

Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel

Religiöse Vielfalt in der Stadt



Moderne, funktional differenzierte Stadtgesellschaften sind auf vielfältige Weise vielfältig: Neben sozialen und ökonomischen Disparitäten und unterschiedlichen politischen Präferenzen und Beteiligungsmustern stellen auch religiöse Unterschiede eine Dimension urbaner Diversität dar, die für den Zusammenhalt der Stadtgesellschaft immer wieder relevant wird (vgl. auch Nagel 2014). In diesem Beitrag möchte ich die Umriss einer religionswissenschaftlichen Perspektive auf religiöse Vielfalt in der Stadt skizzieren, die auch der religiösen Semantik und der Religionsgeschichte des Städtischen Rechnung trägt.

Dabei werde ich in drei Schritten vorgehen: Ich beginne mit einigen Überlegungen zur Stadt als Topos oder Thema der Theologie. Dabei wird deutlich werden, dass Städte selbst zum religiösen Gegenstand und gleichsam zu Wegmarken in einem größeren, heilsgeschichtlichen Geschehen werden können. Im zweiten Abschnitt steht dagegen die Stadt als Schauplatz religiöser Vielfalt im Vordergrund. Im dritten Teil wende ich mich der Gestaltung und Moderation von Religionskontakten zu und schließe mit einigen Thesen zu religiöser Pluralisierung als Aufgabe der Stadtentwicklung.

Die Theologie als Ort der Stadt

„Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große, und eine Behausung der Teufel geworden und ein Behältnis aller unreinen Geister und ein Behältnis aller unreinen und verhassten Vögel. Denn von dem Wein des Zorns ihrer Hurerei haben alle Heiden getrunken, und die Könige auf Erden haben mit ihr Hurerei getrieben, und die Kaufleute auf Erden sind reich geworden von ihrer großen Wollust. Und ich hörte eine andere Stimme vom Himmel, die sprach: Gehet aus von ihr, mein Volk, dass ihr nicht teilhaftig werdet ihrer Sünden, auf dass ihr nicht empfanget etwas von ihren Plagen!“ (Offb 18)

Die Vision von Johannes von Patmos im letzten Buch der Bibel belegt es: Städte waren und sind religiös enorm produktiv. Der Seher beschwört ein Bild der Metropole Babylon als Sinnbild allen Übels: Moralische Verwahrlosung, Materialismus und sexuelle Ausschweifungen sind an der Tagesordnung, über der Stadt liegt eine Smogglöcke des Lasters, der sich niemand entziehen kann. Schnell wird deutlich: Hier helfen keine Stadtentwicklung und kein Quartiersmanagement. Babylon muss durch göttlichen Ratschluss und Vollstreckung vom Erdboden verschwinden. An seine Stelle tritt das Himmlische Jerusalem, das stadtgewordene Heil:

„Und er führte mich hin im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die große Stadt, das heilige Jerusalem, herniederfahren aus dem Himmel von Gott. [...] Und der Bau ihrer Mauer war von Jaspis und die Stadt von lauterm Golde gleich dem reinen Glase. Und die Grundsteine der Mauer um die Stadt waren geschmückt mit allerlei Edelgestein. Und ich sah keinen Tempel darin; denn der HERR, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel [...] Und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, dass sie scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie [...]. Und ihre Tore werden nicht verschlossen des Tages; denn da wird keine Nacht sein.“ (Offb 21)

