möglichkeit sich als Gruppe mit einer ganz spezifischen Identität zu konstruieren wozu auch beide antagonistischen Gruppen als gemeinsames Außen entworfen werden. Je nach Kontext grenzt man sich zu einer oder zu beiden zusammen ab. Im Kontext der besonderen Situation der doppelten Minderheit werden die Gemeinsamkeiten der beiden Mehrheiten, von denen man sich abgrenzt, hervorgehoben. Nicht nur wird beiden Hass, Ignoranz und Unwillen, bestehende Überzeugungen zu überdenken, vorgeworfen, sondern auch betont, dass sie dasselbe konservative Verständnis vom Christentum teilen. Konservativen Christ:innen wird also vorgeworfen, die christliche Identität falsch zu praktizieren, und anti-christliche Progressive werden dafür verurteilt, nur diese falschen Christ:innen als korrekte Interpretation der Religion gelten zu lassen. Zum Beispiel weichen weder anti-christliche Atheist:innen noch konservative Christ:innen von der Überzeugung ab, dass die Bibel Homosexualität als Sünde verurteile und eine queere und christliche Identität unvereinbar seien. User:innen berichten davon, sowohl von Personen der LGBTQ+-Community als auch von Christ:innen gesagt bekommen zu haben, dass sie sich für eine der beiden Seiten entscheiden müssten. Über anti-christliche Progressive wird ausgedrückt, diese würden zusammen mit konservativen Christ:innen eine Allianz eingehen, um den gemeinsamen, verhassten Feind, nämlich queere Christ:innen, zu vernichten. Im errechneten Model kann auch ein eigenes Topic zu dieser Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation gefunden werden. Posts aus diesem drehen sich um die anti-christliche Einstellung einiger Progressiver aufgrund des dominanten Bildes des konservativen Christentums.

Dennoch bestehen zu beiden Mehrheiten, von denen man sich ausgegrenzt fühlt, unterschiedliche Beziehungen. Gegen andere gesellschaftlich Progressive ist die Abgrenzung weniger absolut als dies gegen konservative Christ:innen der Fall ist. Zu einem Streitpunkt, der progressive und konservative Werte gegenüberstellt, wie etwa die typischen Themen von LGBTQ+-Bewegung und Abtreibungsrecht, positionieren sich progressive

Christ:innen gemeinsam mit anderen Progressiven, egal ob christlich oder nicht, gegen konservative Christ:innen. Bei der Ablehnung durch anti-christliche Progressive wird aber keine allgemein christliche Identität konstruiert. Stattdessen werden Gemeinsamkeiten der anti-christlichen Progressiven mit den konservativen Christ:innen betont. Konservativen Christ:innen zu ähneln wird also immer negativ beurteilt und als effektiver Vorwurf eingesetzt.

Die starke Abgrenzung zeigt sich auch darin, dass tendenziell widersprochen wird, Teil der Unterdrückung durch das Christentum zu sein und von einem systematischen christlichen Privileg zu profitieren. Dieser Punkt ist nicht unumstritten. Folgender Post, der mehrheitlich positive Votes erhalten hat, drückt aus, dass man als Christ:in, egal welcher Ausrichtung, Teil der dominanten Gruppe in der Gesellschaft sei und keine Marginalisierung aufgrund dieser Identität erfahre.

the generalization of christians is an expression of pain and frustration at oppression. and, as the dominant group in society, we have to own up to that. pulling a #notAllChristians isn't useful. i know if you're used to being mocked for your harmless, marginalized identity, criticism of any kind can feel like marginalization. but it's not.

Im selben Thread werden jedoch andere Posts, die explizit ausdrücken, dass Christ:innen – auch progressive – nicht verfolgt werden und sogar von einem systematischen Privileg profitieren würden, tendenziell negativ bewertet, zum Beispiel dieser:

Because Christians regardless of their morals hold a lot of systemic and societal privilege, and Christianity as a whole is responsible for a lot of reprehensible and evil behavior.

Stattdessen wird folgender Meinung durch Upvotes zugestimmt:

I still don't understand how lumping oppressors together with the people they oppress makes sense. Black and LGBT Christians don't benefit from Christian privilege because the people who do don't consider them true Christians.

Diese grundsätzliche Ablehnung, gemeinsam mit anderen, also auch konservativen, Christ:innen, eine geschlossene Identität zu bilden, impliziert also,

zusammen mit allen progressiven oder oft spezifisch queeren Personen marginalisiert zu sein und an einem christlichen Privileg keinen Anteil zu haben. Von konservativen Christ:innen fühlt man sich ausgeschlossen und grenzt sich auch aktiv von ihnen und ihren Überzeugungen ab.

Natürlich teilen nicht alle User:innen, die sich als progressive Christ:innen und mit diesem Subreddit identifizieren, dieselben Erfahrungen und dieselbe Wahrnehmung einer Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation und konstruieren diese nicht auf dieselbe Weise, doch grob kristallisiert sich eine solche Situation heraus, die von der Userin des erstgenannten Posts als »stuck between a rock and a hard place« beschrieben wurde, wobei diese beiden Seiten für konservative Christ:innen und anti-christliche Progressive stehen. Auch die besonders negativ bewerteten oder sogar entfernten Posts in r/OpenChristian bestätigen die Beleidigungen und Ablehnung von diesen zwei Seiten. Sowohl queer-feindliche als auch christentumsfeindliche Posts werden von den Moderator:innen gelöscht. Der Subreddit soll ein Safe-Space vor genau diesen beiden Anfeindungen sein.

Nachdem dieser Diskurs von progressiven Christ:innen zur eigenen Position einer Minderheit nachgezeichnet worden ist, folgt nun die Gegenseite der konservativen Christ:innen. Anders als von den progressiven Christ:innen beschrieben, wird es nun aber keineswegs um eine Mehrheitssituation gehen. Die Analyse der Kommunikation in r/TrueChristian zeigt ebenfalls die Konstruktion einer Minderheit. In der Konstellation, die von den User:innen im r/TrueChristian Subreddit beschrieben wird, ist der progressive Teil der Gesellschaft privilegiert und die eigene Gruppe von Christ:innen – solche, die sie als »wahre« Christ:innen verstehen – ist zunehmend marginalisiert und verfolgt. Diese Minderheitssituation wird durch zwei miteinander verbundene Argumente konstruiert. Zunächst wird immer wieder von User:innen des Subreddits darauf hingewiesen, dass progressiv eingestellte oder queere Personen nicht marginalisiert oder verfolgt seien. Dies drücken sie im Bewusstsein darüber aus, dass die angesprochene Gruppe dies selbst über sich aussagt, sodass scheinbar das Bedürfnis besteht, diese als Fehleinschätzung wahrgenommene Behauptung zu berichtigen. Die eigene Bewertung der Lage ist stattdessen so, dass progressive Gesellschaftsteile und Werte dominierten und zur Norm geworden seien, sodass Medien, Wirtschaft und Politik von ihnen bestimmt würden. Christ:innen seien dadurch marginalisiert und verfolgt. Das Ausleben einer christlichen Identität wird als zunehmend schwieriger beschrieben und das Christentum als verschwindend in Einfluss und Zahlen.

Verfolgung oder Diskriminierung der LGBTQ+-Community wird nicht immer allgemein verneint, oder zumindest für die Vergangenheit nicht. Das Verständnis von Verfolgung und Homophobie unterscheidet sich aber sehr. So wird meist keine grundsätzliche Ablehnung von zum Beispiel queeren Menschen oder solchen, die eine Abtreibung durchgeführt haben, ausgesprochen. Man möchte diesen helfen, sich von der Sünde zu entfernen und Anteil an der Erlösung durch Gott zu haben. Die Position »Hate the sin. Love the sinner« wird sowohl implizit auch mit genau diesen Worten immer wieder ausgedrückt. Die Bestrafung oder den gesellschaftlichen Ausschluss von zum Beispiel praktizierend Homosexuellen wird auch nur sehr selten verlangt. Gleichzeitig wird dies eben auch gar nicht als Gefahr wahrgenommen (zumindest in den USA und dem Rest des globalen Nordens). Stattdessen sind die User:innen in r/TrueChristian konfrontiert mit dem Verbot, ihre Verurteilung dieser – ihrer Überzeugung nach – Sünde als solche zu benennen und dagegen vorzugehen. Wenn ihnen verboten wird, sich gegen etwas auszusprechen, das in ihrer Überzeugung gegen christliche Gebote verstößt, werten konservative Christ:innen dies als Beschneidung ihrer Religionsfreiheit. Diese Person drückt zum Beispiel aus, dass die Aktivitäten der LGBTQ+-Community nicht etwa zu deren Gleichberechtigung führen würden, sondern zu einem Zwang, sie zu unterstützen, was wiederum Christ:innen verbieten würde, ihre religiösen Überzeugungen auszudrücken.

There is always going to be persecution/discrimination. The truth is that the LGBT isn't fighting for equality, they want mandatory support but they can't force people to support them so they get the government to pass **Hate Crime** laws which basically makes preaching or campaigning against the LGBT a **Hate Crime**.

Die Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation wird auch im gesellschaftlichen Druck identifiziert. Unternehmen wird vorgeworfen, queer-freundliches Marketing zu betreiben, um höhere Gewinne zu erzielen bzw. nicht gecancelt zu werden, was implizieren würde, dass dies die Mehrheitsmeinung ist und konservative christliche Werte in der Minderheit sind. Einen guten Einblick darin, wie sich Christ:innen diskriminiert fühlen, erlaubt ein Subthread zu dem Post einer Person, von der offenbar verlangt wird, während der Arbeit ein Symbol, das Unterstützung für die LGBTQ+-Community ausdrückt, zu tragen (der Post selbst wurde gelöscht). Ein Kommentar gibt folgenden Rat:

Just hold your ground, say it's religious beliefs if you have too. If they push it, leave and go to the news. Lol jk, the news would destroy you as a bigot.

Der:die User:in geht also nicht davon aus, von den Medien und der öffentlichen Meinung Unterstützung zu erhalten. Die Kommentierenden befürchten sogar, dass die Person aufgrund ihrer religiösen Überzeugung ihre Arbeitsstelle verlieren könnte.

Auch bezüglich Reddit werden negative Erfahrungen von Beleidigung und Zensur geschildert. In r/TrueChristian kommt es dazu, dass User:innen von außerhalb der Community Beiträge beleidigend kommentieren und downvoten. Aus anderen Subreddits wird davon berichtet, dass eigene Posts dort von Moderator:innen entfernt wurden. Im Topic Model des Subreddits lässt sich auch ein eigenes Topic identifizieren, das sich mit Auseinandersetzungen mit Atheist:innen und Angriffen auf den eigenen Glauben, v.a. in Reddit, beschäftigt. In einem der Top Posts beschreibt jemand, wie konservative Posts auf Reddit stark gedownvotet werden, was als Verfolgung aufgefasst wird, wovon User:innen in r/TrueChristian Schutz erfahren sollen:

Did you see the Lesbian thread at all? They went into that one like an army ... It was reposted in two pro-lesbian threads which in turn flooded that thread with brigadiers ... My conservative posts in there were downvoted heavily! It isn't a persecution complex, this is one of the very few subreddits where conservative posters can post at all without being downvoted heavily. Try posting anything conservative in r/Christianity and see what happens ... We just don't want to lose r/TrueChristian as a safe haven is all ...

Schließlich wird auch beschrieben wie Kirchen unter Druck stehen würden, sodass sie nicht mehr offen zu wahren christlichen Werten stehen könnten.

The real, Bible believing churches, will soon go underground, because the LGBT agenda is going to gobble up all churches.

Zum Verständnis dieser Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation ist noch wichtig zu betonen, dass User:innen dieses Subreddits bei deren Hervorbringung nicht zwischen progressiven und konservativen Christ:innen unterscheiden, sondern zwischen christlich und nicht-christlich. Während der Titel von r/OpenChristian »Progressive Christianity« ist, nennt sich dieser Subreddit r/TrueChristian. Die Befürwortung von Sünden wie das Ausleben

homosexueller Orientierung oder Transidentität, Abtreibung, vorehelichem Sex und Masturbation etc. gilt als unvereinbar mit christlicher Identität. Auch wenn sie sich bewusst sind, dass progressive Christ:innen sich als christlich identifizieren, schließen sie diese nicht in die eigene marginalisierte Gruppe mit ein, sondern betrachten sie als Teil der progressiven Mehrheit, von der aus sie eine Bedrohung wahrnehmen.

Grob skizziert lassen sich die beiden Diskurse der Subreddits so nachzeichnen: Christ:innen der konservativen Seite setzen diese mit der einzig korrekten christlichen Überzeugung gleich und verstehen die progressive Seite als nicht-christlich. Gleichzeitig nehmen sie diese Gruppe als gesamtgesellschaftlich privilegiert und in der Mehrheit wahr. Christ:innen der progressiven Seite wiederum haben ein Verständnis von christlichen Werten, das mit ihrer gesellschaftspolitischen Position übereinstimmt. Dadurch werden sie jedoch ausgegrenzt von den anderen Christ:innen der konservativen Seite, die sie außerdem als privilegierte Mehrheit bewerten. Gemeinsam mit dem nicht-christlichen Teil der progressiven Seite empfinden sie für sich eine Situation der Marginalisierung. Sie können jedoch nicht vollständig eine gemeinsame progressive Identität bilden, da der als Mehrheit wahrgenommene Teil der anti-christlichen Progressiven zum Thema Christentum die Überzeugungen der konservativen Christ:innen übernimmt und das Christentum im Gesamten, und damit auch die progressiven Christ:innen, auf der konservativen Seite einordnet und ablehnt. Aufgrund dieser Akzeptanz des konservativen Verständnisses setzen progressive Christ:innen wiederum die anti-christlichen Progressiven mit den konservativen Christ:innen gleich, von denen sie sich grundsätzlich abgrenzen.

Nun ist interessant, dass sich hier zwei entgegengesetzte Gruppen nicht nur voneinander abgrenzen und damit ihre eigene Identität konstruieren, sondern dabei auch eine Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation hervorbringen, in der sie jeweils selbst marginalisiert sind und die ausgegrenzte Gruppe privilegiert ist. Diese jeweilige Konstruktion einer Minderheit funktioniert auch deshalb, da sie unterschiedliche Bewertungen von Situationen potenzieller Marginalisierung und Verfolgung haben. So nehmen progressive oder spezifisch queere Christ:innen die Aussage, Homosexualität sei Sünde, als Beitrag zu ihrer Verfolgung wahr, während konservative Christ:innen es als ihr Recht auf Religionsfreiheit verstehen, diese Aussage zu machen. Diese unterschiedlichen Bewertungen wiederum gehen auch auf verschiedene Glaubensgrundsätze und letztendlich auf verschiedene Bibelverständnisse und theologische Überzeugungen zurück.

5 Wahre Gläubige werden verfolgt

Wie wird diese Minderheitsposition nun jeweils bewertet und mit der Situation umgegangen? Dass man selbst in der Minderheit ist, wird von den User:innen nicht so ausgelegt, dass sie deswegen die eigene Position überdenken müssten. Im Gegenteil: in der Minderheit und Verfolgung ausgesetzt zu sein, kann als Beweis interpretiert werden, im Recht zu sein oder die Wahrheit zu besitzen. Es ist ein zentraler Aspekt bei der Abgrenzung der progressiven und konservativen Christ:innen, die eigenen christlichen Glaubensgrundsätze als die richtigen hervorzuheben und sie dem falschen Verständnis der anderen Seite gegenüberzustellen. In r/TrueChristian ist es üblich, davon überzeugt zu sein, dass eine einzige Wahrheit existiert, und man diese kennt. Progressive Christ:innen unterscheiden sich beim Thema Wahrheitsanspruch hiervon, lassen aber dennoch keine Zweifel daran, dass konservative Christ:innen falschen Überzeugungen anhängen. Teilweise vertreten progressive Christ:innen auch die Position, dass anti-queer zu sein oder andere konservative Einstellungen zu haben, nicht christlich sei, sondern zum Beispiel republikanisch.

Auf der »richtigen Seite« zu stehen, wird im Kontext der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation mit der eigenen marginalisierten Position verbunden. Gerade unter den r/TrueChristian User:innen wird der Zusammenhang davon, Opfer von Hass und Verfolgung zu sein, und die Wahrheit zu besitzen, stark betont. Manche Gläubige sehen es als besonders gottgefällig an, aufgrund ihrer christlichen Überzeugungen Leid durch Beleidigungen und Verfolgung zu erfahren. Diese Person ermutigt zum Beispiel dazu, sich gegen das Ausleben queerer Identitäten auszusprechen:

It may be safe to avoid the topic but it glorifies God when you don't; there is no greater honor that suffering for His name.

In einem Topic, das vor allem in Posts vertreten ist, in denen andere in Leid getröstet und ermutigt werden, wobei der Glaube an Gott durch das Leid helfen soll, beziehen sich einige dieser Posts spezifisch auf das Leid durch die christliche Identität, das daher einen besonderen Wert hat. In einem der Top Posts des Topics zum Beispiel zitiert eine Person Matthäus:

Knowledge of sin draws you to your need for grace. Consider the order of the beatitudes: Matthew 5:3-12
[...]

[10] Blessed are those who are persecuted for righteousness' sake, for theirs is the kingdom of heaven.

[11] Blessed are you when others revile you and persecute you and utter all kinds of evil against you falsely on my account. [12] Rejoice and be glad, for your reward is great in heaven, for so they persecuted the prophets who were before you.

We start with recognizing that we are poor in spirit. We have nothing to offer a perfect God. This leads then to the mourning over sins, it is in this place that we receive salvation and comfort.

From there, our lives are lived meekly, after righteousness, for mercy, for making peace, for purity, and as we live in this life, we will be persecuted. But take heart because this persecution is the evidence of your faith.

Die Bibel gibt diesen Christ:innen die Bestätigung, die Beleidigungen ihnen gegenüber als Zeichen von Jesu Wohlwollen zu deuten. Die konservativ christlichen User:innen des Subreddits verweisen auch immer wieder auf die Feindschaft zwischen ihnen und »der Welt«, mit der sie sich ebenfalls auf die Bibel beziehen, die sie instruiert, die Welt als Feind zu sehen und auf den Hass der Welt vorbereitet. Als es in r/TrueChristian in einem Thread zu einem koordinierten Angriff gegen homo- und transphobe Kommentare durch User:innen eines anderen Subreddits, also Brigading, kommt, äußert sich eine Person so:

This is the first time since I became a Christian where I truly understand what it means to be an »enemy of the world«.

Das ist womöglich auch der Grund dafür, dass in r/OpenChristian weniger stark darauf verwiesen wird, dass Hass und Verfolgung durch die Gesellschaft ein Zeichen für die Nähe zu Gott sein kann. Wie aus der Definition zuvor hervorgegangen ist, betonen progressive Christ:innen tendenziell stärker das Leben im Hier und Jetzt und den Einsatz für gesamtgesellschaftlichen Fortschritt statt sich von der Welt abzugrenzen. Aber auch in diesem Subreddit lassen sich positive Interpretationen der eigenen Verfolgung finden, die auch biblisch begründet sein können. Im Kontext des anti-christlichen Hasses, den sie von anderen Progressiven erfahren, drückt ein:e User:in Folgendes aus:

I think this is part of what Christ meant when he said »pick up your cross and follow me.« Christians have always been hated and mocked, it goes back to the very foundation of our faith and thousands of Christians have been martyred over the centuries simply for practicing their beliefs.

Beide Gruppen konstruieren sich also als marginalisierte Minderheit und beide interpretieren dies positiv, insofern, als dass dies in der Bibel im Sinne einer Nachfolge Jesu als Teil christlicher Identität beschrieben ist.

Da sich beide Gruppen gegenseitig weder als Minderheit noch als echte Christ:innen verstehen, ist es wenig verwunderlich, dass auch die Authentizität der Marginalisierungserfahrung der jeweils anderen explizit angegriffen wird. So findet sich in r/OpenChristian zum Beispiel diese Aussagen über konservative Christ:innen:

they've been told for years by right-wing media that ›real Americans‹ (ie. white, Christian conservatives) are under attack. They're somehow both the silent majority and a put-upon minority.

Which is so hypocritical too, because they're fine with seeing themselves as victims when they feel like have a Christian persecution complex. But if anyone really is a victim they just see it as invalid and sinful.

So wie es in r/TrueChristian eine wichtige Strategie zum Belegen der eigenen Minderheit ist, Progressiven ihre behauptete Marginalisierung abzusprechen, besteht auch hier der Vorwurf, dass sich diese Gruppe in eine falsche Opferrolle dränge, während die eigene, tatsächlich verfolgte Gruppe keine Unterstützung, sondern Verurteilung erfahre.

In beiden Gruppen kann also die Interpretation gefunden werden, dass ein Zusammenhang darin besteht, wahre Opfer und wahre Christ:innen zu sein. An dieser Stelle kann und soll keine Aussage darüber gemacht werden, ob sich die jeweiligen Gruppen als eine Minderheit konstruieren, um sich selbst als wahre Gläubige zu charakterisieren, oder ob dies ein Coping-Mechanismus ist, um mit der Marginalisierung umgehen zu können.

6 Fazit

Zur Konstruktion einer spezifisch progressiv christlichen Identität ist es wichtig, sich sowohl gegen säkulare Progressive als auch gegen konservative Christ:innen abzugrenzen. Dabei werden beide als feindlich-gesinnte Mehrheit beschrieben. Das gemeinsame Schicksal, in verschiedenen Kontexten einer marginalisierten Minderheit anzugehören, stärkt die Wahrnehmung, eine kohärente Community zu bilden. Genau die gleiche Strategie ist in der Kommunikation konservativer Christ:innen anzutreffen, die trotz konfes-

sioneller Unterschiede den Austausch mit anderen Christ:innen suchen. Die Community ist für sie ein Safe-Space vor der Verfolgung durch die Mehrheit der säkularen, progressiven Bevölkerungsteile. So bilden sie eine gemeinsame Identität des konservativ christlich Seins bzw., aus ihrer Perspektive, wahre Christ:innen zu sein.

Bestätigt werden konnte durch diese Analyse von Social-Media-Posts von zwei religiösen Gruppen, die jeweils eine gemeinsame Identität bilden, aber keiner gemeinsamen Institution oder offiziellen Religionsgemeinschaft angehören, die Notwendigkeit, Mehrheit und Minderheit als diskursiv erzeugte Kategorien aufzufassen. Um ein Verständnis von zeitgenössischen Christ:innen, die sich durch ihre progressive und konservative Positionierung voneinander abgrenzen, zu erlangen, muss berücksichtigt werden, wie vermeintlich widersprüchliche Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen durch Selbst- und Fremdzuschreibungen zur Konstruktion der eigenen Identität beitragen.

Literaturverzeichnis

- Anderson, J. (2015): *Conservative Christian Politics in Russia and the United States*, London.
- Beutel, A. (2012): »Theologische Richtungen«, in: Jaeger/Eckert/Ludwig/Steiner/Weschke (Hg.), *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, Tübingen.
- Blei, D. M. (2012): »Probabilistic Topic Models«, *Communications of the ACM* 55 (4), S. 77–84.
- Blei, D. M./Ng, A. Y./Jordan, M. I. (2003): »Latent Dirichlet Allocation«, in: *Journal of Machine Learning Research* 3, S. 993–1022.
- Castle, J. J./Steep, K. K. (2021): »Partisanship, Religion, and Issue Polarization in the United States: A Reassessment«, in: *Political Behavior* 43 (3), S. 1311–1335.
- Haskell, D. M./Flatt, K. N./Burgoyne, St. (2016): »Theology Matters: Comparing the Traits of Growing and Declining Mainline Protestant Church Attendees and Clergy«, in: *Review of Religious Research* 58 (4), S. 515–541.
- Kuenzlen, G. (2015): »Fundamentalismus I. Zum Begriff«, in: Betz/Browning/Janowski/Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 Online, Tübingen.

- Lin, Y. (2022): »10 Reddit Statistics You Should Know in 2023 [Infographic]«, in: 3. Oktober 2022. Zugriff unter: <https://www.oberlo.com/blog/reddit-statistics>.
- Marx, D. (2018): »PSAW: Python Pushshift.io API Wrapper (for comment/submission search)«, Zugriff unter: <https://github.com/dmarx/psaw>.
- McCallum, A. K. (2002): »MALLET: A Machine Learning for Language Toolkit«, Zugriff unter: <http://mallet.cs.umass.edu>.
- Neumaier, A. (2016): »Because Faith Is a Personal Matter!« Aspects of Public and Private in Religious Internet Use«, in: *Journal of Religion in Europe* 9 (4), S. 441–462.
- Perry, S. L. (2022): »American Religion in the Era of Increasing Polarization«, in: *Annual Review of Sociology* 48 (1), S. 87–107.
- Radford Ruether, R. (2002): »Polarization among Christians: is dialogue possible?« Zugriff unter: <https://www.thefreelibrary.com/Polarization+among+Christians%3a+is+dialogue+possible%3f-a093610931>.
- Reddit (2025a): Open Christian. Zugriff unter: <https://web.archive.org/web/2020623164018/https://www.reddit.com/r/OpenChristian/>.
- Reddit (2025b): True Christians. Zugriff unter: <https://www.reddit.com/r/TrueChristian/>.
- Reddit (2025c). Update on Rules/Enforcement and Taking a Stand Against Liberal Theology. Zugriff unter: https://www.reddit.com/r/TrueChristian/comments/fwahjk/update_on_rulesenforcement_and_taking_a_stand/.
- Similarweb (o.J.): »Reddit.Com Traffic Analytics & Market Share«, in: Similarweb. Zugegriffen 16. März 2023. <https://www.similarweb.com/website/reddit.com/>.
- Siuda, P. (2021): »Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies«, *Religions* 12 (6), S. 373.
- Stulpe, A./Lemke, Matthias L. (2016): »Blended Reading: Theoretische und praktische Dimensionen der Analyse von Text und sozialer Wirklichkeit im Zeitalter der Digitalisierung«, in: Lemke/Wiedemann (Hg.), *Text Mining in den Sozialwissenschaften: Grundlagen und Anwendungen zwischen qualitativer und quantitativer Diskursanalyse*, Wiesbaden, S. 17–61.
- Taussig, H. (2006): »Grassroots Progressive Christianity«, in: *The Forth R* 19 (3).
- Thompson, G. (2011): »Progressive Christianity: Testing Its Arguments«, in: *UNITING THEOLOGY AND CHURCH* 5.
- Tsuria, R. (2021): »Identity: #EmptyThePews. Ex-Evangelicals' Identity on Twitter«, in: Campbell/Tsuria (Hg.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, London, S. 159–166.

Utter, G. H./True, J. L. (2004): *Conservative Christians and Political Participation*, Santa Barbara.

Wolsey, R. (2012): »Progressive Christianity Isn't Progressive Politics«, in: *The Huffington Post*. Zugriff unter: https://www.huffpost.com/entry/progressive-christianity-isnt-progressive-politics_b_1897381.

Religiös normiert – Nichtreligiöse in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen

Stefan Schröder

1 Einleitung

Der vorliegende Beitrag untersucht Involviertheiten¹ von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in unterschiedlichen kulturhistorischen Kontexten. Die Besonderheit der Gruppe der Nichtreligiösen besteht im Vergleich zu den anderen in diesem Sammelband verhandelten Kollektiven darin, dass sie sich über das *Fehlen* einer Eigenschaft konstituiert (Selbstzuschreibung) bzw. von außen konstituiert wird (Fremdzuschreibung). Der Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, unter welchen soziokulturellen und politischen Bedingungen sich auf Grundlage dieses fehlenden Merkmals eine kollektive Wahrnehmung Nichtreligiöser als Gruppe und darauf basierende Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen herausbilden. Dabei wird der Fokus auf Fälle gelegt, in denen Nichtreligiöse unter Bedingungen von Prozessen »religiöser Normierung« (Klug 2015) Teil von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen werden. Diese Normierungsprozesse beziehen sich – mit variierenden kulturhistorischen Schwerpunkten – auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche (z.B. Institutionen, Politik, Moral, Menschenbild) und nehmen in diesen in unterschiedlichem Ausmaß Einfluss auf die sozialen Entfaltungs- und Handlungsmöglichkeiten von Nichtreligiösen. Daraus ergeben sich verschiedene Spielräume für eine nichtreligiöse Lebensführung.

1 Mit »Involviertheiten in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen« sind in diesem Beitrag konstellationsspezifische soziale Identifikationen einer Gruppe (hier: Nichtreligiöse) als Mehrheit oder Minderheit gemeint. Als Zuweisungen können sie Selbstverständnissen entsprechen, aber auch von außen erfolgen. Selbst- und Fremdbild können dabei übereinstimmen oder in Spannung bzw. Widerspruch zueinander stehen.

Nach einer kurzen Darstellung des Konzepts »Religiöse Normierung« (Kapitel 2) nimmt der vorliegende Beitrag einen Vergleich dreier Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in ihren je spezifischen gegenwärtigen soziokulturellen Kontexten vor (Kapitel 3): Zunächst und am ausführlichsten wird Deutschland in den Blick genommen (3.1), sodann vergleichend die USA (3.2) und Nigeria (3.3). Die Auswahl der Fallbeispiele erfolgte auf der Grundlage, dass sich an ihnen unterschiedliche Formen religiöser Normierung aufzeigen und diskutieren lassen. Den theoretischen Hintergrund des gewählten Vorgehens bilden die zentralen Arbeiten der Säkularitäts- und Nichtreligionsforschung von Wohlrab-Sahar & Burchardt (2011, mit Midell 2015) sowie Quack (2014), welche die kulturhistorischen Pfadabhängigkeiten von Säkularisierung und die Vielfalt daraus resultierender Verständnisweisen des Säkularen und individueller wie kollektiver nichtreligiöser Selbst- und Fremdverständnisse hervorheben. Der Beitrag schließt mit Fazit und Ausblick (Kapitel 4).

2 Religiöse Normierung

Klug identifiziert in der Unsichtbarkeit von »religiöse[r] Normierung nach außen« einen »blinden Fleck« religionswissenschaftlicher Forschung, der »noch kaum systematische Beachtung gefunden« hat (Klug 2015: 190). Als Ergebnis einer kritischen Analyse verschiedener einschlägiger Religionsdefinitionen hält sie fest, dass keine von ihnen »die Normierung und dazugehörige Sanktionierung von Nonkonformen« (Klug 2015: 191) erfasse. Somit entstehe »ein verkürzte[r] Begriff von Religion [...], der zwar Genese und Konstitution von Religion in einem kulturellen Kontext begreift, die Wirkung von Religion auf ihren kulturellen Kontext jedoch entweder vernachlässigt oder nur unsystematisch einbezieht« (Klug 2015: 190). Dieser »blinde Fleck« in den Bestimmungen von Religion erzeuge trotz einer Abkehr von religionsphänomenologischen Prämissen im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Wende weiterhin eine »implizit emische Perspektive« (Klug 2015: 195) religionswissenschaftlicher Forschung. Am Beispiel der USA zeigt Klug verschiedene gesellschaftliche Bereiche auf, in denen Nichtreligiöse von Prozessen (zivil)religiöser Normierung betroffen sind. Neben Recht und Politik entfalten diese im Berufsleben, im Bildungswesen und im sozialen Nahbereich ihre Wirkung. Die Folge ist eine »sanktionsbewehrte Formung von Individuen, gesellschaftlichen Grup-

pen oder ganzen Gesellschaften« (Klug 2015: 194) durch Religion. Dies bleibe häufig unter dem Radar »implizit emischer« Religionsforschung.

Die seit gut zehn Jahren im Fach an Einfluss gewinnende Säkularitäts- und Nichtreligionsforschung (z.B. Wohlrab-Sahrb/Burchardt/Midell 2015; Quack 2014), und ihr Programm, »das Andere« von Religion zu erforschen (Asad 2003), erscheint auf den ersten Blick als geeigneter Ausgangspunkt, dem von Klug identifizierten Desiderat zu begegnen. Erstaunlicherweise kommen nichtreligiöse Akteure jedoch gerade in der Säkularitätsforschung häufig nicht einmal vor. Sie bleiben in den analysierten Aushandlungsprozessen unterschiedlicher Leitunterscheidungen von Religion und ihrem Gegenüber als »Vielfältige(...) Säkularitäten« (Wohlrab-Sahrb/Burchardt 2011) unsichtbar. Es scheint, als sei die von Klug beanstandete »implizit emische Perspektive« der Religionsforschung auch in diesem Forschungsfeld erhalten geblieben.

3 Fallbeispiele

Der vorliegende Beitrag legt im Folgenden den Fokus auf Fälle, in denen Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen verschiedene Formen religiöser Normierung sichtbar werden lassen.² Nichtreligiöse artikulieren im je spezifischen gesellschaftspolitischen Kontext über ein Selbstverständnis als Minderheit und/oder Mehrheit Widerstand und Protest gegen religiöse Normierungsprozesse oder den Wunsch nach mehr Sichtbarkeit und Entfaltungsmöglichkeiten vor ihrem Hintergrund.

-
- 2 Grundsätzlich können Nichtreligiöse auch unter anderen Bedingungen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen involviert sein. Denkbar sind z.B. positiv konnotierte Konstellationen gegenseitiger Wertschätzung und Akzeptanz. Ein Beispiel dafür wäre die Involviertheit des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) in interreligiösen Dialoginitiativen (Schröder 2013). Historisch und theologisch gut erforscht sind darüber hinaus gesellschaftspolitische Konstellationen, in denen eine jeweils spezifische Form der Nichtreligiosität zum *normierenden* Faktor geworden ist, beispielsweise im postrevolutionären Frankreich, in der Sowjetunion oder in der DDR (z.B. Schleich 2012; Filippow 1999; Nowak 1997). Einen soziologischen Vergleich nichtreligiöser Normierung in der DDR und religiöser Normierung in den USA als Beispiele disparater gesellschaftlicher Umfelder für Nichtreligiöse präsentierten Wohlrab-Sahrb und Kaden (2013). Der Fokus in diesem Beitrag liegt jedoch auf einer Analyse religiöser Normierung als einer verbreiteten, in der Forschung aber bislang unzureichend beschriebenen Bedingung der Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen.

Je nachdem, wie weitreichend die religiöse Normierung und ihre sozialen, politischen und/oder rechtlichen Sanktionierungen sind, stehen Nichtreligiösen dabei unterschiedlich große Spielräume zur Verfügung. Gleichmaßen finden Fremdzuschreibungen von Nichtreligiösen als Mehrheit und/oder Minderheit statt, die Prozesse religiöser Normierung konstituieren oder aufrechterhalten und häufig in Spannung bzw. Widerspruch zum Selbstverständnis nichtreligiöser Akteure geraten. Diese Dynamiken sollen nun in ihrer jeweiligen soziokulturellen Spezifik nacheinander an den Beispielen des deutschen, US-amerikanischen und nigerianischen Kontextes nachvollzogen werden.

3.1 Deutschland

Nicht alle nichtreligiösen Menschen in Deutschland scheinen von religiöser Normierung betroffen. Empirische Befunde zur gegenwärtigen religiösen Demographie im Land offenbaren einen wachsenden Anteil religiöser Indifferenz in der Bevölkerung – v.a. in den neuen Bundesländern, mit steigender Tendenz jedoch mittlerweile auch in der alten Bundesrepublik (z.B. Pickel 2017). Für die Lebenswirklichkeit religiös indifferenter Menschen spielen religionsbezogene Fragen keinerlei Rolle. Schon die Frage nach Religion erscheint ihnen merkwürdig (Wohlrab-Sahr 2001: 152). Sie würden sich auch nicht als Teil einer nichtreligiösen Minderheit und/oder Mehrheit definieren, denn dies würde eine Bezugnahme auf Religion bedeuten, die ihrem Verständnis von Normalität völlig fern liegt.

Dessen eingedenk darf nicht übersehen werden, dass sich in Deutschland durchaus religiöse Normierungsprozesse und daraus resultierende Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen empirisch identifizieren lassen. Sie haben aber einen spezifischen gesellschaftlichen Ort und betreffen v.a. solche individuellen und kollektiven nichtreligiösen Akteure, die von der hegemonialen *institutionellen* Stellung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland beeinträchtigt werden.

Ein solcher kollektiver nichtreligiöser Akteur ist die Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland (FOWID), bei der es sich um ein Projekt der religionskritischen Giordano Bruno Stiftung (GBS) handelt. Sie gab nach der Veröffentlichung der aktuellen Mitgliederzahlen der katholischen Bistümer in Deutschland durch die deutsche Bischofskonferenz im Juni 2022 die Mitteilung »Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent« heraus. Darin heißt es:

»Der Anteil der Kirchenmitglieder ist unter die 50-Prozent-Marke der Bevölkerung gesunken: Er beträgt 49,7 Prozent. Das ist eine historische Zäsur, da zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche in Deutschland die Mehrheit der Bevölkerung kein Kirchenmitglied mehr ist« (Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland 2022).

Statistisch war dies keine Überraschung. Der im Zentrum des Beitrags stehende religionsdemographische »Kipppunkt« (Maskan 2021) war seit Jahren prognostiziert worden. Für nichtreligiöse Aktivist:innen in Deutschland ist die Zahl vielmehr von symbolischer Bedeutung. Sie greifen sie gezielt in ihrer Kritik an der privilegierten rechtlichen und politischen Sonderstellung der christlichen Großkirchen in Deutschland auf, wie sie sich z.B. in Staatskirchenverträgen und Konkordaten, staatlichem Kirchensteuereinzug, dem bevorzugten Zugang der Kirchen zu staatlichen Bildungseinrichtungen (etwa durch staatlich finanzierte theologische Fakultäten oder Religionsunterricht an öffentlichen Schulen), den Kirchen zur Verfügung gestellte Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, der Repräsentanz von Kirchenvertreter:innen in zahlreichen politischen Gremien oder der Gewährung eines Sonderarbeitsrechts für kirchliche Träger manifestiert. Diese Strukturen der Verflechtung von Kirchen und Staat seien in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, in der erstere nur noch die Minderheit der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zählen könnten, nicht (mehr) zu rechtfertigen (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a).

Während die verschiedenen organisierten nichtreligiösen Kollektive in Deutschland dieses Ausgangsargument teilen, leiten sie aus ihm z.T. erheblich voneinander abweichende Strategien und Ziele ab. Die im Zentralrat der Konfessionsfreien (ZRK) zusammengeschlossenen Organisationen haben sich z.B. ein politisch-säkularistisches Programm gegeben. Dagegen fordern Organisationen wie der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) oder die Humanistische Vereinigung (HV) positive rechtliche und politische Gleichbehandlung mit den Kirchen im Rahmen einer Aufbaustrategie, v.a. hinsichtlich der Verteilung öffentlicher Gelder im religiös-weltanschaulichen Bereich (weiterführend auch Schröder 2018).

Der ZRK wurde 2021 als Nachfolgeorganisation des Koordinierungsrates Säkularer Organisationen (KORSO) gegründet. Zuvor war der HVD – mit etwa 20.000 Mitgliedern die mit Abstand mitgliederstärkste Organisation im KORSO – aus diesem ausgetreten. Hintergrund war ein Mehrheitsbeschluss auf einer Klausurtagung 2020, nach dem der Koordinierungsrat in Zukunft

explizit als Lobbyorganisation aufzustellen ist. Der HVD, der den KORSO stets als Plattform für den internen Austausch freigeistiger³ Organisationen verstanden wissen wollte, hatte dagegen gestimmt (Humanistischer Verband Deutschlands 2021).

Die Umbenennung und Umstrukturierung des KORSO ging einher mit einer Neukonfiguration seiner *policy* in Richtung eines eindeutigen politisch-säkularistischen Programms, zu dem der HVD – als Sozial- und Bildungsträger selbst in diverse religionspolitische Arrangements in Deutschland inkorporiert – stets eine innere Opposition gebildet hatte. Auf der Website beschreibt der Zentralrat seine politische Agenda nun wie folgt:

»Im Lichte der wachsenden Konfessionsfreiheit bietet sich nun eine historische Chance: Deutschland kann endlich zu einem Land werden, in dem Menschen aller Weltanschauungen gleichberechtigt und selbstbestimmt leben können. Dies kann nur ein weltanschaulich neutraler Staat garantieren. Zahlreiche Sonderrechte und jährliche Steuermilliarden für den organisierten Glauben sind weder verfassungs- noch zeitgemäß« (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a).

Als der Vorstand des ZRK um den Vorsitzenden Philipp Möller dieses Programm im Rahmen eines *Launch-Events* im Frühjahr 2022 im Haus der Bundespressekonferenz (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022b) präsentierte und erläuterte, sah er sich mit kritischen Kommentaren eines anwesenden Vertreters der Katholischen Nachrichtenagentur, aber auch einer Journalistin des RBB konfrontiert. Diese zielten v.a. auf die Frage, woraus der Zentralrat angesichts der niedrigen Mitgliederzahlen der in ihm zusammengeschlossenen Organisationen – zumal nach dem Austritt des HVD – seinen Vertretungsanspruch »für die Interessen aller religionsfreien Menschen in Deutschland« (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a) ableite. Die Zurückweisung eines über die eigenen Mitglieder hinausreichenden Interessenvertretungsanspruchs ist Teil einer typischen quantifizierenden Argumentationslogik

-
- 3 Der Begriff »freigeistig« besitzt sowohl eine emische als auch eine etische Tradition zur Bezeichnung für eine Reihe von Organisationen, die sich in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst als freireligiöse Reformgemeinden, im weiteren historischen Verlauf auch als religionskritische Freidenkerverbände außerhalb der beiden Großkirchen herauszubilden begannen. Freigeistige Organisationen zeichnen sich durch ein naturalistisches Weltbild sowie eine herausfordernde Haltung gegenüber dem jeweiligen religiösen Establishment aus (dazu ausführlich Schröder 2018: 2ff.).

kirchlicher oder kirchennaher Akteure im deutschsprachigen Diskurs um Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen, die nichtreligiösen Aktivist:innen den Status einer unbedeutenden Minderheit zuweist. Die Legitimität bzw. gesellschaftliche Relevanz der Positionen freigeistiger Organisationen wird auf Grundlage ihrer geringen Mitgliederzahlen in Zweifel gezogen. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihren Positionen findet dabei angesichts ihres Kapitalmangels der Legitimationswährung »Mitglieder« kaum statt.

Die Besitzverhältnisse dieser Währung in Deutschland stellen die Grundlage einer religiösen Normierung im institutionellen Bereich dar. Trotz anhaltend hoher Kirchaustrittszahlen haben die Großkirchen in Deutschland im Vergleich zu anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach wie vor sehr viele Mitglieder. Aus einer historisch gewachsenen, hegemonialen sozio-politischen Position heraus suggerieren kirchliche und kirchennahe Akteure, dass, wer im religiös-weltanschaulichen Diskurs mit den Kirchen gleichberechtigt berücksichtigt und gehört werden will, zunächst einmal deren Mitgliedsniveau zu erreichen habe. Diese Argumentationsführung aufgreifend wird die symbolische Bedeutung des einleitend beschriebenen »Kipppunktes« für nichtreligiöse Aktivist:innen in Deutschland verständlich.⁴

Im Umgang der Vertreter:innen des ZRK mit dieser Form der institutionellen religiösen Normierung zeigt sich deutlich, wie schwer es fällt, sich dessen quantifizierender Logik zu entziehen. Zwar beantwortete der Vorsitzende Philipp Möller die Fragen nach den Mitgliederzahlen der im Zentralrat zusammengeschlossenen Organisationen zunächst mit dem Slogan: »Wir vertreten keine Personen, sondern Positionen«. Gleichzeitig verwies er jedoch auf die Ergebnisse von selbst in Auftrag gegebenen repräsentativen Umfragen, die innerhalb der Gesamtbevölkerung hohe Zustimmungswerte zu Positionen zeigen, die der Zentralrat vertritt. Demzufolge stimmen über 74 Prozent aller

4 Der abnehmende Anteil von Kirchenmitgliedern in der Gesellschaft hat interessanterweise auch dazu geführt, dass EKD und Römisch-katholische Kirche in Deutschland teilweise auf andere Argumentationslogiken ausweichen, wenn ihr Selbstverständnis, »Volkskirchen« zu sein, in Frage gestellt wird. Eine zentrale Strategie ist dabei die Kulturalisierung des Christentums: So inszenierten sich die Kirchen z.B. im Rahmen des sog. »Kreuzfixstreits« um christliche Kreuze in bayerischen Klassenzimmern als Trägerinnen einer abendländischen Kultur- und Wertegemeinschaft auf (jüdisch-)christlicher Grundlage, die für eine funktionierende Sozialstruktur im Land unerlässlich sei und auch nichtreligiösen Menschen zugemutet werden bzw. von diesen mitgetragen oder wenigstens toleriert werden müsse (Reuter 2014: 103ff.).

Deutschen der Position zu, dass der staatliche Einzug der Kirchensteuer eingestellt werden sollte, und 64 Prozent sind dagegen, dass christliche Kreuze in den Räumlichkeiten staatlicher Behörden angebracht werden (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022b). So sollen die Positionen des ZRK letztlich doch nicht aus sich selbst heraus ihre Relevanz erhalten. Letztere wird stattdessen daraus abgeleitet, dass sie von einer gesellschaftlichen Mehrheit geteilt werden. Es findet lediglich eine Akzentverschiebung hinsichtlich der Frage statt, auf Grundlage welcher Kriterien die gesellschaftliche Mehrheit zu bestimmen ist und wie sich der Anspruch, als Organisation ihre Interessen zu vertreten, legitimieren lässt. Mitgliedschaft erscheint im Rahmen dieser abgewandelten Argumentationsfigur weder als hinreichende noch als notwendige Bedingung dafür, dass eine Organisation die Interessen von Menschen vertritt. Während der Zentralrat für Positionen stehe, die von der großen Mehrheit der Menschen in Deutschland geteilt würden (welche aber nicht Mitglieder in einer der im ZRK zusammengeschlossenen Organisationen sind), stimmten die persönlichen Überzeugungen vieler Kirchenmitglieder nicht einmal mehr mit den zentralen kirchlichen Lehren und Positionen überein (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a). Die Zustimmungswerte zu den Zentralratspositionen sind so hoch, dass auch signifikante Anteile von Kirchenmitgliedern ihnen zugestimmt haben müssen.

Der beschriebene Umgang mit der institutionellen religiösen Normierung in Deutschland auf der Basis von Mitgliederzahlen durch den Versuch einer Akzentverschiebung des quantifizierenden Vertretungsanspruchs ist innerhalb der organisierten freigeistigen Szene in Deutschland nicht neu. Fast 20 Jahre zuvor war interessanterweise der HVD bereits auf ähnliche Weise vorgegangen, nachdem ein Antrag des Verbands auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) vom Berliner Senat mit der Begründung abgelehnt wurde, dass der HVD mit nur etwa 1.000 Mitgliedern nicht die für eine Anerkennung notwendige Gewähr der Dauer böte.⁵ Damit machte sich der Senat die kirchliche Argumentationsfigur mitgliederzahlenbasierter Legitimation zu eigen. Das Berliner Verwaltungsgericht bestätigte die Rechtmäßigkeit dieser Entscheidung, nachdem der HVD Rechtsmittel gegen sie eingelegt hatte (Kunz 1999). In Reaktion darauf gab der HVD beim Institut für Demoskopie Allensbach (2004) und beim Meinungsforschungsinstitut Forsa

5 Nach einem Zusammenschluss mit dem Brandenburger Landesverband erhielt der neu formierte HVD Berlin-Brandenburg den K.d.ö.R.-Status 2017 in Berlin schließlich doch noch (o.A. 2017).

(2007) zwei repräsentative »Akzeptanzstudien« in Auftrag. 2004 wurden die Teilnehmenden mit der Frage konfrontiert, ob die folgende Lebensauffassung voll und ganz, überwiegend, eher nicht oder gar nicht der eigenen entspreche:

»Der Humanistische Verband vertritt folgende Lebensauffassung: ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht; ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an Gott; andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten, zu respektieren« (Institut für Demoskopie Allensbach 2004: 2).

Ähnlich formuliert war die Forsa-Umfrage drei Jahre später. 2004 stimmten 7 Prozent dieser Lebensauffassung voll und ganz und 42 Prozent überwiegend zu, 2007 sogar 21 Prozent voll und ganz und 35 Prozent überwiegend. In Reaktion auf die Ergebnisse der Allensbach-Studie schreibt der damalige HVD-Präsident Horst Groschopp in der Verbandszeitschrift *diesseits*:

»Über vier Millionen Bundesbürger und -bürgerinnen teilen unsere humanistische Lebensauffassung voll und ganz – einschließlich der Zuspitzung ›ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott‹. [...] Und da sind wir dann gar nicht mehr bescheiden: Wenn in unserer Republik nahezu die Hälfte der Menschen unserer Lebensauffassung zumindest überwiegend zustimmt, zeigt dies zugleich deutlich säkulare kulturelle Ansprüche der Bevölkerung [...]« (Groschopp 2005: 11f.).