Das Himmlische Jerusalem ist keine gewachsene, menschengemachte Ansiedlung, sondern (im heutigen Sprachgebrauch) eine Retortenstadt, die auf das Zusammenleben von Gott und den Menschen ausgelegt ist. Die edlen Materialien stehen für die sozialmoralische Lauterkeit im Unterschied zum Sündenpfehl Babylon, und sogar die Naturgesetze sind durch die lebendige Gegenwart Gottes außer Kraft gesetzt. Es ist sicher kein Zufall, dass in der biblischen Tradition Heil und Unheil in dieser Weise stadtförmig gedacht werden. Es zeigt, dass Städte als Erfahrungsräume theologisches und soteriologisches Denken maßgeblich geprägt haben – und vermutlich noch immer mitbestimmen. Diese „Urbanisierung“ der Theologie ist durchaus nicht auf das Christentum beschränkt, auch die formative Phase des Islam spielte sich zwischen zwei Städten ab: Mekka, der Verächterin, in der der Prophet Muhammad belächelt und verfolgt wurde, und Medina, der Erleuchteten, die ihn als Streitschlichter und schließlich als Oberhaupt akzeptierte. Die *Hidschra*, also die Auswanderung von Mekka nach Medina, ist in der Folge immer weiter theologisch ausgedeutet worden und hat zu einer ausgefeilten sakralen Topographie geführt, die weit über die geläufige Unterscheidung zwischen einem Land des Islam (Dar-al-islam) und einem Land des Krieges (Dar-al-harb) hinausgeht. Vielen Hindus schließlich gilt Varanasi (Benares), die Leuchtende, als wichtiger Pilger-

und Begräbnisort, und die meisten Sikhs sehen die Millionenstadt Amritsar als ihr spirituelles Zentrum an.

Eben dort, in Amritsar, kam es im Sommer 1984 zu schweren Unruhen zwischen Sikhs und Hindus, die zu gewalttätigen Ausschreitungen in ganz Indien führen sollten. Auch in der Kleinstadt Ayodhya forderten Hindu-Nationalisten Anfang der neunziger Jahre den Abriss der jahrhundertealten Babri-Moschee, um an ihrer Stelle einen Tempel zu Ehren Ramas zu errichten. Die darauf folgenden Auseinandersetzungen forderten über 2.000 Menschenleben. Fast schon sprichwörtlich ist der religiöse Konflikt um und in einer Stadt schließlich in Jerusalem, das von Juden, Christen und Muslimen gleichermaßen als heilige Stätte beansprucht wird.

Die Liste ließe sich fortsetzen. Festzuhalten ist aber an dieser Stelle, dass Städte religiös gedeutet wurden und werden und diese Deutung sich unmittelbar und teils drastisch auf das gesellschaftliche Zusammenleben auswirken kann. Städte prägen sich als Erfahrungsräume dem theologischen Denken auf und werden als Heils- oder Unheilsorte zu Wegmarken in einem größeren heilsgeschichtlichen Geschehen. Zugleich war und ist die Stadt ein Schauplatz religiöser und kultureller Pluralisierung. Im nächsten Abschnitt sollen daher exemplarisch einige Erscheinungsformen urbaner Multireligiosität verhandelt werden.¹

Die Stadt als Schauplatz religiöser Vielfalt

In der Soziologie galten Städte lange Zeit als prototypische Orte gesellschaftlicher Modernisierung. Schon Georg Simmel hat in seinem klassischen Beitrag „Die Großstädte und das Geistesleben“ aus dem Jahr 1903 die Auswirkungen der Großstadt auf die Mentalität ihrer Bewohner erörtert: „Die Pünktlichkeit, Berechenbarkeit, Exaktheit, die die Komplikationen und Ausgedehntheiten des großstädtischen Lebens ihm [dem Seelenleben des Großstädters, AKN] aufzwingen, steht nicht nur in engstem Zusammenhange mit ihrem geldwirtschaftlichen und ihrem intellektualistischen Charakter, sondern muss auch die Inhalte des Lebens färben und den Ausschluss jener irrationalen, instinktiven, souveränen Wesenszüge und Impulse begünstigen, die von sich aus die Lebensform bestimmen wollen [...]“ (Simmel 2014 [1903], S. 9).

Kurzum: Die rationalistische Form der Großstadt prägt den Lebensinhalt und -stil ihrer Bewohner und lässt keinen Raum für Spiritualität. Die Stadt wird damit zum Schauplatz der Moderne und der Säkularisierung schlechthin. Entsprechend schwer