Über den Anspruch, Kulturorganisation zu sein, argumentiert der HVD bis heute für den Ausbau seiner sozialpraktischen Angebote. In Berlin und Brandenburg zeichnet er für einen eigenen Bekenntnisunterricht (Humanistische Lebenskunde) verantwortlich und ist Träger diverser Bildungs- und Sozialeinrichtungen, v.a. über 25 Kindertagesstätten (dazu ausführlich Schröder 2018: 60ff.). Ohne öffentliche Finanzierung ist ein solcher Ausbau für den Verband jedoch nicht realisierbar. Forderungen nach diesen Geldern werden aber v.a. außerhalb Berlins regelmäßig zurückgewiesen, denn die religionspolitischen und rechtlichen Arrangements in Deutschland sehen eine Kooperation mit und Förderung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach wie vor auf der Basis von Mitgliederzahlen vor, die der Verband nicht in ausreichendem Maß vorweisen kann. Dadurch wird eine spezifische Form der religiösen Normierung wirksam, die die historisch gewachsene hegemoniale Position der christlichen Großkirchen in Deutschland v.a. institutionell

absichert, ihnen darüber aber auch mindestens indirekt religionspolitische Diskursmacht garantiert. HVD-Funktionäre resümieren resigniert:

»[D]ies ist ein völlig unrealistischer Vergleich. Die Mitgliedschaftskriterien der Kirchen sind viel zu weit, um wirklich die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft zu bedeuten, während die Mitgliedschaftskriterien der Weltanschauungsverbände nur die aktiven Kerne erfassen, welche sich freiwillig zur Pflege ihrer Weltanschauung nicht nur engagieren, sondern auch noch – gegen erhebliche Widerstände – entsprechende Organisationen aufbauen« (Wolf 2010: 171f.).

Die beschriebenen Prozesse religiöser Normierung in Deutschland führen dazu, dass das Selbstverständnis nichtreligiöser Aktivist:innen zwischen dem einer Mehrheit und dem einer Minderheit changiert: Einerseits beanspruchen sie, mit ihren Positionen die Interessen einer gesellschaftlichen Mehrheit zu vertreten. Aufgrund institutionell etablierter Machtasymmetrien im religiös-weltanschaulichen Diskurs, der einer Legitimationslogik über Mitgliederzahlen folgt, sehen sie sich andererseits gleichzeitig in der Position einer politisch marginalisierten Minderheit. Die religiöse Normierung, gegen die sie aufbegehren, ist ganz überwiegend institutioneller Natur: Sie bezieht sich v.a. auf die rechtliche wie politische Privilegierung der beiden christlichen Großkirchen und deren daraus resultierende Diskursmacht.

Zusammenfassend können hinsichtlich der Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in Deutschland zwei Besonderheiten festgehalten werden: Zum einen die zentrale Bedeutung institutioneller Aspekte religiöser Normierung, die für die beiden folgenden Fallbeispiele USA und Nigeria eine eher untergeordnete Rolle spielt. Zum anderen die eingangs beschriebene, wachsende religiöse Indifferenz in der Bevölkerung, die auf einen Möglichkeitsraum hindeutet, sich als nichtreligiöser Mensch in weiten Teilen der eigenen Lebensführung religiöser Normierung und damit auch religionsbezogenen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen zu entziehen.

3.2 Vereinigte Staaten von Amerika

Im Oktober 2010 startete die US-amerikanische Freedom From Religion Foundation die »Out of the Closet«-Kampagne (Freedom From Religion Foundation 2010). Die Organisation rief nichtreligiöse Menschen in den USA dazu

auf, sich online als solche zu »outen« und der amerikanischen Gesellschaft Folgendes zu zeigen: »Freethinkers are your friends, neighbors, relatives, colleagues, the person who opens the door for you at your grocery store, a parent at your playground« (LeDrew 2016: 131). »Out of the Closet« ist Teil einer Reihe weiterer Kampagnen⁶ verschiedener nichtreligiöser Organisationen in den USA, die Atheist:innen und säkulare Humanist:innen als hilfsbereite und vertrauenswürdige Staatsbürger:innen und Wähler:innen inszenieren. Hintergrund ist die verbreitete Verquickung von Religion und Moral im nationalen US-amerikanischen Diskurs. Atheist:innen ist demnach nicht zu trauen. Eine 2019 durchgeführte Umfrage des Gallup Instituts (McCarthy 2019) ergibt, dass nur 60 Prozent der Amerikaner:innen eine:n atheistische:n Bewerber:in in Präsidentenamt wählen würden, selbst wenn diese:r gut qualifiziert und ansonsten für das Amt geeignet wäre. Teilweise deutlich höhere Zustimmungswerte erhalten demgegenüber z. B. katholische (95 Prozent), jüdische (93 Prozent) und muslimische Kandidat:innen (66 Prozent). Schlechter schnitt in dieser Umfrage nur die sozialistische Kandidatur ab (47 Prozent) – wobei zu beachten ist, dass Atheismus und Sozialismus bzw. Kommunismus im kollektiven nationalen Bewusstsein spätestens seit dem Kalten Krieg zusammengehören und in diesem Zusammenspiel zur »unamerikanischen« Gegenfolie des Eigenen geworden sind (Weldon 2019: 87f.).

Nichtreligiöse und ihre Organisationen in den USA haben sich im Laufe der vergangenen 100 Jahre auf ein gesellschaftliches Umfeld eingestellt, das ihnen häufig misstrauisch bis offen feindlich gegenübertritt (Klug 2022). Dazu mussten sie einen erheblichen Wandel durchlaufen. Das nichtreligiöse Selbstverständnis war Ende des 19. Jahrhunderts noch von einem geradezu teleologischen szientistischen Fortschrittsoptimismus geprägt. Der Säkularisierungsthese folgend ging man davon aus, zu den Pionieren einer kommenden säkularen Mehrheitsgesellschaft zu gehören, in der Religiosität nicht mehr als ein Relikt vergangener, dunkler Tage sein würde. Atheistische und säkular-humanistische Organisationen würden nur in der zeitgenössischen Schwellenzeit, in der man sich wähnte, benötigt, um den Übergang in das dann folgende, goldene Zeitalter zu gestalten (Cimino/Smith 2007: 407f.).

6 Darunter »Good without God« des Center for Inquiry oder die von Richard Dawkins initiierte und durch einen Zusammenschluss von 22 atheistischen, humanistischen und freidenkerischen Organisationen getragene Spendenaktion »Non-Believers giving Aid« (LeDrew 2016: 131).

Dieser Optimismus wurde in den folgenden Jahrzehnten in seinen Grundfesten erschüttert. Vor allem im Kalten Krieg entwickelte sich Religiosität zu einem geradezu konstituierenden Merkmal kollektiver amerikanischer Identität. Robert Bellah spricht in diesem Zusammenhang in seinem berühmt gewordenen Aufsatz von 1967 treffend von »Civil Religion«, die zwar entlang protestantischer Strukturmerkmale entworfen, inhaltlich aber so offen ist, dass sie im Laufe der Jahre auch Katholizismus und Judentum inkorporieren konnte. Zur Logik dieses inklusivistischen Projekts gehört jedoch auch die scharfe Abgrenzung von einem gemeinsamen Gegner: dem Atheismus. Nichtreligiosität entwickelte sich zum Gegenentwurf amerikanischer Zivilreligion und geriet politisch und moralisch in die Defensive, wurde legitimationsbedürftig und zur Grundlage gesellschaftlicher Marginalisierung. Entsprechende Mechanismen wirken bis in den sozialen Nahbereich hinein und führen zu beruflicher Diskriminierung und familiären Verwerfungen (Klug 2022).

Die »Out of the Closet«-Kampagne steht sinnbildlich dafür, wie sich das Selbstverständnis nichtreligiöser Individuen und Organisationen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf die Prozesse (zivil)religiöser Normierung in den Vereinigten Staaten gewandelt hat. Statt sich als Speerspitze einer teleologischen Fortschrittserzählung und zukünftige Mehrheit zu inszenieren, macht man sich Strategien eines *minority discourses* zu eigen, wie ihn die LGBTQI+-Bewegung seit einigen Jahrzehnten prägt: Man dokumentiert – mit Hilfe empirisch arbeitender Sozialwissenschaftler:innen – aktiv Fälle von (religiöser) Diskriminierung gegenüber Nichtreligiösen (z.B. Cragun et al. 2012), führt Kampagnen durch, die Nichtreligiöse als vertrauenswürdige und hilfsbereite Menschen inszenieren, die als Staatsbürger:innen einen mindestens ebenso wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen und politischen Leben leisten wie religiöse Menschen, und versucht über diese nach außen gerichteten Identitätsdiskurse gleichzeitig vergemeinschaftende Prozesse nach innen in Gang zu setzen, die soziales Kapital generieren sollen. Obwohl diese Strategie unter nichtreligiösen Aktivist:innen in den USA keineswegs unumstritten ist – einige Stimmen kritisieren sie als Selbstmarginalisierung und halten an der teleologischen Säkularisierungserzählung fest, nach der die Nichtreligiösen in einer mehr oder weniger fernen Zukunft die Mehrheit der Gesellschaft stellen werden – dominiert sie auch nichtreligiöse Involviertheiten in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen mittlerweile deutlich (Cimino/Smith 2007: 419ff.; LeDrew 2016: 124ff.). Und sie scheint Erfolge zu produzieren: Die Zahl der sogenannten »Nones« im Land wächst seit einigen Jahren stetig, wenn auch auf niedrigerem Niveau als in vielen west-

europäischen Ländern. Mit dem Ende des Kalten Krieges und mit Hilfe der Diskursstrukturen und -dynamiken der neuen Medien sind nichtreligiöse Positionierungen im nationalen US-amerikanischen Diskurs sichtbarer und sagbarer geworden (Cimino/Smith 2012).

Auffällig ist, dass in diesem US-amerikanischen Mehrheiten-Minderheiten-Diskurs etwas anderes verhandelt wird als in Deutschland. Dies hat mit der Spezifik der gesellschaftlichen Bereiche zu tun, in denen religiöse Normierung in den beiden Ländern jeweils besonders wirksam wird: Während in Deutschland in erster Linie *institutionelle* Fragen um eine politische und rechtliche Privilegierung der christlichen Kirchen im Mittelpunkt stehen, wird religiöse Normierung in den USA v.a. im *politisch-moralischen* Bereich wirksam. Das bedeutet jedoch nicht, dass Nichtreligiöse in Deutschland grundsätzlich nicht von religiöser Normierung im moralischen Bereich betroffen wären. Wie das Phänomen des wachsenden religiös indifferenten Bevölkerungsanteils in Deutschland zeigt, besteht dort aber für einen Teil der Bevölkerung anscheinend die Möglichkeit, sich Religion und ihren normierenden Wirkungen in der alltäglichen Lebensführung nahezu vollständig zu entziehen. Dies ist in den USA v.a. abseits liberaler urbaner Räume deutlich weniger gut möglich. Religiöse Normierung entfaltet dort ihre Wirkung stärker als in Deutschland in direkter sozialer Interaktion und alltäglichen Situationen (z.B. Zuckerman 2012). Gleichzeitig streiten zwar auch nichtreligiöse Organisationen in den USA für säkularistische Standpunkte. Das Thema ist dort aber – auch wegen einer schwächer ausgeprägten institutionellen Verflechtung von Staat und Religionsgemeinschaften (Schieder 2007) – weit weniger dominant als in Deutschland und tritt in seiner Relevanz hinter den politisch-moralischen Bereich zurück.

3.3 Nigeria

Mit Nigeria wird nun ein drittes Fallbeispiel beleuchtet, in dem die religiöse Normierung *existenzielle* Formen annimmt: Nichtreligiosität und Nigerianisch-Sein werden im dominierenden nationalen Diskurs für unvereinbar erklärt.

Nigeria ist ein ethnolinguistisch superdiverses Land, dessen Grenzen aus der Kolonialzeit stammen. Um dieses künstliche Gebilde zusammenzuhalten, hat sich eine nationale Einheitspolitik entwickelt, der gegenüber von Seiten der Zentralregierung strengste Loyalität erwartet wird. Neben dem Englischen als Nationalsprache gehört auch ein Bekenntnis zum Islam (v.a. im Norden)

oder zum Christentum (v.a. im Süden) zum selbstverständlichen Repertoire der nationalen Einheitsidentität. Ein öffentliches Bekenntnis zu nichtreligiösen und/oder religionskritischen Positionen wird somit als Bedrohung der nationalen Einheit gewertet und hat mindestens weitreichende soziale Ächtung zur Folge (vgl. auch Wilkens in diesem Band). Sie kann aber auch zu einer Verhaftung auf Grundlage von Blasphemie oder Apostasie führen und für die betreffenden Personen und deren Familien lebensbedrohlich werden.

Im April 2022 wurde Mubarak Bala, Präsident des Humanistischen Verbandes Nigeria (HVN), wegen Blasphemie zu 24 Jahren Gefängnis verurteilt. Bereits zwei Jahre zuvor war er in Haft genommen und nach Kano State gebracht worden, nachdem er in einem Facebook-Post den islamischen Propheten Muhammed als Terroristen bezeichnet hatte. Sein Aufenthaltsort war danach zunächst unbekannt. Nachdem er erst im Oktober 2020 die Möglichkeit erhielt, einen Rechtsbeistand zu kontaktieren, stellte dieser dem Federal High Court in Abuja eine Grundrechtspetition zu. Im Dezember beschloss das Gericht, dass ein weiteres Festhalten Balas illegal sei und ordnete seine sofortige Freilassung auf Kautions an. Da die politische Führung in Kano State jedoch die Autorität des High Court bestreitet, blieb Bala bis zu seiner Verurteilung 2022 in Haft (Young 2022).

Bala stammt aus Kaduna State, das wie Kano State im mehrheitlich muslimischen Norden Nigerias liegt. Nach seiner öffentlichen Abkehr vom Islam 2014 hatte seine Familie ihn in eine Psychiatrie einliefern lassen. In einer schriftlichen Stellungnahme, die er 2019 dem Ausschuss für auswärtige Angelegenheiten in Großbritannien zustellte, gibt Bala an, dass ihm dort so starke Psychopharmaka verabreicht worden seien, dass er bewusstlos wurde. Sein Vater, ein hochrangiger islamischer Geistlicher, postete währenddessen auf Balas Facebook-Account das islamische Glaubensbekenntnis. Nachdem Mitgliedsorganisationen von Humanists International (HI)⁷ über den HVN auf den Fall aufmerksam gemacht wurden und ihn international publik machten, wurde Bala aus der Psychiatrie entlassen. Bala beantragte daraufhin Asyl in Großbritannien, das ihm jedoch verwehrt wurde. Es folgte, nachdem der

7 HI ist eine weltweit agierende Dachorganisation für nationale Humanistische Verbände und Trägerin der Kampagne »Protect Humanists at Risk«, die mediale Aufmerksamkeit für den Umgang mit Mubarak Bala und ähnliche Fälle in anderen Ländern erzeugen und für diese finanzielle Unterstützung zur Bezahlung eines geeigneten Rechtsbeistands oder eine Möglichkeit zur Emigration organisieren soll (Humanists International 2022).

Medienhype abgeebbt war, die Abwendung von Freunden, der Verlust seiner Arbeitsstelle sowie Morddrohungen und tätliche Gewalt durch islamistische Mobs, vor denen er keinen Schutz vom nigerianischen Staat erfahren habe. Er floh aus Kaduna State und bezeichnet sich in der Stellungnahme selbst als *Internally Displaced Person* (Bala 2019).

Mubarak Bala ist ein prominentes Beispiel, das deutlich macht, wie klein die Entfaltungsspielräume nichtreligiöser Identität in Nigeria und wie gefährdet die Menschen dort sind, die eine solche öffentlich machen. Leo Igwe, Religionswissenschaftler und Gründer des HVN, beschreibt die Situation wie folgt:

»In einigen Teilen des Landes werden Ungläubige als Kriminelle betrachtet, die wegen ihres Unglaubens an Gott eingesperrt oder hingerichtet werden sollten. [...] Humanist*innen und Atheist*innen werden als unerwünschte Personen behandelt, [...] die im Gegensatz zu ihren christlichen und muslimischen Pendanten nicht gesehen und nicht gehört werden sollten. [...] Unter Religions- oder Weltanschauungsfreiheit versteht man das Recht auf ein Glaubensbekenntnis, das Privileg einer Religion, [...] des Islam im Norden Nigerias und des Christentums im Süden Nigerias. Alles, was dazwischen liegt, ob religiös oder nicht, wird unterdrückt, dämonisiert, abgewertet und dem Diktat dieser imperialistischen Religionen untergeordnet. [...] Politische Islamist*innen und ihre christlichen Pendanten haben die Tyrannei und die Missachtung der verfassungsmäßigen und menschlichen Freiheiten dort institutionalisiert, wo die Anhänger*innen dieser Religionen in der Mehrheit sind. Sie haben die Blasphemiegesetze und die Apostasie als Waffe eingesetzt, um Kritik an der Religion mundtot zu machen, zum Schweigen zu bringen und zu neutralisieren, indem sie Humanist*innen, Atheist*innen und Skeptiker*innen ihre Menschlichkeit, die Gedanken- und Meinungsfreiheit und andere Freiheiten verweigern, die religiöse Gläubige genießen« (Igwe 2022a).

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*. Dies ist hier mit existenzieller religiöser Normierung gemeint.

Die Religionsforschung hat unruhmlichen Anteil am Funktionieren der Mechanismen dieser Form religiöser Normierung. John Mbiti bezeichnet Afrikaner:innen in seiner Monographie über afrikanische Religionen und Philosophie als »notoriously religious« (Mbiti 1969: 1). Bis heute wird der

afrikanische Kontinent gern als Kontrastfolie dem »Sonderfall« des säkularisierten Europa entgegengestellt (z.B. Takyi 2017: 201). Selbst die humanistisch engagierten Nichtreligionsforscher Phil Zuckerman, Luke Galen und Frank Pasquale bezeichnen den Anteil Nichtreligiöser in den Gesellschaften Subsahara-Afrikas als »negligible« (Zuckerman, Galen/Pasquale 2016: 49) – ein fatales Urteil für nichtreligiöse Menschen in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern. Denn vor dem Hintergrund solcher Aussagen bleiben sie und ihr Schicksal unsichtbar.⁸

Mit der Gründung des HVM 1996 wollte Igwe eigenen Angaben zu Folge Nichtreligiösen im Land das Gefühl von Einsamkeit und Ohnmacht nehmen. Der Verband hat laut Igwe mittlerweile 200 Mitglieder und viele weitere Unterstützer:innen in Nigeria, und erhielt 2013 rechtliche Anerkennung von staatlicher Seite, die ihm zuvor 17 Jahre lang verwehrt worden war. Seitdem richtet der HVN v.a. Konferenzen an Universitäten aus und engagiert sich dabei für eine Vernetzung mit Humanist:innen aus anderen afrikanischen Ländern und darüber hinaus (Igwe 2018). Die erste humanistische Namensfeier zur Geburt eines Kindes wurde 26 Jahre nach Gründung des HVN im Oktober 2022 vollzogen (Igwe 2022b). Wie die Verhaftung von Mubarak Bala zeigt, begeben sich offen nichtreligiös lebende Menschen in Nigeria trotz allem weiterhin in große Gefahr. Seit der Gründung des Verbandes wurde auch Igwe mehrfach angefeindet und bedroht sowie zwei Tage in Haft genommen (Igwe 2018).

4 Fazit und Ausblick

Der vorliegende Beitrag erörterte anhand dreier gegenwärtiger Fallbeispiele (Deutschland, USA, Nigeria) die Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen unter Bedingungen von Prozessen religiöser Normierung (Klug 2015). Dabei wurden verschiedene, kulturhistorisch gerahmte Formen religiöser Normierung sichtbar, die die Vorstellungen

8 Ausgehend von diesem Desiderat tragen Gez, Beider und Dickow (2022) in einem kürzlich erschienenen Aufsatz in der Zeitschrift *Africa Spectrum* den noch unzureichenden Forschungsstand über Nichtreligiöse in Subsahara-Afrika aus verstreuten Forschungsbeiträgen und statistischen Surveys zusammen. Dieser sehr verdienstvolle Beitrag könnte zu einer guten Anregung und zum Startschuss für weitere Forschung in diesem Feld werden.

und Handlungen Nichtreligiöser in unterschiedlichem Ausmaß beeinträchtigen und sanktionieren. Während Nichtreligiöse im deutschen Kontext v.a. von *institutionellen* Formen religiöser Normierung betroffen sind, dominieren in den USA Formen *moralischer* und in Nigeria Formen *existenzieller* religiöser Normierung. Hierbei handelt es sich jeweils um Schwerpunkte, die die Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen wesentlich, aber nicht ausschließlich prägen. So äußern auch Nichtreligiöse in den USA und Nigeria aus einer Minderheitenposition heraus Kritik an einer mangelnden Distanz von Staat und Religionsgemeinschaften in ihrem Land, ebenso wie Formen moralischer religiöser Normierung Nichtreligiöse in Deutschland betreffen können.

Für die Entfaltung einer nichtreligiösen Lebensführung ermöglichen die verhandelten Kontexte unterschiedliche Spielräume. Die verbreiteten Formen religiöser Indifferenz in Deutschland deuten darauf hin, dass Teile der Bevölkerung dort von religiöser Normierung in ihrem Alltag kaum oder gar nicht betroffen sind. In den USA und v.a. Nigeria ist dies hingegen angesichts der Ubiquität religiös normierter sozialer Lebenswirklichkeiten von Nichtreligiösen nur schwer vorstellbar.

Die differenzierte Rekonstruktion verschiedener, kulturhistorisch gerahmter Formen religiöser Normierung anhand einer Untersuchung von Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen kann die Perspektiven auf die Erforschung Multipler Säkularitäten (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011; Wohlrab-Sahr/Burchardt/Midell 2015) erweitern. Zu prüfen wäre etwa, ob bestimmte Leitunterscheidungen zwischen Religion und dem Säkularen mit spezifischen Formen religiöser Normierung einhergehen. Auf diese Weise könnte die »implizit emische Perspektive« (Klug 2015: 195) der Religions- und auch der Säkularitätsforschung durch eine umfassendere Metaperspektive auf die Wechselwirkungen zwischen Religion(en) und ihrem gesellschaftlichen Umfeld ersetzt werden, die den bisherigen »blinden Fleck« der Lebenswirklichkeiten nichtreligiöser Akteure und die Auswirkungen religiöser Normierung auf diese miteinbezieht. Zur Umsetzung dieses Programms sei an dieser Stelle angeregt, weitere kulturhistorische Kontexte auf ihre je spezifischen Formen religiöser Normierung hin zu untersuchen. Die Erforschung der Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen bietet dafür einen geeigneten Ausgangspunkt.

Literaturverzeichnis

- Asad, T. (2003): *Formations of the Secular*, Stanford.
- Bala, M. (2019): Written Evidence submitted by Mubarak Bala of Nigeria (FRBoo18), Foreign Affairs Committee inquiry into freedom of or belief. Zugriff unter: <http://data.parliament.uk/writtenevidence/committeeevidence.svc/evidencedocument/foreign-affairs-committee/human-rights-freedom-of-religion-and-belief-and-human-rightsdefenders/written/105613.html>
- Bellah, R. N. (1967): »Civil Religion in America«, in: *Dædalus* 96 (1). S. 1–21.
- Cimino, R./Smith, Chr. (2007): »Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism«, in: *Sociology of Religion* 68 (4). S. 407–424.
- Cimino, R./Smith, Chr. (2012): »Atheisms Unbound. The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity«, in: *Secularism and Nonreligion* 1, S. 17–31.
- Cragun, R. T./Hammer, J. H./Keysar, A./Kosmin, B.(2012): »On the Receiving End. Discrimination toward the Non-Religious in the United States«, in: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1), S. 105–127.
- Filippow, B. A. (1999): »Ideologische und machtpolitische Determinanten der sowjetischen Religionspolitik von 1917 bis zum Ende der Sowjetunion«, in: Koslowski (Hg.), *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Russland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion*, München, S. 195–110.
- Forsa (2007): Meinungen zur humanistischen Lebensauffassung. Zugriff unter: <http://hvd-bb.de/sites/hvd-bb.de/files/sites/hvd-berlin.de/files/Forsa-Umfrage-Human-Lebensauffassung.pdf>
- Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland (2022): Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-49-7-prozent>
- Freedom From Religion Foundation (2010): Out of the Closet Campaign. Zugriff unter: <https://ffrf.org/campaigns/bus-sign-billboard-campaign/out-of-the-closet-campaign>
- Gez, Y. N./Beider, N./Dickow, H. (2022): »African and Not Religious. The State of Research on Sub-Saharan Religious Nones and New Scholarly Horizons«, in: *Africa Spectrum* 57 (1). S. 50–71.
- Groschopp, H. (2005): »Allensbach-Studie bescheinigt dem Humanistischen Verband großes Potenzial. Er sollte es zu nutzen wissen«, in: *diesseits* 19 (71). S. 11–12.

- Humanistischer Verband Deutschlands (2021): Der Humanistische Verband Deutschlands beendet seine Mitgliedschaft im Koordinierungsrat säkularer Organisationen. Zugriff unter: <https://humanismus.de/presse-aktuelles/aktuelles/meldung/2021/03/der-humanistische-verband-deutschlands-beendet-seine-mitgliedschaft-im-koordinierungsrat-saekularer-organisationen/>
- Humanists International (2022): Protect Humanists at risk. Zugriff unter: <https://humanists.international/get-involved/campaigns/humanists-at-risk/>
- Igwe, L. (2018): Humanismus und seine Möglichkeiten in Afrika. In: humanistisch! vom 26. April 2018. Zugriff unter: <https://www.humanistisch.net/11290/humanismus-und-seine-moeglichkeiten-in-afrika/>
- Igwe, L. (2022a): Nichtgläubige und Religions- oder Glaubensfreiheit in Nigeria. In: humanistisch! vom 20. Juli 2022. Zugriff unter: <https://www.humanistisch.net/42171/nichtglaebige-und-religions-oder-glaubensfreiheit-in-nigeria/>
- Igwe, L. (2022b): Erste humanistische Namensgebungszeremonie in Nigeria. In: Humanistischer Pressedienst vom 10. Oktober 2022. Zugriff unter: <https://hpd.de/artikel/erste-humanistische-namensgebungszeremonie-nigeria-20736>
- Institut für Demoskopie Allensbach (2004): *Humanistischer Verband Deutschlands. Allensbacher Akzeptanzstudie zu Lebensauffassung, speziellen Angeboten, Engagement*, Allensbach.
- Klug, P. (2015): »Der Religionsbegriff der Religionswissenschaft im Spiegel von Nichtreligion und Nonkonformität – Religiöse Normierung als blinder Fleck eines implizit emischen Religionsverständnisses«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23 (1). S. 188–206.
- Kunz, N. (1999): »Auf hoher See und vor Gericht ist man in Gottes Hand«, in: *diesseits* 13 (48). S. 18–19.
- LeDrew, St. (2016): *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement*, Oxford.
- Maskan, O. (2021): »Die Bedeutung des Islams in Deutschland wird steigen und die des Christentums zurückgehen« (Interview mit Detlef Pollack), in: *Neue Zürcher Zeitung*, vom 25.12.2021. Zugriff unter: <https://www.nzz.ch/international/weihnachten-2021-das-christentum-ist-auf-dem-rueckzug-ld.1661792>
- Mbiti, J. S. (1969): *African religions and philosophy*, London.

- McCarthy, J. (2019): »Less Than Half in U.S. Would Vote for a Socialist for President«, in: *Gallup News vom 9. Mai 2019*. Zugriff unter: <https://news.gallup.com/poll/254120/less-half-vote-socialist-president.aspx>
- Nowak, K. (1997): »Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR«, in: *Informationes theologiae Europae* 6, S. 193–207.
- o.A. (2017): »Humanistischer Verband wird Körperschaft des öffentlichen Rechts«, in: *humanistisch.de*, vom 14. November 2017, aktualisiert am 16. Juli 2020. Zugriff unter: <https://humanistisch.de/x/hvd-bb/presse/2017112136>
- Pickel, G. (2017): »Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?«, in: Pollack/Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Baden-Baden, S. 165–182.
- Quack, J. (2014): »Outline of a Relational Approach to ›Nonreligion‹«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 26, S. 439–469.
- Reuter, A. (2014): *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Religionskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen.
- Schieder, R. (2007): »USA – Säkularer Staat mit Zivilreligion«, in: von Braun/Gräb/Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen Perspektive*, Münster, S. 97–107.
- Schleich, E. (2012): »Kirche, Klerus und Religion«, in: Reichhardt (Hg.), *Die Französische Revolution*, Köln, S. 206–226.
- Schröder, St. (2013): »Dialog der Weltanschauungen? Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen«, in: Führding/Antes (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen, S. 169–185.
- Schröder, St. (2018): *Freigeistige Organisationen in Deutschland. Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der Humanistischen Wende*, Berlin.
- Takyi, B. K. (2017): »Secular Government in Sub-Saharan Africa«, in: Zuckerman/Shook (Hg.), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford, S. 201–213.
- Weldon, St. P. (2019): »Organized Humanism in the United States«, in: De Nutte/Gasenbeek, (Hg.), *Looking Back to Look Forward- Organised Humanism in the World: Belgium, Great Britain, the Netherlands and the United States of America, 1945–2005*, Brüssel, S. 75–93.
- Wohlrab-Sahr, M. (2001): »Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie«, in: *Pastoraltheologie* 90, S. 152–167.

- Wohlrab-Sahr, M./Burchardt, M. (2011): »Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zur vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen«, in: *Denkströme* 7, S. 53–71.
- Wohlrab-Sahr, M./Burchardt, M./Middell, M. (Hg.) (2015): *Multiple secularities beyond the West. Religion and modernity in the global age*, Berlin.
- Wohlrab-Sahr, M./Kaden, T. (2013): »Struktur und Identität des Nicht-Religiösen. Relationen und soziale Normierungen«, in: *Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, S. 183–209.
- Wolf, F. O. (2010): »Repräsentanz von Konfessionsfreien«, in: Groschopp (Hg.), *Konfessionsfreie und Grundgesetz*, Aschaffenburg, S. 169–173.
- Young, S. (2022): »Non-Religious Nigerians Risk Their Freedom and Their Lives«, in: *The Boston University International Relations Review*, vom 29. April 2022. Zugriff unter: <https://www.irreview.org/articles/non-religious-nigerians-risk-their-freedom-and-their-lives>
- Zentralrat der Konfessionsfreien (2022a): Unsere politische Agenda. Zugriff unter: <https://konfessionsfrei.de/saekulare-ampel/>
- Zentralrat der Konfessionsfreien (2022b): Pressekonferenz. Zentralrat der Konfessionsfreien e.V. Zugriff unter: https://www.youtube.com/watch?v=ds1WPUSl_ac
- Zuckerman Ph./Galen, L. W./Pasquale, F. L. (2016): *The Nonreligious. Understanding Secular People and Societies*, New York.

Systematische Perspektiven zu Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen

Erfahrene Minderheiten in der Diaspora: Institutionalisierungsvorteile und Identitätsarbeit

Alexander-Kenneth Nagel

1 Einleitung: Erfahrene Minderheiten als Sonderfall der Migrationsforschung

Wenn in der Forschung zu Religion und Migration von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen (MMK) die Rede ist, werden Migrant:innen zumeist als Angehörige einer religiösen oder kulturellen Minderheit im Kontrast zur Mehrheitsgesellschaft des Aufnahmelandes betrachtet. Diese Perspektive ist durchaus sachdienlich, insoweit sie es ermöglicht, die Bemühungen von Diaspora-Communities um den Erhalt und die Pflege ihres religiösen und kulturellen Erbes besser zu verstehen. Zugleich aber geraten dadurch andere Aspekte der MMK im Migrationskontext aus dem Blick. So lässt sich auf einer übergeordneten Ebene bereits ein monolithisches Verständnis der deutschen »Mehrheitsgesellschaft« an sich problematisieren, da es abstrakte statistische Mittelwerte zu einer sozialen Entität eigener Art verklärt. Aber auch wenn man von einem lediglich statistischen Verständnis von »Mehrheit« ausgeht, wird man schnell feststellen, dass die Minderheitensituation von Migrant:innen sich stets auf eine bestimmte Auswahl soziokultureller Differenzmerkmale bezieht: So lassen sich christliche und muslimische Geflüchtete aus Syrien in Deutschland einer linguistischen (und vielleicht auch kulturellen) Minderheit zurechnen, mit Blick auf die Religionszugehörigkeit ähneln die syrischen Christ:innen hingegen eher der deutschen Mehrheit als ihren muslimischen Landsleuten.

Ein anderer Faktor, der bei der herkömmlichen Betrachtungsweise vernachlässigt wird, betrifft MMK in den *Herkunftsländern* der Migrant:innen. So dürfte es für die religiöse Identitätsarbeit und Selbstorganisation in der Diaspora eine Rolle spielen, ob man bereits im Herkunftsland einer religiösen

oder ethnischen Minderheit angehörte. Diese Konstellation möchte ich im Folgenden als »erfahrene Minderheit« bezeichnen. Dabei ist anzunehmen, dass Menschen, die im Herkunftsland der religiösen *Mehrheit* angehörten, im Zuge der Migration ausgeprägtere Minorisierungserfahrungen machen, da sie stärker gezwungen sind, bis dahin unhinterfragte, in der Mehrheitskultur verwurzelte Haltungen und Praktiken zu kontextualisieren und zu hinterfragen. Im Unterschied dazu könnten Angehörige von *Minderheiten* im Herkunftsland durch vorangegangene Minorisierungserfahrungen über spezifische soziale und kulturelle Ressourcen verfügen, welche ihnen die Selbstorganisation in der Diaspora erleichtern und ein bestimmtes Muster religiöser Identitätsarbeit begründen.

Damit sind auch die beiden *Leitfragen* für diesen Beitrag benannt: 1) Wie wirkt sich die MMK im Herkunftsland auf den religiösen Wandel von Migrant:innen in der Diaspora aus (Mikro-Ebene)? Und 2) Inwiefern verfügen erfahrene Minderheiten über eine spezifische Ausstattung an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, die ihnen bei der Selbstorganisation in der Aufnahmegesellschaft zugutekommt (Meso-Ebene)?

Um diesen Fragen nachzugehen, sichte ich zunächst den Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten (Kapitel 2) und stelle in engem Anschluss an Pierre Bourdieu einige konzeptionelle Überlegungen zu ihrer spezifischen Kapitalausstattung an. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf ihrem Habitus der Vorsicht und Geheimhaltung (Kapitel 3). Im Anschluss daran trage ich die gewonnenen Überlegungen und Konzepte an empirisches Material heran und greife dazu auf Interviews mit yezidischen und muslimischen Geflüchteten zurück (Kapitel 4). Abschließend erörtere ich die Erträge des Beitrags für die religionswissenschaftliche Forschung zu MMK im allgemeinen und erfahrenen Minderheiten im Besonderen.

2 Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten

Der Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten ist zweigeteilt: Einer Fülle an Fallstudien zu einzelnen Gruppen steht eine gewisse Leerstelle in der vergleichenden und systematischen Auseinandersetzung mit dem Status als erfahrene Minderheit und seinen Implikationen für die Beheimatung in der Aufnahmegesellschaft gegenüber. Im Folgenden resümiere ich zunächst einige der komparativen und systematischen Erkenntnisse aus dem bestehenden Forschungsstand. Im Anschluss daran stelle ich ein paar kon-

zeptionelle Überlegungen zu den Besonderheiten erfahrener Minderheiten im Migrationskontext an.

Fallstudien zu erfahrenen religiösen Minderheiten in Deutschland beziehen sich v.a. auf Christ:innen aus dem Nahen Osten (Rammelt 2022; Gehm 2022). Darüber hinaus liegen u.a. Arbeiten zur Ahmadiyya, Yezid:innen (Wetlich 2019; Ackermann 2003), Alevti:innen (Sökefeld 2014) und Jüd:innen (Heegner 2008) vor. Auch wenn die meisten dieser Beiträge den Minderheitenstatus im Herkunftsland und die damit verbundenen Benachteiligungen und Repressalien deutlich als Emigrationsfaktor eigener Art herausstellen, werden die Auswirkungen dieser MMK auf die kollektive Identität und den kollektiven Habitus der betroffenen Gruppen häufig nur am Rande behandelt. Dabei zeigen sich auch disziplinäre Unterschiede: So machen sich theologische Zugänge die emische Betrachtungsweise religiöser Verfolgung zum Teil eher zu eigen, während sozial- und kulturalanthropologische Autor:innen hier eine stärker diskurskritische und intersektionale Perspektive anlegen.

Beispielhaft lässt sich dies an der Debatte über Christ:innen aus dem Nahen Osten nachzeichnen. Evangelische Theolog:innen gehen von einem konfessionskundlichen Forschungsstand aus, kartieren die innere Vielfalt orientalisch-orthodoxer Migrationskirchen in Deutschland und erörtern die damit verbundenen Anfragen an das kirchliche Selbstverständnis (Rammelt 2022: 252). Dabei wird die Verfolgungsgeschichte in den Herkunftsländern als zentrales Auswanderungsmotiv und als wichtige Prägekraft für die Selbstorganisation in Deutschland benannt: Erloschene Rückkehrperspektiven begünstigen die Beheimatung in der Diaspora (Gehm 2022: 254f.). Im Unterschied dazu weist die Kulturwissenschaftlerin Cordula Weißköppel mit Blick auf koptische Christ:innen in Ägypten darauf hin, »dass diese religiöse Differenz im Rahmen einer demographischen Mehr- und Minderheitenkonstellation [...] oft kompensatorisch genutzt wird, um andere Ungleichheiten [...] zu bearbeiten (Weißköppel 2013: 58). In der Folge liegt der Akzent weniger auf der religiösen Verfolgung als auf dem intersektionalen Zusammenspiel verschiedener Differenzmerkmale wie Religion, Ethnizität und sozioökonomischem Status. Diese können sich negativ verstärken und zu multipler Benachteiligung führen. Andererseits könne die »Vermischung und Verwischung« dieser Merkmale in multikulturellen Aufnahmegesellschaften aber auch eine Ressource sein, »um Mehr- oder Minderheitenkonstellationen zu variieren und herauszufordern« (ebd.: 67).

Wie diese identitätspolitische Aneignung unterschiedlicher Minderheitsmarker aussehen kann, hat Martin Sökefeld in einer instruktiven vergleichen-

den Untersuchung zur sozialen Mobilisierung von Kaschmiris in England und Alevit:innen in Deutschland herausgearbeitet (Sökefeld 2014). Beide Gruppen waren in ihren Herkunftsländern ethnische bzw. religiöse Minderheiten, weisen aber deutliche Unterschiede in ihrer Selbstorganisation im Migrationskontext auf. In beiden Fällen ging die soziale Mobilisierung als Diaspora-Community mit einer Abgrenzung zu Mehrheiten aus dem Herkunftsland einher: So grenzen sich die Kaschmiris von anderen Migrant:innen aus Pakistan ab und verweisen dabei auf ihre eigene Sprache und Kultur. Derweil betonen die Alevit:innen im Aufnahmeland v.a. ihre religiöse Besonderheit gegenüber anderen Migrant:innen aus der Türkei und stellen »die Unterschiede des Alevitentums gegenüber einem weitgehend »fundamentalisierten« Bild des sunnitischen Islam« heraus (ebd.: 240). Sökefeld kann zeigen, dass die Selbstdarstellung der Alevit:innen als Religionsgemeinschaft (auch) das Ergebnis einer strategischen Abwägung unterschiedlicher politischer Gelegenheitsstrukturen ist (ebd.: 242). Der Minderheitenstatus in den Herkunftsländern spielt dabei insofern eine Rolle, als die Diskriminierungserfahrungen der Alevit:innen in der Türkei zu »einer Vorstellung von familien- und verwandtschaftsübergreifender Gemeinschaft« geführt habe, während die Kaschmiris stark entlang verwandtschaftlicher Linien fragmentiert gewesen seien (ebd.: 245).

Während Sökefeld das Augenmerk auf die politischen, demographischen, siedlungsräumlichen und diskursiven *Strukturen* richtet, die für die Mobilisierung erfahrener Minderheiten maßgeblich sind, wirft Weißköppel die Frage auf, inwieweit frühere Minorisierungserfahrungen eine »*eigenständige religiöse Kultur*« begründen und »spezifische Selbstbehauptungsstrategien« bereitstellen (Weißköppel 2013: 59, Hervorhebung im Original), welche auch für die Beheimatung in der Diaspora förderlich sein könnten. Ausdrucksformen dieses ethnoreligiösen Selbstverständnisses sind der Herkunftsmythos der Kopt:innen »als Nachfolgebevölkerung der pharaonischen Kultur« und eine ausgeprägte endogame Orientierung sowie, damit verbunden, »eine erhöhte elterliche Kontrolle über die Sexualität heranwachsender Mädchen und Frauen« (ebd.: 64). Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt Thorsten Wettich mit Blick auf Yezid:innen in Deutschland. Er stellt heraus, dass sich »die yezidische Gemeinschaft als ausgezeichnetes Volk unter anderen Völkern« verstehe und dies u.a. biblisch-mythologisch begründe (Abstammung von Eva statt von Adam). In der Praxis finde dieses Selbstverständnis seinen Ausdruck in einem »Heiratsverbot mit nichtyezidischen Menschen« (Wettich 2015: 157). Abseits dieser inhaltlichen Selbstbeschreibung weist Wettich darauf hin, dass auch die besondere Form der yezidischen Theologie die Beheimatung in der

Diaspora erleichtern könne: Die mündliche Überlieferung ermögliche eine größere Flexibilität für Anpassungsleistungen, etwa eine Kultivierung der Ähnlichkeiten zum Christentum im Rahmen interreligiöser Dialoge (ebd.: 155).

Eine weitere relevante MMK hat Victoria Hegner in ihrer Dissertation zu russischsprachigen Jüd:innen in Berlin und Chicago untersucht (Hegner 2008). Sie lenkt ihren Blick u.a. auf die Konstellationen innerhalb des jüdischen Feldes in den beiden Städten und unterscheidet dabei zwei Konzepte: Das vorherrschende Muster für die Akkommodation russischer Jüd:innen in Chicago beschreibt sie kompakt als »von Migranten für Migranten«: Dort hätten die Neuzuwanderer nach ihrer Ankunft Unterstützung durch »die russisch-jüdische Enklave« erhalten, deren »Protagonisten einstmals selbst aus der Sowjetunion immigriert waren« (ebd.: 215). Demgegenüber sei die Aufnahme russischer Jüd:innen in Berlin durch bestehende innerjüdische MMK vorgeprägt gewesen: »Statt der Vorstellung, dass sich russische Juden selbst Organisationen schaffen, dominiert in diesem Zusammenhang die Überlegung, Neuankömmlingen die bereits vorhandene und von »Alteingesessenen« hervorgebrachte jüdische Institutionenstruktur verpflichtend anzubieten« (ebd.: 217). In diesem Modell fungiert die zahlenmäßige Minderheit der »alteingesessenen« Jüd:innen als eine Art Integrationsagentur für die zahlenmäßige Mehrheit der Neuzuwanderer.

Schließlich bieten auch quantitative Analysen vergleichende Aufschlüsse zum religiösen Leben erfahrener Minderheiten in Deutschland. Aus einer neueren Sonderstichprobe des Sozioökonomischen Panels (SOEP) geht hervor, dass religiöse Minderheiten aus mehrheitlich muslimischen Ländern (z.B. aus Syrien, Iran oder Irak) einem stärkeren Auswanderungsdruck unterliegen und sich in ihrer religiösen Selbsteinschätzung und Praxis deutlich von muslimischen Geflüchteten unterscheiden: So ähnele das Religiositätsprofil von muslimischen Geflüchteten eher der christlichen Mehrheitsbevölkerung als der muslimischen Minderheit in Deutschland, »während für die christlichen Geflüchteten Glaube und Religion am bedeutsamsten zu sein scheinen« (Siegert 2020: 8). Auch mit Blick auf die religiöse Praxis und das Engagement in religiösen Gemeinden sind christliche Geflüchtete im Durchschnitt aktiver als muslimische (ebd.: 9f.). Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch eine frühere Querschnittsuntersuchung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (Worbs et al. 2016: 206ff.).

Insgesamt verweist der kurze Forschungsüberblick auf verschiedene Strategien zur komparativen Analyse erfahrener Minderheiten: a) unter-

schiedliche erfahrene Minderheiten im gleichen Setting (Siegert 2020; Worbs et al. 2016), b) die gleiche erfahrene Minderheit in unterschiedlichen Settings (Hegner 2008), c) unterschiedliche erfahrene Minderheiten in unterschiedlichen Settings (Sökefeld 2014) und d) Einzelfallstudien mit systematischem Anspruch (Weißköppel 2013). Die genannten Beiträge stimmen darin überein, dass der Status als erfahrene Minderheit nicht nur als ein Emigrationsmotiv eigener Art wahrgenommen wird, sondern auch für die Selbstorganisation und den Wandel religiöser Identitäten im Aufnahmeland eine Rolle spielen kann. Dabei liegt das Augenmerk häufig auf *externen strukturellen Faktoren* wie politischen Gelegenheitsstrukturen, dem vorhandenen organisationalen Feld und siedlungsräumlichen Gegenebenenheiten. Demgegenüber kommen die *internen kulturellen Prägungen und Ressourcen* erfahrener Minderheiten vergleichsweise selten in den Blick. Teilweise ist dies dem Versuch geschuldet, essentialistische Festlegungen zu vermeiden (etwa Sökefeld 2014: 224).

Diese Vorsicht ist aus der Perspektive einer reflexiven Migrationsforschung nachvollziehbar und geboten. Zugleich zeigen die Arbeiten von Weißköppel und Wettich aus meiner Sicht, dass eine abwägende Rekonstruktion von Merkmalen der »eigenständigen religiösen Kultur« und »spezifischen Selbstbehauptungsstrategien« (Weißköppel 2013: 59) erfahrener Minderheiten durchaus gelingen kann. Dabei lassen sich aus dem Forschungsstand zumindest drei Komplexe festhalten, die für erfahrene Minderheiten typisch sind: Erstens, die *Spannung zwischen strategischem Rückzug im Herkunftsland und öffentlicher Mobilisierung* in der Aufnahmegesellschaft. Zweitens, die Pflege eines *Herkunftsmythos* als besondere oder gar auserwählte Gruppe in Verbindung mit Tendenzen zur *Endogamie*. Und drittens, eine ausgeprägte *Grenzarbeit gegenüber anderen Migrant:innen*, ggf. verbunden mit Affinitätsdiskursen mit Blick auf die Aufnahmegesellschaft. Davon ausgehend möchte ich im folgenden Abschnitt ein paar allgemeinere Überlegungen zu den Ressourcen erfahrener Minderheiten anstellen.

3 Konzeptionelle Überlegungen: Die Kapitalien erfahrener Minderheiten

Vereinfacht ausgedrückt könnten erfahrene Minderheiten in der Diaspora davon profitieren, dass sie auf *bewährte Strategien* im Umgang mit MMK zurückgreifen können. Dabei kann es sich um religiöse Konzepte handeln wie etwa die Strategie der Taqīya (»Vorsicht«) bei Alevit:innen und Yezidinnen (Sökefeld

2014: 234f.; Wettich 2019: 164f.). Dieser aus dem schiitischen Islam entlehnte Grundsatz bezeichnet das Recht, die eigene Religion zu verheimlichen, wo ihre öffentliche Ausübung eine Gefahr für Leib oder Besitz der Gläubigen darstellen würde. Im Migrationskontext kann eine solche Haltung potentielle Konflikte mit der Aufnahmegesellschaft verringern, aber auch eine Hypothek für Teilhabe und Selbstorganisation darstellen. Demgegenüber könnte eine andere Eigenschaft erfahrener Minderheiten darin bestehen, dass die klare Markierung der Gruppengrenzen stärkere Vertrauens- und Verpflichtungsbeziehungen in ihrem Binnenraum ermöglicht. Daraus können sich Chancen für die Selbstorganisation in der Diaspora ergeben, aber auch Herausforderungen für die soziale Integration.

Für eine systematische Erschließung der spezifischen Ressourcen erfahrener Minderheiten greife ich im Folgenden auf die bewährte Unterscheidung von Pierre Bourdieu zwischen ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital zurück. Bourdieu wendet sich damit gegen eine materialistische Verengung des Kapitalbegriffs, um auf die subtilen Mechanismen der Reproduktion sozialer Ungleichheit hinzuweisen. Sein Fokus liegt dementsprechend auf »der gegenseitigen Konvertierbarkeit der verschiedenen Kapitalarten« (Bourdieu 1983: 197). Für die Problemstellung dieses Beitrags bietet sich Bourdieus Ansatz aus mehreren Gründen an: Zum einen ermöglicht er eine akteurs- und prozessorientierte Perspektive auf MMK als soziokulturelle Felder und Arenen komplexer Aushandlungs- und Abgrenzungsprozesse. Zum anderen verspricht er eine Vermittlung zwischen den o.a. strukturbezogenen und kulturalistischen Herangehensweisen für die Erforschung erfahrener Minderheiten. Schließlich löst er eine frühere Forderung ein, sozialwissenschaftliche Neokapitaltheorien durch konkrete Anwendungen für die Religionswissenschaft nutzbar zu machen (Elwert 2007: 66f.).

3.1 Zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten

Da Bourdieu sich gezielt gegen eine materialistische und ökonomische Verengung des Kapitalbegriffs wendet, bestimmt er das ökonomische Kapital eher beiläufig. Es umfasst jede Form von »Besitztümern« und »Privateigentum« und eignet sich zum »Warentausch«. Es ist »unmittelbar in Geld konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in der Form des Eigentumsrechts« (Bourdieu 1983: 185). Auch der Forschungsstand bleibt zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten eher vage und verweist auf ihre begrenzten ökonomischen Handlungsspielräume unter Bedingungen

von Vertreibung und Flucht. So schildert etwa Jan Gehm die schwierigen Startbedingungen syrisch-orthodoxer Christ:innen in Herne, die »nicht über die Mittel verfügten, ein Kirchengebäude zu erwerben noch einen Priester finanziell zu unterhalten« (Gehm 2022: 258). Analog dazu hält Thorsten Wettich für die frühe Phase yezidischer Selbstorganisation in Deutschland fest: »Es gab noch keine sozioökonomischen Ressourcen, um den Aufbau eigener Vereine zu realisieren« (Wettich 2019: 42). Die Herausforderungen erfahrener Minderheiten in der formativen Phase der Selbstorganisation ähneln somit stark denen anderer Migrationsgruppen (Nagel 2018: 985 & 992f.). Dies lässt den Schluss zu, dass die spezifischen Ressourcen erfahrener Minderheiten nicht im ökonomischen Bereich liegen.

Ein anderer interessanter Denkanstoß zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten stammt von Alexander Schunka, der sich mit den finanziellen Aspekten der Konfessionsmigration in der Frühen Neuzeit beschäftigt hat. Er regt an, »nicht allein nach quantitativ messbaren Kriterien ökonomischen Erfolgs oder Misserfolgs zu fragen, sondern zunächst das recht langlebige Narrativ der Glaubensflucht selbst unter die Lupe zu nehmen, denn auch ihm liegt eine ökonomisch-materielle Dimension zugrunde« (Schunka 2021: 65). Ähnlich wie Sökefeld betrachtet Schunka die Figur des Glaubensflüchtlings nicht als eine Zustandsbeschreibung, sondern als Modus sozialer Mobilisierung. Er zeichnet nach, wie Angehörige konfessioneller Minderheiten ihren Status einsetzten, um Fundraising für ihre Reise und die Beheimatung im Aufnahmeland zu betreiben. Kann religiöse Verfolgung im Migrationskontext also ein »geldwerter Vorteil« sein? Bereits die Frage ist ein Balanceakt, droht sie doch »die schlimmen Fluchterlebnisse, dramatischen Schicksale und grausamen Leiden in Abrede stellen zu wollen« (ebd.: 68). Dennoch legt die vitale Landschaft von Hilfswerken und Hilfsaktionen für »verfolgte Christen« (z.B. OpenDoors, Hilfsaktion Märtyrerkirche oder Kirche in Not) nahe, dass (christliche) Glaubensflüchtlinge auch heute noch auf eine spezielle ökonomische Gelegenheitsstruktur zurückgreifen können. Ein Beispiel dafür ist die Überlassung von Kirchengebäuden. So schildert Gehm, wie die syrische Gemeinde in Herne schließlich eine aufgegebene evangelische Kirche »mit finanzieller Unterstützung der evangelischen Landeskirche und der katholischen Diözese« erwirbt (Gehm 2022: 262).

3.2 Zum kulturellen Kapital erfahrener Minderheiten

Unter kulturellem Kapital versteht Bourdieu die Akkumulation von formalem und informellem Wissen bzw. Bildung in einer Person (inkorporiert) oder anderen materiellen Trägern (objektiviert). Kulturelles Kapital kann zudem durch Titel, Bildungszertifikate o.ä. institutionalisiert sein.

Das *inkorporierte kulturelle Kapital* ist »körpergebunden« und »verinnerlicht«. Es kann dementsprechend nur durch einen persönlichen Lern- bzw. Bildungsprozess gewonnen werden (Bourdieu 1983: 186f.). Ein naheliegendes Beispiel für diese Kapitalsorte im Zusammenhang mit erfahrenen Minderheiten ist *Bildung in Bezug auf die eigene religiöse Tradition*. Dies geht ausdrücklich über einen reinen Wissenserwerb hinaus und umfasst auch die Einübung des korrekten Verhaltens bei rituellen Vollzügen oder gegenüber Würdenträgern der Gemeinschaft. Eine weitere, weniger greifbare Ausdrucksform von inkorporiertem kulturellem Kapital könnte in Anlehnung an den Forschungsstand eine Art *Habitus der Heimlichkeit und Zurückhaltung* sein. Damit ist eine bewusste oder unbewusste Vorsicht im Umgang mit der Offenlegung und Außendarstellung der eigenen Tradition gemeint, die religionsgeschichtlich z.B. mit der Praxis von Taqīya verbunden ist (s.o.). Verschiedene Beiträge weisen darauf hin, dass dieser Habitus auch in der Diaspora zunächst fortwirkt und erst allmählich durch Ansätze öffentlicher Mobilisierung und Teilhabe abgelöst wird (Sökefeld 2014; Wettich 2019). Die Verinnerlichung des kulturellen Kapitals kann unterschiedlich stark institutionalisiert sein und z.B. im familiären Nahraum oder im Rahmen selbst organisierter Bildungsmaßnahmen (z.B. Sonntagsschulen) stattfinden. Dabei ist anzunehmen, dass erfahrene Minderheiten eine Tendenz zu eher *informellen Vermittlungsinstanzen* aufweisen und ihr Wissen um die eigene Tradition nur zögerlich nach außen weitergeben.

Das *objektivierte kulturelle Kapital* bezieht sich auf kulturelle Güter, etwa im Bereich der bildenden Kunst, Wissenschaft oder Literatur. Durch sein Trägermedium kann es zwar die Lebenszeit seines Schöpfers überdauern, bleibt aber in seinem Fortbestand auf die Aneignung und Verwendung durch kundige Akteure verwiesen (Bourdieu 1983: 189). Bei erfahrenen religiösen Minderheiten sind unterschiedliche Ausprägungen von objektiviertem kulturellem Kapital denkbar: Beispiele wären *heilige Stätten* in den Herkunftsländern wie das yezidische Heiligtum in Lalish (Nordirak) oder die Gräber (*türbe*) alevitischer Heiliger in der Türkei. Wo eine Rückkehr, zumindest temporär, möglich ist, mag sich eine eigenständige Pilgerkultur oder eine Art transnationales

Netzwerk entwickeln. Wo Rückkehrhoffnungen erloschen sind, kann es zu einer umfassenden Neuausrichtung des religiösen Lebens kommen, wie es die Religionsgeschichte anhand der babylonischen Gefangenschaft eindrucksvoll gezeigt hat. Der Verlust des Jerusalemer Tempels legte den Grundstein für eine Intellektualisierung und Ethisierung des Judentums (Cohen 2008: 23ff.).

Ein weiteres Beispiel für objektiviertes kulturelles Kapital sind *heilige Texte*. Religionshistorisch hat der Druck auf religiöse Minderheiten immer wieder dazu geführt, dass diese ihre heiligen Schriften entweder aufwändig verbargen (etwa protestantische Gruppen zur Zeit der Gegenreformation) oder auf eine mündliche Weitergabe ihrer Tradition setzten. Im Migrationskontext kehren sich nun die Vorzeichen um: Nicht nur muss das religiöse Wissen nicht länger geheim gehalten werden, sondern es stellt sich angesichts von Verstreuung und fehlender religiöser Infrastruktur verstärkt die Herausforderung seiner nachhaltigen Bewahrung. Exemplarisch hat Thorsten Wettich diesen Zusammenhang für die Yezid:innen in Deutschland herausgearbeitet. Er zeichnet nach, wie die zunehmende Verschriftlichung zu einer Harmonisierung des yezidischen Wissens führt und die klassische Autoritätsstruktur innerhalb der yezidischen Gemeinschaft herausfordert. Waren vorher bestimmte Gelehrtenkasten exklusiv für die Pflege der Tradition (im Sinne eines inkorporierten kulturellen Kapitals) verantwortlich, zieht dessen Objektivierung durch Verschriftlichung nunmehr eine Diversifizierung religiöser Rollen nach sich. Eine wichtige Arena ist dabei neben der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung des Yezidentums auch seine Normierung im Rahmen des yezidischen Religionsunterrichts und entsprechender Lehrwerke (Wettich 2019: 173ff.).

Das *institutionalisierte kulturelle Kapital* bezieht sich schließlich auf die Objektivierung von inkorporiertem kulturellem Kapital in Form von Titeln und Zertifikaten (Bourdieu 1983: 189). Die Institutionalisierung löst das praktische Problem der Anerkennung bzw. Qualitätsmessung des Wissensstandes eines Akteurs. Wie im vorangegangenen Absatz ausgeführt, dürften bei erfahrenen Minderheiten unter dem Primat der Vorsicht andere, informelle Varianten der Anerkennung überwiegen. Ein Beispiel dafür ist die Rolle des *Pir*. Der Titel (persisch: »der Ältere«) ist in verschiedenen sufistischen Traditionen verbreitet und bezeichnet einen spirituellen Lehrer. Dessen Autorität kann, wie im Yezidentum, auf Abstammung beruhen oder aber auf Designation durch einen anderen Lehrer (Ackermann 2003: 163; Baumann 2018: 532ff.). Dabei ist analog zu anderen Formen der Objektivierung davon auszugehen, dass das kulturelle Kapital erfahrener Minderheiten in der Diaspora einem stärkeren In-

stitutionalisierungsdruck ausgesetzt ist. Zum einen entfällt unter Bedingungen von Religionsfreiheit die Notwendigkeit der Geheimhaltung, zum anderen verstärkt der Wunsch nach religiöser Selbstvergewisserung und aktiver Erinnerung der Tradition das Bedürfnis nach verlässlichen Ansprechpartner:innen. Ein zusätzlicher Anstoß zur Institutionalisierung kann sich aus religionsrechtlichen Rahmenbedingungen des Aufnahmelandes ergeben. So drängen etwa Staatsverträge mit alevitischen Gemeinschaften auf eine Normierung alevitischer Theologie (Sökefeld 2014: 241ff.).

3.3 Das soziale Kapital erfahrener Minderheiten

Unter sozialem Kapital versteht Bourdieu »Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen« (Bourdieu 1983: 190f.) Während andere Autor:innen Sozialkapital primär unter dem makrosoziologischen Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Zusammenhalts verhandeln (Putnam 2001), nimmt Bourdieu eine akteurszentrierte Perspektive ein. Dementsprechend geht es ihm in erster Linie um die konkreten Beziehungen und das »tatsächlich verfügbare Kapital« einzelner Akteure, die in materiellen und symbolischen »Austauschbeziehungen« Gestalt annehmen (Bourdieu 1983: 191). Für die Erforschung erfahrener Minderheiten ergeben sich daraus mehrere Ansatzpunkte:

Zum einen betont Bourdieu die Bedeutung von sogenannten *Institutionalisierungsriten* für die Herstellung von sozialem Kapital: Auch wenn der Begriff etwas vage bleibt, scheint damit in erster Linie die Überführung von »Zufallsbeziehungen« in »besonders auserwählte und notwendige Beziehungen« gemeint zu sein, »die dauerhafte Verpflichtungen nach sich ziehen« (ebd.: 192). Ein Beispiel dafür können kollektive Erinnerungsrituale im Rahmen von Gemeinschaftsfesten sein. Als Ankerpunkte dafür können historische Zäsuren wie das sogenannte »Sivas-Massaker« dienen, ein »Angriff auf ein alevitisches Kulturfestival in der anatolischen Stadt Sivas im Juli 1993« (Sökefeld 2014: 238). Sökefeld beschreibt, wie die Erinnerung an den Übergriff »durch das ›Mikroritual‹ der Schweigeminute das ganze Jahr über im Alltag der alevitischen Gemeinden präsent« ist (ebd.: 246). Parallel dazu hat Wettich rekonstruiert, wie das Konzept des *ferman* unter Yezid:innen zu einem wichtigen Anker der Erinnerungskultur und kollektiven Identität wird. Es erinnert an eine lange Reihe historischer Verfolgungen und Übergriffe der muslimischen Mehrheit auf die yezidische Minderheit und bildet das Zentrum eines generationenübergreifenden Tradierungsprozesses. Wettich betont, »dass

nicht nur Yezid_innen, die selbst Leid und Verfolgung erlebt haben, sondern auch deren Kinder durch das Narrativ des *ferman* geprägt wurden« (ebd.: 233). Neben der »pädagogischen Vermittlung« in der Familie verweist Wettich auch auf die Prominenz von *ferman* in der yezidischen Populärkultur in der Diaspora (ebd.: 234f.).

Ein weiterer Anknüpfungspunkt sind Bourdieus Ausführungen zur *Exklusivität und Grenzarbeit* bei der Aufrechterhaltung des sozialen Kapitals. Insoweit die Ressourcen aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe den Charakter eines Kollektiv- oder Clubgutes tragen, haben die Angehörigen ein Interesse an wechselseitiger sozialer Kontrolle: »Jedes Gruppenmitglied wird so zum Wächter der Gruppengrenzen« (Bourdieu 1983: 192). Dieser Zusammenhang ist aus der klassischen religionssoziologischen Debatte über Kirchen und Sekten als religiöse Sozialform hinlänglich bekannt (Weber 2002 [1906]). Interessant ist, dass Bourdieu hier besonders auf Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen hinweist, wie sie auch in der Debatte zu erfahrenen Minderheiten regelmäßig eine Rolle spielen (vgl. die Beobachtungen aus dem Forschungsstand zur Endogamie-Neigung). Diese starken und multiplexen Verbindungen scheinen zur Pflege des sozialen Kapitals besonders geeignet zu sein.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Kontext auch einmal mehr dem *Primat der Geheimhaltung* zu. Weiterführend könnten hier die Überlegungen von Georg Simmel zum sozialen Zusammenhalt von »geheimen Gesellschaften« sein, also Gruppen, die sich rund um ein geteiltes Geheimnis konstituieren (Simmel 1908: 337ff.). Demnach bewirkt »die Fähigkeit des Schweigen-Könnens« »eine höchst wirkungsvolle Schulung des moralischen Verbunden-seins unter den Menschen«. Als Beispiel stellt Simmel die mündliche Pflege einer Tradition heraus, die »den einzelnen Teilnehmer in unvergleichlicher Enge an die Gemeinschaft« knüpft (ebd.: 375ff.). Dabei geht die enge Bindung der Geheimgesellschaft nach innen einher mit einer »Steigerung des Abschlusses nach außen«. Diese Tendenz zur Abgrenzung ist für Simmel nicht *per se* problematisch. Vielmehr »fallen durch die Gelöstheit der geheimen Gesellschaft aus den umgebenden sozialen Synthesen eine Reihe von Konflikthanlässen weg« (ebd.: 395). Für erfahrene Minderheiten in der Diaspora ergeben sich dadurch Chancen und Herausforderungen gleichermaßen. Eine Chance besteht darin, dass sie ihr bereits vorhandenes soziales Kapital direkt in effektive Maßnahmen der Selbstorganisation umsetzen können. Eine Herausforderung liegt demgegenüber in der Balance zwischen Öffnung und Schließung: Zum einen kann eine zu starke Absonderung seitens der Aufnahmegesellschaft einer Ge-

meinschaft den Vorwurf der »Integrationsverweigerung« eintragen, zum anderen kann die Aufgabe des o.a. Habitus der Gemeinhaltung zugunsten einer stärkeren öffentlichen Sichtbarkeit die Grundlagen ihres spezifischen sozialen Kapitals aufzehren.

Insgesamt stellt Bourdieus Perspektive auf ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital einen guten Ausgangspunkt für die Systematisierung der Ressourcen erfahrener Minderheiten dar. Sie lenkt das Augenmerk von externen Bedingungen wie Repressionen im Herkunftsland oder politischen Gelegenheitsstrukturen im Aufnahmeland auf weniger offensichtliche interne, immaterielle Faktoren wie Techniken der Traditionspflege oder einen Habitus der Geheimhaltung und Konfliktvermeidung. Zugleich ist deutlich geworden, dass diese immateriellen Ressourcen in der Diaspora einem starken Wandel unterliegen. So führt das Bedürfnis nach religiöser Selbstvergewisserung und Bildung für nachfolgende Generationen zu einer Objektivierung und Institutionalisierung des *kulturellen Kapitals*; mündliche Traditionen werden verschriftlicht und implizites Wissen explizit gemacht. Dadurch können bestehende Autoritätsstrukturen herausgefordert werden und neue religiöse Professionen entstehen. Auch das *soziale Kapital* erfahrener Minderheiten unterliegt Veränderungen: Als geheime Gesellschaften im Sinne Simmels beginnt ihre Selbstorganisation im Aufnahmeland mit einem Kapitalvorschuss. Dieser wird allerdings mit dem wachsenden Erfolg der Mobilisierung und der damit einhergehenden Sichtbarkeit zunehmend aufgebraucht.

4 Zum religiösen Wandel erfahrener Minderheiten: Erste empirische Eindrücke

In diesem Abschnitt werde ich die vorangegangenen Beobachtungen zum Forschungsstand und die konzeptionellen Vorüberlegungen an empirisches Material herantragen. Dabei geht es weniger um eine Art Hypothesentest als um eine weitere materiale Anreicherung dieser Konzepte. Im Einzelnen greife ich auf einen Bestand von 103 leitfadengestützten Interviews mit geflüchteten Menschen zurück, die Studierende im Rahmen eines Lehrforschungsprojekts geführt haben (für Details zur methodischen Anlage vgl. Nagel 2022: 553f.). Die Interviews bezogen sich auf die Erfahrungen der Geflüchteten im Zuge ihrer Ankunft in Deutschland. Neben Themen wie dem Zugang zum Bildungs- und Erwerbssystem und Unterstützungsstrukturen beinhaltete der

Leitfaden auch einige Fragen zum religiösen Leben in Deutschland und im Herkunftsland.

Die meisten Interviewpartner:innen (49 %) gehörten nach eigener Auskunft einer muslimischen Tradition an, 25 % bezeichneten sich als Yezid:innen und 8 % als Angehörige einer christlichen Konfession. Etwa einer von fünf Befragten wollte keine Angabe zur Religionszugehörigkeit machen. Die besondere Zusammensetzung des Samples liegt auch darin begründet, dass unser lokaler Kooperationspartner sich in der Nähe eines bedeutenden yezidischen Ansiedlungsschwerpunktes befindet, was auch bei der landesweiten Zuweisung von Geflüchteten eine Rolle spielt. Bei den yezidischen Interviewpartner:innen handelt es sich überwiegend um Menschen aus dem Nordirak, v.a. aus Shingal, wo es im Jahr 2014 zu massiven Übergriffen des sogenannten Islamisches Staates gegen die yezidische Zivilbevölkerung gekommen war. Auch unter den Muslim:innen gibt es vereinzelt Angehörige erfahrener Minderheiten. So gehört zumindest eine Interviewpartnerin der Ahmadiyya-Gemeinschaft an und eine weitere stammt aus der alawitischen Minderheit in Syrien. Für die Problemstellung dieses Beitrags bietet die Stichprobe somit einen kontrastiven Mehrwert: Sie ermöglicht substantielle Rückschlüsse zu den Unterschieden erfahrener und neuer Minderheiten im Hinblick auf ihre religiöse Vergemeinschaftung und Praxis im Zusammenspiel mit anderen Lebensbereichen. Im Folgenden gehe ich zunächst auf die Muster religiösen Wandels ein (Leitfrage 1) und wende mich dann der Konstituierung von erfahrenen Minderheiten als Gruppe zu (Leitfrage 2).

4.1 Muster religiösen Wandels

Idealtypisch lassen sich (mindestens) drei Muster religiösen Wandels in der Diaspora unterscheiden: Intensivierung, Privatisierung und Relativierung (dazu ausführlicher Nagel 2022). Bislang ist die Forschung zu Migration und Religion v.a. von einer religiösen Intensivierung ausgegangen, etwa als Coping-Strategie im Umgang mit Erfahrungen sozioökonomischer Deprivation und Entwurzelung. Es spricht allerdings vieles dafür, dass es im Migrationskontext angesichts fehlender religiöser Infrastruktur, Alltagsnöten und kritischen Anfragen der Aufnahmegesellschaft auch zu einem Rückzug des religiösen Lebens in den familiären oder häuslichen Bereich (Privatisierung) oder zu einem umfassenderen Verlust religiöser Prägungen kommen kann (Relativierung).

Mit Blick auf die Unterschiede zwischen erfahrenen und neuen religiösen Minderheiten weisen die *Yezid:innen* (und Angehöriger von anderen erfahrenen Minderheiten wie der Ahmadiyya) im Sample eine ausgeprägte Tendenz nachholender Intensivierung auf. Das heißt, sie nutzen die neu gewonnene Religionsfreiheit, um ihr religiöses Leben auch öffentlich und gemeinschaftlich auszurichten. Auch die (wenigen) *Christ:innen* in der Stichprobe neigten erkennbar zu religiöser Intensivierung. Dies zeigte sich in einer regen Teilnahme am Gemeindeleben und einer umfangreichen häuslichen Religionspraxis. Dabei gab es keine markanten Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Konfession (z. B. eritreisch-orthodox und evangelikal). Diese Beobachtung steht im Einklang mit den o. a. quantitativen Befunden des SOEP und des BAMF (Worbs et al. 2016; Siegert 2020).

Zugleich ermöglichen die qualitativen Daten an einigen Stellen Differenzierungen: So wurde deutlich, dass der Intensivierungsimpuls bei den *Yezid:innen* durch fehlende religiöse Infrastruktur ausgebremst wird. Zwar befindet sich in räumlicher Nähe zum Untersuchungsort ein großes yezidisches Zentrum, dennoch zogen es einige der Befragten vor, religiöse Feierlichkeiten vor Ort im (groß-)familiären Rahmen zu begehen. Begründet wurde dieser Hang zur religiösen Privatisierung zum einen mit langen Wegezeiten, zum anderen aber auch mit dem Verlust des Heiligtums in Lalish, durch den eine angemessene religiöse Praxis ohnehin unmöglich geworden sei. Zugleich könnte der anhaltende Verbleib in der privaten Sphäre ein Hinweis darauf sein, dass auch unter Bedingungen von Religionsfreiheit der lange eingeübte Habitus der Geheimhaltung wirksam bleibt. Dafür spricht auch die Zurückhaltung einiger der befragten *Yezid:innen* bei der Frage nach ihrem religiösen Hintergrund (s. u.).

Derweil ergibt sich für die *Muslim:innen* im Sample ein uneinheitliches Bild: Einer Tendenz zur Privatisierung und Relativierung im Bereich der religiösen Praxis steht hier z. T. eine Intensivierung in der Glaubens- und Wissensdimension gegenüber. Ein wichtiger Faktor dafür scheinen anti-muslimische Gefährdungsdiskurse zu sein: Während ein Teil der Befragten auf islamfeindliche Stimmungen mit einem Rückzug ins Private reagiert, führen sie bei anderen zu einer stärkeren religiösen Positionierung im öffentlichen Raum und dem Versuch von Aufklärungsarbeit. So gaben mehrere Interviewpartner:innen an, sich islamfeindlichen Ressentiments vehement entgegenzustellen. Ein Befragter erklärte, sich umfassend religiös weiterzubilden, um bei kritischen Anfragen sprachfähig zu sein. Dieses Explizit- und

Bewusstmachen der eigenen Traditionen dürfte typisch für Personen sein, die im Herkunftsland der religiösen Mehrheit angehört haben.

Doch auch einige der Yezid:innen im Sample bemühen sich, ihre Religion in Deutschland verständlich zu machen und greifen dabei auf einen Affinitätsdiskurs zurück. So verweist ein 19-Jähriger auf die geteilte Verfolgungsgeschichte der christlichen und der yezidischen Minderheit im Irak und stellt fest: »Ja, Yeziden sind auch, ich sag mal zu 80 % genau wie Christen [...]. Also was die Christen machen, das machen wir auch. Also ich meine zum Beispiel, Christen trinken Alkohol, wir auch. Im Islam nicht«. Das Zitat betont die Ähnlichkeit zwischen Christ:innen und Yezid:innen im Unterschied zu Muslim:innen und bekräftigt sie durch eine Quantifizierung (»80 % genau wie Christen«). Der Modus der Grenzarbeit erinnert an die von Sökefeld herausgestellte Strategie erfahrener Minderheiten, Nähe zur (christlichen) Mehrheitsgesellschaft durch Abgrenzung von anderen (muslimischen) Minderheiten herzustellen.

Wie vielfältig die MMK erfahrener Minderheiten in der Diaspora wirksam werden können, lässt sich exemplarisch an der *innerislamischen Diversität* im Sample zeigen. Den ersten Kontrastfall bilden zwei Frauen aus Pakistan im Alter von 27 und 36 Jahren, die beide Hausfrau und Mutter sind. Die 27-Jährige bezeichnet sich selbst als Muslimin und legt Wert auf die Feststellung: »Alle Religionen haben die gleichen Rechte und alle sind richtig«. Darüber hinaus spielen religiöse Differenzen für sie keine Rolle. Stattdessen verweist sie auf die politische Unterdrückung in ihrer Heimatregion Belutschistan. Im Unterschied dazu betont die 36-jährige Befragte gleich zu Beginn des Interviews proaktiv ihre Zugehörigkeit zur Ahmadiyya Jamaat. Diese habe ihr und ihrer Familie in Pakistan viele Probleme bereitet und die religiöse Repression sei ein zentrales Motiv für ihre Flucht gewesen. Demgegenüber beschreibt sie Deutschland als Hort der Freiheit, an dem sie offen über ihre Religion sprechen kann und bekräftigt, dass ihr die religiöse Erziehung ihrer vier Kinder sehr wichtig ist. An diesem Vergleich lässt sich idealtypisch ablesen, dass die Tendenz zur nachholenden Intensivierung auch in innerreligiösen MMK wirksam wird.

Anders gelagert ist der Fall einer 44-jährigen Frau aus Syrien, die aus der alawitischen Minderheit stammt. Sie beschreibt nach anfänglichem Zögern, dass sie und ihr Mann unterschiedlichen islamischen Traditionen angehören (»Wir sind zwar zusammen Muslime. Aber unterschiedliche«). Das Verhältnis zwischen Sunnit:innen und Alawit:innen in ihrer Heimatregion bestimmt sie als »Krieg zwischen den Religionen«. Im weiteren Verlauf des Interviews wird klar, dass die Alawit:innen als Parteigänger des syrischen Machthabers

Baschar al-Assad betrachtet wurden, da dieser ebenfalls Alawit ist. In der Folge habe sie nicht nur in Syrien Anfeindungen erlebt, sondern sei auch in ihrer neuen Heimat innerhalb der syrischen Community isoliert: »Ich bin deswegen viel allein, weil die Leute hier verrückt sind; Sie denken, ich bin wie Assad. Aber nein, ich bin eine Mutter und ich bin für meine Kinder da«. Die Vignette lässt sich als Beispiel für importierte politisch-religiöse Konfliktlinien lesen. Unter dem Gesichtspunkt religiösen Wandels wird deutlich, dass sich die Interviewpartnerin als Angehörige einer vormals privilegierten erfahrenen Minderheit in der Diaspora zu religiöser Privatisierung oder Relativierung gezwungen sieht.

4.2 Konstituierung von erfahrenen Minderheiten als Gruppe

Eine wichtige Einsicht aus dem Forschungsstand und den konzeptionellen Vorüberlegungen war, dass erfahrene Minderheiten ein spezifisches kulturelles und soziales Kapital aufweisen, das durch einen Habitus der Geheimhaltung und klare Grenzziehungen zur Dominanzgesellschaft geprägt ist. Da die Interviews an der Mikroebene persönlicher Erfahrungen ansetzen, lassen sich Aufschlüsse zur Selbstorganisation daraus nur bedingt gewinnen. Dennoch finden sich einige charakteristische Vignetten zur Konstituierung als Gruppe, religiöser Privatisierung als Form der Geheimhaltung sowie zur Endogamie als Praxis sozialer Schließung.

Im Hinblick auf die *Konstituierung* erfahrener Minderheiten *als Gruppe* konnte bereits im vorangegangenen Abschnitt die Beobachtung aus dem Forschungsstand bestätigt werden, dass Affinität zur Aufnahmegesellschaft in der Diaspora (auch) durch die Abgrenzung von anderen Minderheiten hergestellt wird. Als negativer Referenzpunkt fungieren dabei in der Regel Angehörige der sunnitisch-muslimischen Mehrheit in den Herkunftsländern. Verbreitete Grenzmarker sind das Verbot alkoholischer Getränke und die Verpflichtung für Frauen, ein Kopftuch zu tragen (s.o.). Das Zusammenspiel zwischen Abgrenzung und (institutionalisierter) Traditionspflege beschreibt ein 39-jähriger Familienvater aus dem Irak wie folgt: »Unsere Eltern haben uns das damals auch schon gesagt, dass wir unser Yezidentum weiterführen sollen, komme, was wolle. Dass wir niemals in den Bereich der Muslime übergehen«. Das Zitat steht in einem größeren Kontext der Verfolgung und Zwangskonversion von Yezid:innen in ihren Herkunftsländern. Die Pflege der yezidischen Tradition wird hier als ein Gegenmittel gegen Assimilationsdruck verstanden, wobei dieser Druck v.a. mit der muslimischen Mehrheit im Her-

kunftsland in Verbindung gebracht wird. Ein analoger Diskurs gegenüber der christlichen Mehrheitsreligion in Deutschland ist in unserem Sample hingegen nicht zu finden (»Auch wenn ich 100 Jahre in Deutschland lebe, würden solche Probleme nie entstehen«).

Eine weitere Ausprägung des inkorporierten kulturellen Kapitals erfahrener Minderheiten ist ein *Habitus der Geheimhaltung*. Ein erstes Indiz dafür in unserem Sample ist der relativ hohe Anteil verweigerter Antworten auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit: Etwa eine:r von fünf Befragten machte dazu keine Angabe. Neben der ausdrücklichen Zurückweisung der Frage (»Darüber möchte ich nicht reden«), fanden sich auch eine Reihe von ausweichenden Antworten. Einige davon waren dezidiert religionskritisch (»Nein, ich habe keine Religion, ich hasse alle Religionen«), andere brachten eher eine Indifferenz für religiöse Unterschiede zum Ausdruck: »Also von meiner Seite interessiert es mich nicht, was die machen, also ob jemand glaubt oder nicht, das macht keinen Unterschied«. Andere Befragte brachten hingegen eine im weiteren Sinne spirituelle Haltung zum Ausdruck, die religiöse Grenzen überschreitet. Exemplarisch dafür steht die folgende Überlegung eines 25-jährigen Mannes aus dem Irak:

»Und ich habe einen Gott. Jeder hat einen Gott, weißt du? Gott ist im Vertrauen, und ich vertraue den Menschen, wenn sie ein gutes Herz haben. Egal, ob das ein Yezide oder Moslem oder Christ ist, das interessiert mich nicht. Hauptsache, der Kollege oder Bekannte hat ein gutes Herz. Ich habe bis jetzt noch nie jemandem gesagt, dass ich Yezide bin. *Mensch ist Mensch*.«

Der Interviewpartner umgeht zunächst die Frage nach seiner Religionszugehörigkeit durch einen abstrakten Bezug auf »Gott« und den Verweis auf ein primär ethisches Religionsverständnis (»ein gutes Herz«), das religiöse Unterschiede nivelliert. Zuletzt weist er ausdrücklich darauf hin, dass er seine yezidische Religionszugehörigkeit geheim gehalten habe und schließt seinen Gedankengang mit einer Art von humanistischem Bekenntnis (»Mensch ist Mensch«). Diese griffige Formulierung ist deshalb besonders interessant, weil sie in gleicher Weise von mehreren Befragten verwendet wird. Sie lässt sich postmigrantisch und humanistisch lesen, insoweit geflüchtete Menschen sich einer einseitigen Zurechnung über die Differenzkategorie »Religion« aktiv widersetzen und einfordern, als Person wahrgenommen zu werden. Sie hat aber auch eine apodiktische und diskursbrechende Kehrseite. Deutlich wird dies u.a. in einem Interview mit einem 41-jährigen muslimischen Familienvater

aus dem Irak, das durch eine yezidische Dolmetscherin unterstützt wird. Er beginnt einen Satz mit »Ich bin Moslem, aber ...«, woraufhin ihn die Dolmetscherin mit der Aussage »Mensch ist Mensch« unterbricht. Die illokutionäre Rolle der Formel besteht hier augenscheinlich in der Dethematisierung religiöser Unterschiede. Zugleich zeigt sich, wie das humanistische Mantra gerade in dem schwierigen Verhältnis zwischen Muslim:innen und Yezid:innen als eine Art verordneter »Friedensformel« (Berger 2015: 117ff.) wirksam wird, indem es religiöse Differenzen in den privaten Bereich auslagert.

Ein dritter Aspekt, der sowohl im Forschungsstand als auch in den konzeptionellen Vorüberlegungen aufschien, bezieht sich auf die Aufrechterhaltung des spezifischen sozialen Kapitals erfahrener Minderheiten durch *Endogamie*. In den Interviews zeichnet sich hier ein Unterschied zwischen muslimischen und yezidischen Befragten ab. So betont eine 27-jährige Palästinenserin aus Syrien, die mit ihren Eltern und jüngeren Geschwistern zusammenlebt: »Eine Heirat z.B. muss nicht religiös sein. Weil, für mich macht es keinen Unterschied, ob ich einen christlichen oder jüdischen Mann heirate«. Und eine 26-jährige Frau aus Afghanistan merkt mit Blick auf ihre eigenen Kinder an: »Also ich kann das nicht so deutlich entscheiden, denn sie müssen das später für sich selbst herausfinden. Heiraten ist privat«. Demgegenüber weisen einige der yezidischen Interviewpartner:innen daraufhin, dass eine Hochzeit nur innerhalb der drei Kasten *Sheir*, *Pir* und *Mirid* bzw. »nur mit Kurden« möglich sei. Die letzte Aussage korrespondiert mit einem ethnoreligiösen Selbstverständnis mancher Yezid:innen als einer Art kurdischer Urbevölkerung (Wettich 2019: 219f.), die erste bekräftigt, dass die kastenhomogene Heirat auch in der Diaspora ein Thema bleibt. In Bezug auf eine yezidisch-christliche Eheschließung merkt ein 19-jähriger Yezide an, dass diese zwar im Grundsatz »nicht erlaubt«, aber angesichts der Ähnlichkeiten beider Religionen möglich sei:

»[E]s gibt ja nicht so große Unterschiede zwischen Yeziden und Christen. [...] Yeziden und Muslime oder Muslime und Christen, die können sich, glaube ich, gar nicht vorstellen, gegenseitig (zu heiraten). [...] Mein Cousin ist mit einer Christin verheiratet, die haben auch Kinder, die sind glücklich, das passt genauso, wie wenn er eine Yezidin geheiratet hätte. Es ist ja machbar.«

Ich nehme das Zitat in seiner ganzen Länge auf, da hier der bereits angesprochene Affinitätsdiskurs der Yezid:innen gegenüber dem Christentum weitergeführt und auf die Eheschließung als einem zentralen Mechanismus der Reproduktion des spezifischen sozialen Kapitals zugespitzt wird. Erneut wird

hier die Nähe zwischen Yezidentum und Christentum durch ihre gemeinsame Abgrenzung vom Islam charakterisiert. Diese allgemeine Überlegung zur grundsätzlichen Passung der beiden Religionen wird dann mit einem konkreten Beispiel aus dem sozialen Nahraum belegt und pragmatisch bekräftigt (»es ist ja machbar«). Das Beispiel wirft Folgefragen auf, etwa nach der religiösen Erziehung der Kinder und, ob die offene Haltung auch für einen christlichen Mann und eine yezidische Frau gegolten hätte. Zwar bleibt es innerhalb des Samples anekdotisch, könnte aber doch ein Hinweis darauf sein, dass der Affinitätsdiskurs gegenüber der christlichen Mehrheitsreligion nicht nur eine bloße Rhetorik der Konvivenz darstellt, sondern auch einen Niederschlag in der Sozialstruktur findet. Dies wäre ein Indiz dafür, dass das minderheitenspezifische Sozialkapital der Yezid:innen in Deutschland aufgezehrt wird oder sich zumindest nicht mehr aus ihrem Charakter als »geheime Gesellschaft« speist.

5 Fazit und Ausblick

In diesem Beitrag ging es mir darum, MMK im Kontext von Migration in ihrem Zusammenhang mit religiösem Wandel und religiöser Selbstorganisation in der Diaspora besser zu verstehen. Im Fokus standen hier erfahrene Minderheiten, also Gruppen, die schon im Herkunftsland einer religiösen und/oder ethnischen Minderheit angehört haben. Dabei war die Annahme leitend, dass diese Minderheiten auf frühere Erfahrungen und Strategien mit Mehrheiten bzw. Dominanzkontexten zurückgreifen können, die ihnen bei der religiösen Beheimatung in der Aufnahmegesellschaft dienlich sein können. Ein Blick in den Forschungsstand hat deutlich gemacht, dass kaum vergleichende Studien zu erfahrenen Minderheiten und ihren alten und neuen MMK vorliegen. Als wiederkehrende Themenbereiche haben sich hier die Spannung zwischen Geheimhaltung und Öffnung sowie eine spezifische Form der Abgrenzung erwiesen, welche die Affinität zur (christlichen) Mehrheitsreligion durch Abgrenzung von anderen (muslimischen) Minderheiten herausstellt.

Diese Aspekte ließen sich auch in einem kursorischen Vergleich zwischen yezidischen und muslimischen Geflüchteten wiederfinden. Mit Blick auf *Muster des religiösen Wandels* (Leitfrage 1) zeigte sich ein recht markanter Unterschied zwischen einer nachholenden Intensivierung des religiösen Lebens bei der erfahrenen Minderheit der Yezid:innen und einer Tendenz zur Privatisierung oder Relativierung der Religion bei den Muslim:innen. Bei der *Konstituierung als Gruppe* (Leitfrage 2) stehen beide Minderheiten zunächst

vor ähnlichen infrastrukturellen Herausforderungen. Anders als erwartet, wird ein Vorsprung der Yezid:innen an sozialem Kapital nicht unmittelbar in gelingende Selbstorganisation umgesetzt. Mögliche Gründe dafür sind in ihrem inkorporierten und objektivierten kulturellem Kapital zu finden: Zum einen steht der lange eingeübte Habitus der Geheimhaltung einer raschen öffentlichen Positionierung zunächst im Wege (Sökefeld 2014). Zum anderen ist der Verlust des zentralen Heiligtums in Lalish für viele Befragte offenbar ein Anstoß zu einer stärker familiären und häuslichen religiösen Praxis und mithin ein Impuls für religiöse Privatisierung.

Anstelle einer ausführlichen Zusammenfassung der Ergebnisse möchte ich abschließend v.a. die *Erträge des Beitrags für die religionswissenschaftliche Erforschung von MMK* erörtern. Im Hinblick auf die typologische Zielsetzung des Forschungsnetzwerks spricht einiges dafür, erfahrene Minderheiten als Typus eigener Art zu berücksichtigen.

Was die übergeordnete Frage nach der *diskursiven Herstellung* von MMK anbelangt, stehen die Affinitätsdiskurse erfahrener Minderheiten idealtypisch für die triadische Konstellation, in der Minderheiten sich selbst zur Mehrheit und anderen Minderheiten in Beziehung setzen. In dieser Konstellation unterliegen sowohl die Mehrheit als auch die Minderheiten einer Art strategischen Essentialisierung, die bestimmte religiöse und kulturelle Merkmale als gegeben festschreibt, um Zugehörigkeit zu reklamieren. Eine direkte Folge davon sind Othering-Prozesse und Ausschlüsse gegenüber der anderen beteiligten Minderheit. Diese können im schlimmsten Fall die Form gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit annehmen, wenn etwa bestimmte Vorbehalte gegenüber Muslim:innen sich allzu nahtlos mit antimuslimischen Diskursen rechts-populistischer Provenienz verbinden (Sökefeld 2014: 245f.).

Was die übergeordnete Frage nach den *Konsequenzen* von MMK anbelangt, deutet vieles darauf hin, dass erfahrene Minderheiten auf der Mikroebene ein besonderes Muster religiösen Wandels aufweisen, das sich als nachholende Intensivierung beschreiben lässt (Siegert 2020: 8f.; Nagel 2022: 562f.). Zugleich unterliegen sie einem besonderen Veränderungs- und Versachlichungsdruck mit Blick auf ihr spezifisches kulturelles und soziales Kapital: War ihr kulturelles Kapital im Herkunftsland noch stärker inkorporiert, so wächst in der Diaspora der Druck zu einer Objektivierung (z.B. die Verschriftlichung der mündlichen Überlieferung) und Institutionalisierung (z.B. die Standardisierung und Zertifizierung religiöser Wissensbestände). Und war ihr soziales Kapital im Herkunftsland eng verbunden mit ihrem Charakter als »geheimer Gesellschaft« (Simmel) und Praktiken der sozialen Schließung, so drängen ge-

sellschaftliche Diskurse und politische Gelegenheitsstrukturen in der Diaspora tendenziell zu einer Öffnung und Bürokratisierung der Strukturen.

Die Überlegungen und Beobachtungen zu erfahrenen Minderheiten in diesem Beitrag sind in jeder Hinsicht vorläufig und bedürfen der konzeptionellen Verfeinerung und der empirischen Validierung. Das gilt insbesondere für den Zusammenhang zwischen dem importierten kulturellen und sozialen Kapital erfahrener Minderheiten und ihrer Selbstorganisation. Dafür empfehlen sich vergleichende Forschungsdesigns zwischen erfahrenen Minderheiten und Mehrheiten aus dem gleichen Herkunftsland (z.B. Muslim:innen und Christ:innen aus Syrien) oder zwischen unterschiedlichen erfahrenen Minderheiten (z.B. Yezid:innen und Angehörigen der Ahmadiyya). Konzeptionell bieten Simmels Überlegungen zu »geheimen Gesellschaften« und »Geheimwissen« einen guten Ausgangspunkt für eine religionswissenschaftliche Metasprache rund um das Konzept »Taqīya«. Zugleich liegt darin eine nicht zu unterschätzende methodische Herausforderung, denn empirische Forschung unter Bedingungen von Geheimhaltung ist natürlich alles andere als trivial. Schließlich legen die o.a. institutionellen Antinomien (Inkorporierung vs. Objektivierung; Schließung vs. Öffnung) eine Längsschnittperspektive auf die Selbstorganisation erfahrener Minderheiten nahe.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, A. (2003): »Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora«, in: *Paideuma* 49, S. 157–177.
- Baumann, M. (2018): »Religiöse Schule und religiöse Lineage«, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, S. 525–542.
- Berger, P. L. (2015): *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M..
- Bourdieu, P. (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, S. 183–198.
- Cohen, R. (2008): *Global diasporas. An introduction*. 2nd edition, London, New York.
- Elwert, Fr. (2007): »Das Kapital religiöser Gemeinschaften«, in: *ZjR* (2).
- Gehm, J. (2022): »Von marginalisierten Dorfgemeinschaften aus der Südosttürkei zur etablierten Kirchengemeinde. Das Beispiel der syrisch-orthodoxen Kirchengemeinde in Herne von 1961–2021«, in: Etzelmüller/Rammelt

- (Hg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig, S. 253–266.
- Hegner, V. (2008): *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Frankfurt, New York.
- Nagel, A.-K. (2018): »Religion, Ethnizität und Migration«, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, S. 981–1000.
- Nagel, A.-K. (2022): »Intensivierung, Privatisierung, Relativierung: Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten«, in: *Z Religion Ges Polit* (6), S. 545–566.
- Putnam, R. D. (2001): *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, London.
- Rammelt, C. (2022): »Orientalisch-orthodoxe Gemeinschaften in Deutschland. Ein Überblick«, in: Etzelmüller/Rammelt (Hg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig, S. 235–252.
- Schunka, A. (2021): »Flucht finanzieren. Ökonomische Aspekte religiöser Migration in der Frühen Neuzeit«, in: Muth/Wermke/Mettele (Hg.), *Religion im Transit. Transformationsprozesse im Kontext von Migration und Religion*, Berlin, S. 63–82.
- Siebert, M. (2020): *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten* (unter Mitarbeit von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (2). Zugriff unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/68296>.
- Simmel, G. (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig.
- Sökefeld, M. (2014): »Diaspora und soziale Mobilisierung: Kaschmiris in England und Aleviten in Deutschland im Vergleich«, in: Nieswand/Drotbohm (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Wiesbaden, S. 223–251.
- Weber, M. (2002 [1906]): »Kirchen« und »Sekten« (1906)«, in: Käsler/Weber (Hg.), *Schriften 1894–1922*, Stuttgart, S. 227–242.
- Weißköppel, C. (2013): »Transformation religiöser Kultur? Koptisch-orthodoxe Christen Ägyptens im Kontext revolutionären Umbruchs«, in: Hepp/Wermser (Hg.), *Transformationen des Kulturellen*, Wiesbaden, S. 57–75.
- Wettich, Th. (2015): »Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der yezidischen Community«, in: Nagel (Hg.), *Religiöse Netzwerke*, Bielefeld, S. 147–164.
- Wettich, Th. (2019): *Erkundungen im religiösen Raum. Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen*, Wiesbaden.

Worbs, S./Bund, E./Böhm, A. (2016): *Asyl – und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland: BAMF-Flüchtlingsstudie 2014* (unter Mitarbeit von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl). Zugriff unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/67872>.

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 Kehrtwendung 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 2021: 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 Hanerz (1980) und Whyte (2009 [1988]). Überblickswerke sind u.a. Sharpe (1987) oder Le-Gates 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; Rüpe 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 (Burhardt/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 Kirchengenutzung 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

- Ahlens, 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: Bochsinger/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: Pohlen 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./Walther, 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.

Religiöse Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen in medialen Kontexten

Anna Neumaier

1 Einleitung

Religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen sind sowohl als Sachverhalt wie auch auf der semantischen Ebene eine vielschichtige Angelegenheit. Im Alltagsgebrauch wird mit den Begriffen von Mehrheit und Minderheit häufig eine quantifizierbare Größe verbunden – etwa, wenn von der »muslimischen Minderheit in Deutschland« als einer der religiösen Gruppen gesprochen wird, die eben nicht die Mehrheit der Bevölkerung stellt. Dabei scheinen die Begriffe häufig für sich zu stehen, und so blendet die umgangssprachliche Verwendung aus, dass »Mehrheit« und »Minderheit« immer schon eine Relation implizieren: Sie meinen (mindestens) ein Gegenüber mit, gegen das sie abgegrenzt werden können. Sie sind zudem häufig keine unschuldigen Begriffe, sondern können auch strategisch eingesetzt werden, und so als Selbst- und Fremdidentifikation Funktionen in einem Argumentationszusammenhang erbringen.

Der vorliegende Aufsatz widmet sich religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (MMK) im Kontext gegenwärtiger Medien. Dazu werden im zweiten Abschnitt aus der Perspektive einer religionswissenschaftlichen MMK-Forschung diejenigen Herausforderungen für dieses Forschungsfeld diskutiert, wie sie hier gerade bereits rasch skizziert wurden. Im dritten und vierten Abschnitt soll dann der Blick auf verschiedene mediale Gattungen und Kommunikationskanäle gerichtet werden, um die umgekehrte Perspektive zu ergänzen: Hier soll nicht mehr von den Erkenntnissen der MMK-Forschung auf Konsequenzen für das Forschungsfeld von Medien und Religion geschaut werden, sondern der Blick auf die Eigenlogiken der Medien gerichtet

werden, die prägen, wie sich in ihnen Debatten über religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen ereignen können.

Der vorliegende Text verfolgt damit das Anliegen, den Fokus dieses Bandes auf den Kontext einer gegenwärtigen Medienlandschaft hinzudenken. Diese Medienlandschaft, in der sich öffentliche Diskurse bilden, ist hochdisparat. Die Kultur- und Medienwissenschaften haben vor einigen Jahren den Begriff der Mediatisierung als sensibilisierendes Konzept für gegenwartsadäquate Gesellschaftsanalysen etabliert: Mediatisierung als ein Metaprozess beschreibt in diesem Kontext einen tiefgreifenden Wandel, der Alltag und Sozialbeziehungen durchdringt und so Kultur und Gesellschaft nachhaltig transformiert (Krotz 2007: 11f.). Mediale Kommunikation gilt hier als Vorgang, der grundlegend die Konstitution des Individuums, seine Identität und seinen Zugang zur von ihm konstruierten und interpretierten Welt und Wirklichkeit prägt (ebd.: 17). Auf die letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts gewendet, können hiermit gleichermaßen quantitative Aspekte (etwa die ausgeweitete zeitliche und räumliche Verfügbarkeit von Medien sowie die zunehmende Bearbeitung sozialer Praktiken durch Medien) wie qualitative Aspekte (etwa die Folgen all dessen für Gesellschaft und menschliche Praktiken) adressiert werden (Hepp 2021: 21). Einen entscheidenden Entwicklungsschub des Mediatisierungsprozesses stellt dabei die Digitalisierung dar. Dabei ist charakteristisch, dass digitale Medien eben nicht die klassischen Massenmedien verdrängen, sondern sich die Medienlandschaft einerseits ausdifferenziert, andererseits miteinander verflocht – man denke etwa an Tageszeitungen und Rundfunkangebote, die nun selbstverständlich online zu finden sind, ebenso wie zunächst im Internet stattfindende Debatten in die klassischen Medien ausstrahlen können. Diese Verschränkung ebenso wie der Umstand, dass digitale Medien nun über die Kommunikationsvermittlung hinaus selbst Daten erzeugen und weiterverarbeiten, sind Anlässe für die jüngere Diagnose einer »tiefgreifenden Mediatisierung« (ebd.: 22–24). Solche Charakteristika der uns umgebenden Medienlandschaft sind auch bedeutsam dafür, wie und welche Diskurse um religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen geführt werden können. Sie werden daher im vierten Abschnitt vertieft.

2 Religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen: Begriffe, Herausforderungen und erste Konsequenzen für die medienbezogene Forschung

In der religionswissenschaftlichen Forschung zu religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen liegen vor allem Fallstudien zu konkreten religiösen Gruppen vor, die Charakteristika dieser Gruppen untersuchen oder auf die Kontexte und Konsequenzen blicken, die aus ihrem Status als Mehrheiten oder Minderheiten resultieren (etwa Small/Bowman 2011, van Dommelen et al. 2015, May/Smilde 2015, Catlos 2014, Gupta et al. 2018, Forrest-Bank/Dupper 2016, Christman/Danaci 2012, Fox et al. 2018). Als »religiöse Minderheiten« werden hier in der Regel jene religiös referenzierten Gruppen in einem nationalstaatlichen Kontext bezeichnet, die zahlenmäßig nicht die größte Gruppe ausmachen, und sie können sowohl durch historische Verschiebungen im Verhältnis der gegebenen religiösen Traditionen als auch durch Migration (vgl. auch Nagel in diesem Band) als solche entstanden sein. Eine »religiöse Mehrheit« ist aus dieser Perspektive entweder die religiöse Gruppe, der die Mehrheit der Bevölkerung angehört, oder aber die relativ größte religiöse Gruppe, auch wenn sie insgesamt nicht die absolute Bevölkerungsmehrheit darstellt.

Deutlich weniger finden sich Reflexionen über das Konstrukt religiöser Mehrheiten, Minderheiten, oder Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (Müller 2010: 8, auch für einen detaillierten Forschungsstand zu religiösen Minoritäten aus anderen Disziplinen). Dabei weisen die bisher angeführten Beispiele auf ganz verschiedenen Ebenen auf einige Herausforderungen sowie die Notwendigkeit hin, sie zu problematisieren. Daher sollen in diesem Abschnitt vier Herausforderungen gebündelt und schon einmal in Kürze auf medienbezogene Forschung hin weitergedacht werden.

Erstens: Die Begriffe von Mehrheiten und Minderheiten suggerieren Eindeutigkeit, halten diese aber nicht ein. Selbst wenn sie auf Quantitäten referenzieren, muss ein Bezugsmaßstab oder ein Bezugsraum mitgenannt werden. Die Begriffe funktionieren mithin letztlich nur relational: Dass eine Gruppe eine Mehrheit oder Minderheit darstellt, gilt nur unter Bezug auf mindestens eine andere Größe, sei es eine andere Gruppe oder eine Grundgesamtheit. Weltecke plädiert daher dafür, religiöse Mehrheiten und Minderheiten zusammen zu erforschen, sie seien »notwendig miteinander verzahnt, sie bedingen sich gegenseitig« (Weltecke 2015: 19), und befürwortet damit einen verflechtungsgeschichtlichen Ansatz. Je nach konkretem Untersuchungsbeispiel kann für eine sinnvolle Bearbeitung in diesem Sinne auch der Blick auf komplexere

Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen mehrerer Gruppen oder aber auch vielfältige Minderheiten-Minderheiten-Konstellationen erforderlich sein, etwa, wenn sehr charakteristische Verschachtelungen mehrerer Mehrheiten und Minderheiten das Feld prägen (vgl. Wilkens auch in diesem Band). Schließlich macht es aber auch Sinn, die Begriffe der Mehrheit und Minderheit nicht auf eine zahlenmäßige Quantifizierung engzuführen. Vielmehr können sich in solchen Konstellationen auch anderweitige Dominanzverhältnisse zeigen – etwa im Falle machtvoller Minderheiten, die nicht zuletzt die Religionsgeschichte immer wieder prägen (Weltecke 2015: 16f.). Blickt man auf mediale Diskurse, ist beispielsweise zu fragen, wie und wann hier Charakterisierungen als Mehr- oder Minderheit eingesetzt werden, inwiefern der Referenzrahmen dafür ebenso wie die dazu in Beziehung stehenden anderen Mehr- oder Minderheiten explizit benannt werden, und ob gerade die quantifizierenden Charakterisierungen anderweitige Machtverhältnisse möglicherweise verschleiern.

Eine zweite Herausforderung aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist die diskursive Ebene der Begrifflichkeiten. Die Begriffe »Mehrheit« und »Minderheit« verschränken – ähnlich wie andere Begriffe des religionswissenschaftlichen Fachdiskurses, etwa der der Pluralität – wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Diskursebenen miteinander und bringen daher verschiedene Bedeutungsüberschüsse mit sich. So ruft der Minderheiten-Begriff etwa Diskurse um Migration und Integration, aber auch Schutzbedürftigkeit auf, während der Mehrheitsbegriff auf Diskurse um Demokratie und Meinungsmacht verweist. In Bezug auf die Arbeit zu Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in medialen Diskursen bedeutet dies naheliegenderweise, zunächst ins Auge zu fassen, inwiefern die Begriffe im jeweiligen Kontext eine semantische Überlast zu tragen haben, welche Diskurse sie implizit aufrufen oder in welchem Feld sie sich diesbezüglich bewegen, und ob damit jeweils eine abwertende oder legitimierende Komponente einhergeht.

Eine dritte Herausforderung liegt in der Berücksichtigung des damit verknüpften Umstandes, dass die Identifikation als Mehrheit oder Minderheit stets entweder eine Selbst- oder eine Fremdzuschreibung darstellt, und dabei mit jeweils verschiedenen Anliegen einhergehen kann. Mehrheiten, Minderheiten und Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen werden auf diese Weise, so lässt es sich zugespitzt formulieren, gemacht. In der Verbindung mit dem zuvor genannten Aspekt bedeutet dies, dass sie uns immer als hergestellte Größen begegnen, die unter bestimmbar-kulturhistorischen, sozialen, politischen und rechtlichen Bedingungen von verschiedenen kon-

kreten und abstrakten Akteuren aufgerufen werden. Abgrenzungen sowie Identifikationen bzw. das Entstehen von Allianzen und Schulterschlüssen können Teil dieser Fremd- und Selbstbeschreibungen sein. Insbesondere die Selbstidentifikation – beispielsweise als religiöse Minderheit – kann zudem Teil einer kollektiven Identitätsarbeit darstellen (Weltecke 2015). Den Blick auf mediale Diskurse über Mehrheiten, Minderheiten und ihre Konstellationen schärft darum die Anfrage, ob diese Bezeichnungen als Selbst- oder Fremdbeschreibung eingesetzt werden und inwiefern hiermit letztlich strategische Wirkmächtigkeit verbunden ist: Etwa in der Auf- oder Abwertung bestimmter Ansprüche oder in der Selbstverortung, beispielsweise durch die Zuordnung oder Abgrenzung zu spezifischen anderen Gruppen.

Eine letzte Herausforderung schließlich liegt spezifischer in der Charakterisierung einer *religiösen* Mehr- oder Minderheit. Ein genauerer Blick zeigt, dass eine Einordnung als religiöse Mehr- oder Minderheit häufig nur einen Teil eines deutlich komplexeren Identitätsdiskurses aufdeckt, in dem auch andere Bezüge wie solche auf Kultur, Ethnie, Gender oder Milieuzugehörigkeit zusammenfließen und untrennbar miteinander verbunden sind (vgl. auch Wilkens in diesem Band). Im Blick auf Selbst- wie Fremdzuschreibungen hilft also die Einnahme einer intersektionalen Perspektive, um verschiedene Zuschreibungsfacetten zu identifizieren, und auch hier fließen möglicherweise fassbare Kriterien und diskursiv konstruierte Zuschreibungen zusammen (u.a. Meer 2008). Im Falle etwa der Verflechtung von Migration und Religion führt dies zu einer »Religionisierung« im öffentlichen Bewusstsein« (Bochinger 2015: 43). Bochinger weist außerdem darauf hin, dass ein Hauptproblem der gegenwärtigen Rezeption religiöser Minderheiten im öffentlichen Diskurs darin bestehe, dass sie »aufgrund dieser Zuschreibung tendenziell zu einheitlich und zu statisch wahrgenommen werden« (ebd.: 44). Beide Diagnosen sind fraglos in zahllosen Fällen in der medialen Verhandlung religiöser Mehr- und Minderheiten in massenmedialen Diskursen nachzuweisen (s.u.).

3 Religion und religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in Massenmedien

Die vier zuletzt genannten Aspekte – Relationalität, diskursive Vorprägung des Feldes, Eigenlogiken von Selbst- und Fremdbeschreibungen sowie intersektionale Vielschichtigkeit von Mehrheiten- und Minderheiten-Konstellationen – stellen insbesondere mit Blick auf massenmediale Berichterstattung

über religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen sensibilisierende Perspektivierungen dar. Im vergangenen Jahrhundert haben die massenmedialen Diskurse über Religion das Bild religiöser Mehrheiten, Minderheiten und Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen entscheidend geprägt. Dabei weisen diese Diskurse besondere Ausgangsvoraussetzungen auf: Massenmedien wie Tageszeitungen, Radio- und Fernsehdienste zeichnen sich erstens durch eine klare top-down-Kommunikation aus, da die Sender- und Empfänger-Rollen eindeutig zugewiesen sind und in der Regel auch keinen dialogischen Kommunikationsfluss erlauben. Dazu trägt auch bei, dass die Kommunikation zweitens indirekt ist, indem Ort und Zeit von Produktion und Rezeption nicht identisch sein müssen. Sie richtet sich drittens an ein disperses Publikum, das einander nicht kennt (Maletzke 1998). Massenmediale Diskurse sind viertens eng restringiert in ihrer Zugänglichkeit: Inhalte, die in ihnen publiziert werden, sind Regeln der Programmgestaltung unterworfen, sind Eigenproduktionen oder durchlaufen eine entsprechende interne Kontrolle, je nach Feld sind auch Beiräte oder andere Gremien relevant für die generelle Ausrichtung der jeweiligen Einrichtung (s. als Überblick Seufert/Gundlach 2017). Generell lässt sich die Kommunikationskonstellation damit zugespitzt als eine (weitgehende) Einbahnstraßen-Kommunikation von einer (in Bezug auf mediale Diskurse) machtvollen quantitativen Minderheit an eine machtlose quantitative Mehrheit charakterisieren. Dabei ist die betreffende Minderheit der Medienschaffenden natürlich in der Regel keine religiös homogene, fällt also in dieser Hinsicht nicht in das Feld der hier fokussierten Gegenstände.

Die Bedeutung von Massenmedien geht dabei über ihre grundsätzlichen kommunikativen Eigenschaften hinaus. Journalismus und Massenmedien haben auch einen öffentlichen Auftrag, sie sind breiten Bevölkerungsschichten zugänglich und gelten als »vierte Gewalt«, die in demokratischen Gesellschaften das politische System überwacht. Gleichzeitig unterliegen sie wirtschaftlichen Interessen oder zumindest der Notwendigkeit einer hinreichenden Rezeption. Im Gegensatz zu fiktionalen Erzählungen, die ebenfalls über Massenmedien vermittelt werden, aber hier ausgeblendet werden sollen, erhebt massenmediale Berichterstattung zudem in den meisten Fällen einen Anspruch auf Faktizität und Neutralität. Bereits durch den Zwang zur Selektion und die wahrgenommene Wichtigkeit der Themensetzungen, aber natürlich auch durch die Art der Darstellung wirkt sie dennoch stark an der Arbeit an gesellschaftlichen Selbstverständnissen ebenso wie an der Definition des politischen Gestaltungsspielraumes mit (Brosius/Esser 1995: 32f.).

Wie kommt massenmediale Kommunikation diesem Auftrag im Hinblick auf unser Feld der Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen nach? Eine Reihe von Studien beleuchtet die Darstellung »ethnischer Minderheiten« in der Presse und zeigt als verbreiteten Befund, dass über diese Gruppen häufiger als über »Deutsche« negativ berichtet wird, und zentrale Aspekte der Berichterstattung Kriminalität, »Überfremdung« sowie durch »Ausländer« anfallende Kosten sind, wohingegen positive Berichterstattung weitgehend fehlt (Müller 2005: 101). Dabei werden sowohl bestimmte Statusgruppen (z.B. Asylbewerber*innen) als auch bestimmte Herkunftsgruppen (bspw. aus der außereuropäischen »Dritten Welt«, der Türkei und dem »Balkan«) jeweils negativer beurteilt als andere Subgruppen ethnischer Minderheiten (ebd). Gleichzeitig sind ethnische Minderheiten gerade aus den typischen Einwanderungsländern in der Medienproduktion unterrepräsentiert und zudem vermutlich mit geringeren redaktionellen oder programmgestalterischen Befugnissen ausgestattet (Müller 2010: 232). Und während Massenmedien so grundsätzlich eine gesellschaftliche Integrationsfunktion übernehmen sollen, kann in solchen Konstellationen eher von einer segregierenden Wirkung ausgegangen werden, die Stereotypen Vorschub leistet und soziale Diskriminierung begünstigt (Bonfadelli 2007: 104).

In Hinsicht auf religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen lässt sich eine ähnliche Lage nachzeichnen. Diese wird möglicherweise zusätzlich durch die Tatsache verschärft, dass im deutschsprachigen Raum eine spezifische Mehrheiten-Minderheiten-Konstellations so prägend ist, dass ein Großteil der Berichterstattung der letzten Dekaden implizit auf sie rekurriert: Hier gilt das Christentum als die Mehrheitsreligion¹, andere religiöse Traditionen als Minderheiten – darunter der Islam als die größte Minderheit und manchmal – wie Herr Tur Tur, der Scheinriese aus Michael Endes »Jim Knopf«, der aus der Ferne riesig erscheint, bei näherer Betrachtung aber immer kleiner wird, – als so große Minderheit, dass sie zur überwältigenden Gefahr zu werden scheint. Die Thematisierung des Islam in etablierten massenmedialen TV- (Karis 2013, Jecker 2011) oder Printkanälen (Kalwa 2013, Halm 2006, Röder 2007, Shooman 2010) ist bereits gut untersucht. Hier werden in der Regel Bilder des Islam verhandelt, die mit Diskursen um Fremdheit (Röder 2007, Wellgraf 2008, Shoo-

1 Mit dem Jahr 2022 ist gleichwohl erstmals in der bundesdeutschen Geschichte nur noch weniger als die Hälfte der Deutschen Mitglied in der EKD oder der Katholischen Kirche (vgl. <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-49-7-prozent>, zuletzt abgerufen am 18.08.2023).

man 2010) oder sogar Konflikt und Gefahr verknüpft sind (Halm 2006, Favre 2011). Häufig wird der Islam dabei zumindest implizit insofern als eine kulturelle Minderheit charakterisiert, als dass gleichzeitig seine vermeintlich von der Mehrheitsgesellschaft abweichenden Normen in den Mittelpunkt gerückt werden – etwa in Bezug auf Geschlecht, Körperlichkeit, Trennung von Religion und Staat sowie Relevanz der Religion für die Lebensführung insgesamt.

Die genaue Beschaffenheit der »Mehrheit Christentum« kann in diesen Diskursen je nach Kontext unterschiedliche Formen implizieren: Als werteprägende religiöse Tradition, gern im Verbund mit dem Verweis auf die »jüdisch-christliche« Prägung des Landes, oder als stärker säkularitätstaugliche, wenig intensive religiöse Beschichtung der allgemeinen gesellschaftlichen Verfasstheit. Die Berichterstattung über das Christentum, soweit sie untersucht ist, ist deutlich positiver als über den Islam (Koch 2012: 314), gleichwohl natürlich gerade in den letzten Jahren und insbesondere in Bezug auf den Katholizismus Berichterstattung über sexualisierte Gewalt und deren fehlende Aufarbeitung durchaus präsent ist. Andere Religionen, etwa jüdische und buddhistische Traditionen, erhalten im Vergleich zu christlichen und muslimischen Traditionen kaum Aufmerksamkeit (ebd.). Schließlich zeigt sich, dass in Bezug auf verschiedene religiöse Traditionen auch in anderer Hinsicht unterschiedlich berichtet wird: Die Berichterstattung über christliche Traditionen erfolgt meist mit einem tatsächlich religionsbezogenen Fokus, während der Islam häufiger im Rahmen von Diskursen über politische Fragen thematisiert wird (Koch 2009: 368). Dort, wo Massenmedien ihre Zugänglichkeit etwas erweitern und etwa muslimische Akteur*innen als Repräsentat*innen in ihre Berichterstattung integrieren, können diese sich zwar über Differenzdarstellungen ausweisen – etwa als »fortschrittlich« oder »moderat« –, die zugrunde liegenden Differenzkategorien bleiben so aber letztlich intakt (Aeschbach 2024).

Während die vorgestellten Studien erneut gegebene Entitäten als Mehrheiten und/oder Minderheiten untersuchen, greifen auch hier die vier Herausforderungen, die im Abschnitt zuvor benannt wurden, teilweise auf besonders dringliche Weise: Erstens ist der massenmedialen Kommunikation ein Machtgefälle inhärent, das die Kommunikationsstruktur ebenso wie die Inhalte betrifft. Aeschbach (2024) beschreibt massenmediale Diskurse als »vermachtetes Bedingungsgefüge«, das durch strukturelle Ein- und Ausschlüsse nur gewisse Differenzdarstellungen zulässt, und gleichzeitig diese Diskurslinien als hegemonial verfestigt (ebd.). Was als »Minderheit« bezeichnet wird, ist hier in aller Regel keine Selbstbeschreibung, sondern eine Fremdzuschrei-

bung an bestimmte ethnische oder religiöse Gruppen. Der Referenzrahmen wird dabei häufig nicht expliziert, sondern im Aufgriff schon etablierter Diskursnarrative – etwa dem »christlich-jüdischen Abendland« – aktualisiert, aber auch fortgeschrieben. Gerade in der journalistischen Berichterstattung in Presse, Radio und Fernsehen, die sich der Neutralität verschrieben hat, entsteht so eine gewisse Fallhöhe zwischen diesem Neutralitätsanspruch und den dennoch prägenden Eigenlogiken der medialen Funktionsweisen und unterliegenden Diskurse. Dazu trägt auch bei, dass in den meisten journalistischen Gattungen der Massenmedien notgedrungen Komplexität reduziert werden muss, mithin das spezifisch Konstellationsartige der fokussierten religiösen Mehrheiten und Minderheiten kaum differenziert betrachtet werden kann. Die explizite Verwendung der Begriffe »Mehrheit« und »Minderheit« kann dabei rein quantifizierend gemeint sein, aber auch gezielt oder unbeabsichtigt einen Bedeutungsüberschuss in einen knappen Bericht einbringen. Dabei ist nicht grundsätzlich zu unterstellen, dass in journalistischer Berichterstattung strategische Interessen mit dem Aufruf dieser Begriffe verbunden sind, häufiger gilt wohl, dass sie einfach als Chiffren auf das größere Alltagsverständnis der Rezipient*innen Bezug nehmen. Zu berücksichtigen ist dennoch die von Bochsinger bereits angesprochene Gefahr einer »Religionisierung« in der Berichterstattung, wenn eben andere, eigentlich intersektional verschränkte Eigenschaften ausgeblendet werden und die Darstellung auf die (auch unterstellte) Religiosität einer Gruppe enggeführt wird. An anderer Stelle wiederum werden interferierende Kategorien zugelassen, um Binnendifferenzierungen innerhalb von Minderheitenerzählungen zu stereotypisieren – etwa in der Darstellung muslimischer Männer als »dogmatisch« oder »frauenfeindlich«, während muslimische Frauen als potentiell akzeptabler positioniert werden (Aeschbach 2024). Das weist schließlich auch noch einmal darauf hin, dass die mediale Berichterstattung immer in Bezug zur Rezipient*innenschaft zu sehen ist: Adressiert wird hier in aller Regel ein Publikum, das als der quantitativen Mehrheit zugehörig identifiziert und dessen Perspektive eingenommen und dupliziert wird. Die subjektifizierten »Minderheiten« werden in dieser Konstellation teils in eine Allianz integriert (vgl. erneut das Narrativ des »christlich-jüdischen Kulturkreises«), teils ausgegrenzt (etwa zur Abgrenzung von islamischen Traditionen), teils werden die beschriebenen Gruppen in sich segregiert, um Anteile davon (etwa feministische Musliminnen) einer Allianz einzuverleiben.

4 Religion und religiöse Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in sozialen Medien

Die massenmedial vermittelten Bilder prägen auch im Bereich der religionsbezogenen Kommunikation die Einstellungen der Rezipient*innen gegenüber »fremden Religionen«. Aber auch die betreffenden Subjekte, etwa muslimische Migrant*innen, werden alltäglich mit ihnen konfrontiert (Spielhaus 2010). Sie geraten dabei in eine Position, in der sie sich zu den dort formulierten Narrativen, den damit in Gang gesetzten Othering-Prozessen sowie den implizit vermittelten Anforderungen einer gelungenen Assimilation aufgrund der spezifischen Kommunikationskonstellation nur reaktiv verhalten können. Seit einigen Jahren haben die massenmedialen Diskurse allerdings für die Konstruktion von Welten und Weltdeutungen an Bedeutung verloren und digitale, insbesondere soziale Medien an Relevanz gewonnen. Soziale Medien umfassen dabei eine Vielzahl von unterschiedlichen Subkategorien, und können etwa in Plattformen (wie Foren, Soziale Netzwerke und Kreativplattformen, die aber ineinander übergehen), Personal-Publishing-Dienste (wie Blogs, Microbloggingdienste und Podcasts), Messenger und Chats sowie Wikis unterschieden werden (Taddicken/Schmidt 2022: 7ff.) Ihre Nutzung zieht sich bereits seit Jahren über alle Altersklassen und Milieus, auch wenn die Nutzung spezifischer Angebote – ebenso wie bei den Massenmedien – natürlich in Abhängigkeit von einigen demografischen Faktoren variiert (u.a. ARD/ZDF-Onlinestudie 2022, JIM-Studie 2022). Inwiefern soziale Medien einen den klassischen Massenmedien vergleichbaren öffentlichen Raum darstellen, eine Privatsphäre der Nutzer*innen simulieren oder noch differenzierter betrachtet werden müssen, hängt stark vom verwendeten Öffentlichkeitsbegriff ab; gleichzeitig transformieren diese Medien Öffentlichkeit (Schmidt/Taddicken 2022; Neumaier 2016). Unbestritten ist zudem, dass der sich dort formierende Austausch gesellschaftliche und politische Sprengkraft haben kann (vgl. etwa stark onlinebasierte Bewegungen wie #metoo und #blacklivesmatter ebenso wie die Rolle sozialer Medien in revolutionären Bewegungen wie dem »Arabischen Frühling« oder den Protesten im Iran 2022).

Unter den Plattformen, an die man beim Stichwort »Social Media« vielleicht als erstes denkt, sind die in Deutschland meistgenutzten Facebook, Instagram, Pinterest, Snapchat, TikTok und X (ehemals Twitter, ARD/ZDF-Onlinestudie 2022). Solche Plattformen sind mit klassischen Massenmedien durchaus verflochten, etwa durch Online-Präsenzen der Massenmedien auf eigenen Webseiten und der Möglichkeit zum Austausch in Kommentarspalten

und ähnlichem oder durch die Dissemination ihrer Inhalte und Formate auf unabhängigen Social-Media-Plattformen. Umgekehrt werden Inhalte und Haltungen, die in sozialen Medien viral gehen, auch von Offline-Medien aufgegriffen und weiterbearbeitet.

Im Vergleich mit massenmedialen Diskursen weisen solche Social-Media-Plattformen entscheidende Unterschiede in der Strukturierung von Kommunikation auf: Erstens bieten sie aufgrund der niedrigen Einstiegshürden und der vergleichsweise geringeren institutionellen Kontrolle ihren Nutzer*innen neue Möglichkeiten, sich aktiv als Medienproduzent*innen zu betätigen, Inhalte zu generieren und anderen Nutzer*innen zugänglich zu machen (u.a. Peterson 2016). Zweitens erlauben sie in der Regel einen Austausch vieler über die kommunizierten Inhalte. Schließlich können über diese Anwendungen soziale Beziehungen geknüpft oder aufrechterhalten werden (Taddicken/Schmidt 2022: 4).

Diese beiden Unterschiede – »participating und generating« (ebd.: 7) – sind damit charakteristisch abgrenzend zum Feld der klassischen Massenmedien. Sie sind auch entscheidend für die hier vorliegende Frage nach der Darstellung von religiösen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen. Im Vergleich zu Massenmedien, die jeweils nur eine finite Anzahl an Inhalten und Interpretationsvarianten transportieren und »in diesen dabei sehr spezifische Identitätsdarstellungen konstituier[en] und (re)produzier[en]« (Aeschbach 2024: 250), erlauben soziale Medien eine deutlich größere Varianz an Erzählungen über Mehrheiten, Minderheiten und ihre Konstellationen. Dies bedeutet in einer ersten Hinsicht, dass hier verstärkt Raum ist für abweichende Erzählungen und alternative Diskurse über individuelle und kollektive religiöse Identität(en). Zugehörigkeit erfolgt nicht nur als Fremd-, sondern auch als Selbstzuschreibung und kann mit dem entsprechenden strategischen oder sublimen Interesse an der Zuordnung zu bestimmten Gruppen, dem Aufbau von Allianzen und Abgrenzungen sowie dem Verschieben von gerade jenen Diskursen, die offline die Debatte prägen, verbunden sein.

Ein Beispiel dafür sind Accounts, die abweichende Religiosität im Rahmen großer und von außen manchmal monolithisch erscheinender religiöser Traditionen sichtbar machen. Dies können etwa Accounts wie das »feministische Andachtskollektiv« sein, das auf Instagram und X feministische, queere, non-binäre und weitere sonst häufig unsichtbare Facetten von christlicher Religiosität nicht nur als individuelle Eigenschaft, sondern als theologisch relevante Positionierung sichtbar macht. Solche Accounts können sowohl binnenreligiöse Kommunikation betreiben als auch sich an ein breiteres, nicht-religiöses

Publikum richten, und es gibt sie selbstverständlich auch in anderen religiösen Traditionen. Sie gehen dort weit über die vielzitierten Beispiele muslimischer Bloggerinnen hinaus, und stellen ganz unterschiedliche Anfragen aus unterschiedlichen Positionen sowohl an die eigene religiöse Tradition als auch an die säkulare Grundfolie, auf der die Social-Media-Plattformen grundsätzlich agieren. Eigen ist ihnen in aller Regel, dass hier auch Komplexität in der Zusammenschichtung von religiösen und gesellschaftspolitischen Standpunkten sichtbar wird, die in sozialen Medien erst den typisch lebensweltlich relevanten Content für die etwas jüngere Adressat*innenschaft gerade von Instagram und Tiktok erschafft. Das muss dabei nicht immer im engeren Sinne progressiv-liberal sein – die Szenen US-amerikanischer christlicher Mütter oder jüdisch-orthodoxer Paare bieten einen Ausgangspunkt für reichhaltige Recherchen zu anderen Ausdifferenzierungen. Sie machen damit auch deutlich, dass eine individuell relevante Wahrnehmung der eigenen religiösen Identität und Zugehörigkeit sich deutlich kleinteiliger organisieren kann als dies die Diskurse der Massenmedien suggerieren. Dies wird nicht zuletzt auch durch eine Vielzahl von Accounts unterstrichen, in denen Konfessionsgrenzen – und damit häufig die einzige Binnendifferenzierung, die massenmediale Diskurse in religiöse Felder einzuziehen vermögen – wiederum als Unterscheidungskriterium irrelevant werden.

In einer zweiten Hinsicht aber gehen die Konsequenzen dieser medialen Rahmenbedingungen noch weiter: In den sozialen Medien werden damit nicht nur andere Erzählungen sichtbar, vielmehr stellen soziale Medien auch einen Raum dar, in dem Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen entstehen und ausagiert werden können. Accounts, die neue religiöse Vielschichtigkeit insbesondere in der Selbstdefinition sichtbar machen, haben häufig kein Gegenstück jenseits sozialer Medien, und genau darin liegt der Grund, warum sie online entstehen und sich dort auch zu einem kollektiven Geschehen verdichten, sich um einen Account also ein hinreichend großer Kern von Follower*innen gruppiert, die zudem mit dem Account und miteinander auf bedeutsame Weise interagieren. Soziale Medien werden damit für Jugendliche und junge Erwachsene auch als zentraler Bezugspunkt ihrer religiösen Identitätsbildung relevant (Lövheim 2004, 2012). Die Möglichkeit, in neuen Medien selbst zu Produzent*innen medialer Inhalte zu werden, birgt dabei ein noch weitergehendes Potential, religiöse Identität und Wertorientierungen neu darzustellen und zu verhandeln (Johns 2014). Diese Perspektive erscheint besonders relevant aus der Sicht derer, die sich als Angehörige religiöser Minderheiten verstehen, was häufig sowohl die spezifischen Anforderungen einer

migrantischen Identitätsbildung zwischen Religiosität und Säkularität, Aufnahmegesellschaft und Herkunftskultur (Karakaşoğlu/Klinkhammer 2016; Lauser/Weißköppel 2008) umfasst als auch jene Binnendifferenzierungen innerhalb etablierter Traditionen erlaubt, die in massenmedialen Diskursen eben nicht als deviant gekennzeichnet werden, sondern gar nicht erst vorkommen. Dass Social-Media-Plattformen all diesen Nutzer*innen die Möglichkeit bieten, in direkten Austausch miteinander zu treten, befördert das Potential, die Selbstidentifikation im Sinne von Zugehörigkeits- und Abgrenzungsarbeit zu schärfen.

Dies heißt schließlich nicht, dass nicht auch etablierte und offiziell verfasste religiöse Traditionen bzw. ihre anerkannten Vertreter*innen ihre Identifikation als Teil einer spezifisch religiösen oder religiös-säkularen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellation in sozialen Medien sichtbar machen können und sichtbar machen, wie man an den zahlreichen Funktionsaccounts auf allen großen Plattformen sieht. Auch hier muss dabei nicht explizit die Selbstzuschreibung als Mehrheit oder Minderheit gewählt werden. Auch spezifische thematische Diskurse – bspw. solche um das Narrativ der »Christenverfolgung« – können letztlich an den Bedeutungsüberschuss des Minderheitenbegriffes anknüpfen und ihn weiter befüllen.

Die eingangs herausgearbeitete Komplexität von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen wird damit in sozialen Medien überdeutlich. Weniger als in den Massenmedien werden Diskurse vorgeordnet und die Breite möglicher Darstellungen eingeschränkt, vielmehr liegt die überwältigende Vielfalt religiöser Zugehörigkeiten und Selbstidentifikationen chaotisch nebeneinander und nimmt zudem teilweise aufeinander Bezug, so dass Netzwerke von Narrationen entstehen, die sich den Beobachter*innen häufig als Dschungel aus Erzählungen und unklaren Referenzen darbieten. Auch die Relationalität, die eingangs als entscheidendes Charakteristikum von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen benannt wurde, wird damit unschärfer und vielfältiger.

Gleichzeitig darf diese Ungeordnetheit, in der sich Inhalte präsentieren, nicht zur Annahme führen, dass es keine impliziten Ordnungs- und Aufbereitungsmechanismen in der Darstellung religiöser Mehrheiten, Minderheiten und ihrer Verhältnisse gäbe: Algorithmen bestimmen auf allen Plattformen mit, welche Inhalte für wen sichtbar werden und damit dürfte auch das algorithmisierte Verständnis von gegebenen Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen eine Rolle spielen – etwa, wenn auf einer Plattform ersichtlich ist, dass User*innen bestimmte Identitätsmerkmale aufweisen, und ihnen dann

vermehrt Inhalte einer Gruppe mit ähnlichen Merkmalen in die Timeline gespielt werden. Hier kommt also ein drittes Verständnis von Mehrheiten und Minderheiten zum Tragen: das der zugrunde liegenden Algorithmen, die zwar spiegeln, was sie selbst von menschlichem Verhalten online gelernt haben, aber dies auf spezifisch angewiesene Art und Weise umsetzen. Schließlich ist beizufügen, dass natürlich nicht nur Algorithmen, sondern auch andere Ordnungsmechanismen wie Sprachgrenzen, Moderationen und von User*innen selbst einstellbare Vorgaben beeinflussen, was in welcher Konstellation sichtbar wird und damit auch das Potential hat, verknüpft zu werden.

5 Eine kurze Zusammenfassung

Die angestellten Überlegungen sollen einige Anregungen geben, wie das Thema des vorliegenden Bandes in das Feld gegenwärtiger medialer Diskurse und deren religionswissenschaftliche Erforschung eingeordnet werden kann. Viele Zugriffe und Perspektiven sind dabei denkbar, hier wurde nun ein Schwerpunkt gewählt, der die Entstehungsbedingungen für Diskurse über bzw. die Verhandlung von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in unterschiedlichen Medienlogiken verschiedener Medienlandschaften vorortet. Damit sollte aufgezeigt werden, dass die Verhandlung von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen je nach medialem Kontext unter ganz unterschiedlichen Rahmenbedingungen erfolgt, und dies in Beziehung zu den vier Herausforderungen gesetzt werden, die anfangs mit Blick auf eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen ausgearbeitet wurden. Auf diese Weise wird deutlich, dass in differenten medialen Zusammenhängen a) die Komplexität tatsächlicher Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen unterschiedlich breiten Raum findet bzw. unterschiedlich restringiert in der Vorbereitung einer Erzählung kanalisiert und zugespitzt wird; b) auch Selbstidentifikationen und die mit ihnen verbundenen strategischen Interessen unterschiedlich stark entfaltet werden können; c) gemäß der Option auf zusätzliche Komplexität auch innerhalb oder außerhalb des Markers »Religion« zusätzliche Differenzierungen eingezogen werden können, und d) der Begriff der Mehrheit oder Minderheit mehr oder weniger explizit in Anschlag gebracht bzw. an einem Vorverständnis bestehender Diskurse über spezifische Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen angeknüpft werden kann.

Für diese ersten Beobachtungen wurde eine recht grobe Unterscheidung zwischen Massenmedien und sozialen Medien eingezogen, der vertiefte Blick auf die Komplexität von Mehrheiten und Minderheiten ging zu Lasten der Komplexität von Medienlandschaften. Auch hier finden sich jeweils tiefergehende Funktionszusammenhänge, die in ebensolche Binnendifferenzierungen münden müssten – etwa zwischen öffentlich-rechtlichen und privaten Massenmedien, vor allem aber auch hinsichtlich der großen Bandbreite verschiedener sozialer Medien und der sie bestimmenden Logiken. Schließlich ist dringend jene Komplexität zu berücksichtigen, die sich erst in der Rezeption bzw. Nutzung und Aneignung der Medien entfaltet, und sich daher erst erschließt, wenn die tatsächlichen Deutungen der medialen Diskurse und ihre Konsequenzen etwa für Identifikationsprozesse zum Untersuchungsgegenstand werden. Stichworte wie Algorithmizität, Kommunikationsstrukturen, Machtverhältnisse und Rezeptionsforschung weisen aber den Weg, in Forschungen, die das Feld der Thematisierung von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in medialen Diskursen berühren, stärker ins Detail zu gehen.

Literaturverzeichnis

- Aeschbach, M. (2024): *Bilder nationaler Zugehörigkeit. Muslimische Frauen und ›akzeptable Differenz‹ in Deutschschweizer Mediendiskursen*, Bielefeld.
- ARD/ZDF-Onlinestudie (2022): *Grundlagenstudie im Auftrag der ARD/ZDF-Forschungskommission*. Zugriff unter: https://www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2022/ARD_ZDF_Onlinestudie_2022_Publikationscharts.pdf
- Bochinger, Chr. (2015): »Religiöse Minderheiten zwischen Selbst- und Fremdbildern«, in: Weltecke et al. (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Konstanz, S. 25–56.
- Bonfadelli, H. (2007): »Die Darstellung ethnischer Minderheiten in den Massenmedien«, in: Bonfadelli/Moser (Hg.), *Medien und Migration*, Wiesbaden, S. 95–118.
- Brosius, H.-B./Esser, Fr. (1995): *Eskalation durch Berichterstattung? Massenmedien und fremdenfeindliche Gewalt*, Wiesbaden.
- Carlos, B. A. (2014): »Ethno-religious minorities«, in: Horden/Kinoshita (Hg.), *A Companion to Mediterranean History*, Chichester, S. 361–377.

- Christman, A./Danaci, D. (2012): »Direct Democracy and Minority Rights. Direct and Indirect Effects on Religious Minorities in Switzerland«, in *Politics and Religion* 5 (1), S. 133–160.
- Favre, V. (2011): »Resultate der Quantitativen Inhaltsanalyse. Religion(en) in fünf Schweizer Fernsehprogrammen«, in: Jecker (Hg.), *Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven*, Konstanz, S. 65–97.
- Forrest-Bank, Sh. S./Dupper, D. R. (2016): »A qualitative study of coping with religious minority status in public schools«, in: *Children and Youth Services Review* 61, S. 261–270.
- Fox, J. et al. (2018): »New data and measures on societal discrimination and religious minorities«, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 14, S. 1–37.
- Gupta, G. et al. (2018): »Religion, minority status, and trust. Evidence from a field experiment«, in: *Journal of Economic Behavior & Organization* 146, S. 180–205.
- Halm, D. (2006): *Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Forschungsbericht*. Zugriff unter: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/42866/ssoar-2006-Zur_Wahrnehmung_des_Islams_und.pdf
- Hepp, A. (2021): *Auf dem Weg zur digitalen Gesellschaft. Über die tiefgreifende Mediatisierung in der sozialen Welt*, Köln.
- Jecker, C. (Hg.) (2011): *Religionen im Fernsehen. Analysen und Perspektiven*, Konstanz.
- JIM-Studie (2022): *Jugend, Information, Medien*. Zugriff unter: https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2022/JIM_2022_Web_final.pdf
- Johns, A. (2014): »Muslim Young People Online: »Acts of Citizenship« in Socially Networked Spaces«, in: *Social Inclusion* 2 (2), S. 71–82.
- Kalwa, N. (2013): *Das Konzept »Islam«. Eine diskurslinguistische Untersuchung*, Berlin.
- Karakaşoğlu, Y./Klinkhammer, G. (2016): »Religionsverhältnisse«, in: Mecheril (Hg.), *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim, S. 294–310.
- Karis, T. (2013): *Mediendiskurs Islam*, Wiesbaden.
- Koch, C. (2009): »Das Politische dominiert: Wie Schweizer Medien über Religionen berichten«, in: *Communicatio socialis* 42 (4), S. 365–381.
- Koch, C. (2012): *Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz*, Konstanz.
- Krotz, Fr. (2007): *Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*, Wiesbaden.

- Lauser, A./Weissköppel, C. (Hg.) (2008): *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld.
- Lövheim, M. (2004): »Young People, Religious Identity, and the Internet«, in: Dawson/Cowan (Hg.), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, New York, S. 59–73.
- Lövheim, M. (2012): »Religious socialization in a media age«, in: *Nordic Journal of Religion and Society* 25 (2), S. 151–168.
- Maletzke, G. (1998): »Psychologie der Massenkommunikation«, in: Maletzke (Hg.), *Kommunikationswissenschaft im Überblick: Grundlagen, Probleme, Perspektiven*, Opladen, S. 45–48.
- May, M./Smilde, D. (2015): »Minority Participation and Well-Being in Majority Catholic Nations. What Does it Mean to be a Religious Minority?«, in: *Journal of Religion and Health* 55, S. 874–894.
- Meer, N. (2008): »The politics of voluntary and involuntary identities: Are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority?«, in: *Patterns of Prejudice* 42 (1), S. 61–81.
- Müller, D. (2005): »Die Darstellung ethnischer Minderheiten in deutschen Massenmedien«, in: Geißler/Pöttker (Hg.), *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss, Forschungsstand, Bibliographie*, Bielefeld, S. 83–126.
- Müller, H. (2010): *Religionswissenschaftliche Minoritätenforschung. Zur religionshistorischen Dynamik der Karäer im Osten Europas*, Wiesbaden.
- Neumaier, A. (2016): »Because faith is a personal matter! Aspects of Public and Private in Religious Internet Use«, in: *Journal of Religion in Europe* 9/4, S. 441–462.
- Peterson, Kr. M. (2016): »Beyond fashion tips and hijab tutorials. The aesthetic style of islamic lifestyle videos«, in: *Film Criticism* 40 (2).
- Röder, M. (2007): *Haremsdame, Opfer oder Extremistin? Muslimische Frauen im Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL*, Berlin.
- Schmidt, J.-H./Taddicken, M. (2022): »Soziale Medien: Funktionen, Praktiken, Formationen«, in: Schmidt/Taddicken (Hg.), *Handbuch Soziale Medien*, Wiesbaden, S. 19–34.
- Seufert, W./Gundlach, H. (2017): *Medienregulierung in Deutschland. Ziele, Konzepte, Maßnahmen*, Baden-Baden.
- Shooman, Y. (2010): »Selbst- und Fremdbilder in der medialen Rezeption der Deutschen Islam Konferenz. Eine Fallstudie zu den Tageszeitungen FAZ und DIE WELT«, in: Ucar (Hg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt a.M., S. 247–260.

- Small, J. L./Bowman, N. A. (2011): »Religious commitment, skepticism, and struggle among U.S. college students. The impact of majority/minority religious affiliation and institutional type«, in: *Journal of Scientific Study of Religion* 50 (1), S. 154–174.
- Spielhaus, R. (2010): »Media making Muslims. The construction of a Muslim community in Germany through media debate«, in: *Contemporary Islam* 4 (1), S. 11–27.
- Taddicken, M./Schmidt, J.-H. (2022): »Entwicklung und Verbreitung sozialer Medien«, in: Schmidt/Taddicken (Hg.), *Handbuch Soziale Medien*, Wiesbaden, S. 3–17.
- Van Dommelen, A. et al. (2015): »Construing multiple in-groups: Assessing social identity inclusiveness and structure in ethnic and religious minority group members. Social identity inclusiveness and structure«, in: *European Journal of Social Psychology* 45, S. 386–399.
- Wellgraf, St. (2008): *Migration und Medien. Wie Fernsehen, Radio und Print auf die Anderen blicken*, Berlin.
- Weltecke, D. (2015): »Einführende Bemerkungen«, in: Weltecke et al. (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Konstanz, S. 9–24.

Anhang

Autorinnen- und Autorenverzeichnis

Frederik Elwert (Dr. phil.) ist außerplanmäßiger Professor am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Religionswissenschaftler und Soziologe und hat zu den Themen Religion und Migration, Evangelikalismus in Europa und Methoden der empirischen Religionsforschung gearbeitet. Sein gegenwärtiger Forschungsschwerpunkt sind Methoden der digitalen Geisteswissenschaften. Elwert war Kernmitglied im DFG-Netzwerk.

Arne Brügge-Feldhake (B.A.) ist wissenschaftliche Hilfskraft und Masterstudent am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig. Als Religionswissenschaftler forscht er zu Esoterik in historischer Perspektive mit Fokus auf religiöse Heilung und okkultismuskritische Vereinigungen im deutschsprachigen Raum.

Edith Franke (Dr. phil.) ist Professorin für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft, Leiterin der Religionskundlichen Sammlung und Geschäftsführende Direktorin des »Zentrums für interdisziplinäre Religionsforschung« (ZIR) an der Philipps-Universität Marburg. Ihre Forschungsinteressen richten sich auf religiöse Pluralität in Indonesien, Gender und Religion, Transformationsprozesse religiöser Gegenwartskultur, materielle Kultur von Religion sowie Religion und Museum.

Sarah Jadwiga Jahn (Dr. phil.) ist hauptamtliche Dozentin an der Hochschule für Polizei und öffentliche Verwaltung Nordrhein-Westfalen (HSPV NRW) und Sprecherin des Instituts für Geschichte und Ethik der Polizei und öffentlichen Verwaltung (IGE). Als Religions- und Organisationswissenschaftlerin forscht sie zur Wahrnehmung und zum Umgang mit religiöser Vielfalt in öffentlichen

Einrichtungen (Polizei, Strafvollzug und kommunale Verwaltung). Jahn war Projektleiterin des DFG Netzwerk von September 2022 bis Oktober 2023.

Gritt Klinkhammer (Dr. phil.) ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bremen, Fachbereich Kulturwissenschaften. Ihre Forschungsschwerpunkte sind muslimisches Leben in Europa (Organisationen, Sufismus, Salafismus, Diskurse über den Islam), religiöse Pluralität: Konflikt und Koexistenz, Religionssoziologie, qualitative Religionsforschung, biografische Forschung, Religionstheorien.

Anna Körs (Dr.) ist Soziologin und Wissenschaftliche Geschäftsführerin/Vizedirektorin der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Sie forscht aktuell zu Governance religiöser Diversität in institutionellen Feldern wie insbesondere Religion, Politik und Bildung. Sie war Leiterin des Teilprojektes »Religiös codierte Differenzkonstruktionen im Religionsunterricht« (2021–2024) im Verbundprojekt »Antisemitismus in pädagogischen Kontexten. Religiös codierte Differenzkonstruktionen in der frühen und mittleren Kindheit«, gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF).

Alexander-Kenneth Nagel (Dr. rer. pol.) ist Universitätsprofessor für sozialwissenschaftliche Religionsforschung am Institut für Soziologie der Universität Göttingen. Zu seinen Forschungsinteressen zählen Migration, religiöse Pluralisierung und interkulturelle Öffnung sowie apokalyptische Mentalitäten in modernen Gesellschaften.

Anna Neumaier (Dr. phil.) ist Professorin für Religionswissenschaft am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Sie forscht und lehrt zum Wandel von Religion und Religiosität in der Gegenwart, Religion und digitalen Medien und qualitativer Religionsforschung. Neumaier war Kernmitglied im DFG Netzwerk.

Martin Radermacher (Dr. phil.) ist Religionswissenschaftler und Diplom-Betriebswirt und arbeitet als Kaufmännischer Geschäftsführer am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsgebieten gehören Themen wie Religion und Raum/Architektur, christliche Bewegungen des 20. und 21. Jahrhunderts sowie Missionssammlungen. Radermacher war Kernmitglied im DFG Netzwerk.

Lina Rodenhausen (M.A.), ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum, wo sie zu Polarisierung und religiösen Metaphern in christlichen Online-Foren arbeitet. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen digitale religiöse Kommunikation und Methoden der Digital Humanities.

Stefan Schröder (PD Dr. Phil.) ist Lektor für das Arbeitsgebiet Religionsdidaktik/Religion und Bildung am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik der Universität Bremen. Zuvor war er 12 Jahre als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Akademischer Rat in der Facheinheit Religionswissenschaft an der Universität Bayreuth tätig, wo er auch promoviert wurde und sich habilitierte. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich religionsbezogener Bildung und religionskundlicher Didaktik auf der einen sowie Säkularität und Nichtreligion auf der anderen Seite. Schröder war Kernmitglied im DFG Netzwerk.

Sabrina Weiß (Dr. phil.) hat als Religionswissenschaftlerin am Religionswissenschaftlichen Institut in Leipzig gelehrt und geforscht. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religion und Migration. Zuletzt hat sie ein Forschungsprojekt zu Jugendvereinen in Deutschland geleitet und aus organisationssoziologischer Perspektive untersucht, welche Rolle Religion und Migration für das Jugendengagement spielt. Weiß war von Februar 2019 bis August 2022 Projektleiterin des DFG Netzwerk.

Katharina Wilkens (Dr. phil.) ist akademische Rätin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Tübingen. Sie forscht und lehrt zu Themen der pluralen Religionsgeschichte in Afrika, mit besonderen Schwerpunkten auf Fragen zu Säkularität, spiritueller Heilung, Reiseberichten in kolonialen und religiösen Kontaktzonen sowie zu Religionsästhetik.