tun sich Stadtforscher 100 Jahre später, die mannigfachen Erscheinungsformen des Religiösen in modernen Großstädten einzuordnen. Das Berliner Autorenkollektiv metroZones hat in dem schönen Band „Urban Prayers“ die religiöse Präsenz in zahlreichen Metropolen rund um den Globus dokumentiert. Dabei wehren sich die Autoren gegen vereinfachende Interpretationen der (vermeintlichen) Wiederkehr der Religion als Folge eines ideologischen und organisatorischen Vakuums in den Elendsquartieren der Welt (metroZones 2011, S. 13). Statt abstrakter Zeitdiagnosen empfehlen sie einen konkreten Blick auf religiöse Praktiken in ihrem städtischen Sinnzusammenhang. Dabei wird deutlich, dass der städtische Charakter ein zentrales Merkmal vieler neuer Religionsgemeinschaften aus ganz unterschiedlichen religiösen Traditionen darstellt (vgl. ebenda S. 18) und dass moderne Großstädte durch ihre starke religiöse und kulturelle Verdichtung „viel eher als das Land religiöse Innovationen“ ermöglichen (ebenda S. 20).

Dies gilt im Übrigen nicht nur für die Städte der Gegenwart. Schon die städtische Kultur der Spätantike und der hellenistischen Zeit war geprägt durch das weitgehend friedliche Miteinander unterschiedlichster sogenannter Mysterienkulte. Anders als die Bezeichnung „Mysterium“ suggeriert, fanden diese Kulte nicht nur im Verborgenen statt, sondern waren öffentlich sichtbar: Ihre in aller Regel gut erkennbaren Kult Häuser befanden sich teilweise in unmittelbarer Nachbarschaft (Rüpke 2007). Einige Rituale waren regelrechte Publikumsattraktionen, etwa das sog. „Taurobolium“, bei dem ein Stier über einer Grube mit einem Holzgitter rituell geschlachtet wurde, oder die orgiastischen Bacchanalien, eine Art antiker Love-Parade (Kloft 1999, S. 61 f.). Zudem veranstalteten einzelne Gemeinden regelmäßige Opfermähler. Dabei handelt es sich im Grunde um Nachbarschaftsfeste, auf denen das Fleisch geopferter Tiere gemeinsam verzehrt wurde, und zwar nicht nur von den jeweiligen Anhängern, sondern von allen Bewohnern des Viertels. Religiöse Vielfalt und interreligiöses Zusammenleben waren somit ein prägender und relevanter Teil früher Stadtgesellschaften. Mit allen Konsequenzen: Wer beispielsweise an besagten Opfermählern nicht teilnahm, machte sich als ‚Integrationsverweigerer‘ verdächtig.

In diese Kategorie fielen auch die jungen christlichen Gemeinden, die in ihrer spätantiken Umwelt allenthalben aneckten. Viele der Gefährdungsdiskurse, die uns heute im Zusammenhang mit dem Islam in Europa begegnen, wurden so oder so ähnlich auch gegen das Christentum geführt: Nicht nur hatten die frühen Christen aus Sicht der spätantiken Mehrheitsgesellschaft eigenartige Begräbnisriten, sie standen auch mit ihren sozialreformerischen Ideen nicht immer auf dem Boden der Verfassung: „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu“ (Gal 3, 28). Dabei war die multireligiöse Konstellation theologisch ungeheuer produktiv und führte zu Innovationen, die aus heutiger Sicht zuweilen eigenartig anmuten. Religiöse Entrepreneurinnen wie Petrus

¹ Ich greife dabei auf Material aus der NRW-Nachwuchsforschungsgruppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung“ zurück, die von 2009 bis 2014 am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum angesiedelt war und vom nordrhein-westfälischen Ministerium für Innovation, Wissenschaft und Forschung (MIWF) großzügig unterstützt wurde. Die zentralen Ergebnisse der Nachwuchsforschungsgruppe sind in einem Sammelband mit dem Titel „Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden“ zusammengefasst (Nagel 2015).

hatten einen klaren Blick für die stadtgesellschaftliche Lebenswirklichkeit ihrer Zeit und waren bestrebt, religiöse und bürgerliche Pflichten pragmatisch in Einklang zu bringen. So bekennt sich der erste Petrusbrief deutlich zur vorherrschenden Struktur der spätantiken Sklavenhaltergesellschaft: „Ihr Sklaven, ordnet euch in aller Furcht den Herren unter, nicht allein den gütigen und freundlichen, sondern auch den wunderlichen. Denn das ist Gnade, wenn jemand vor Gott um des Gewissens willen das Übel erträgt und leidet das Unrecht.“ (1. Petrus, 18-19).



Abb. 1: Mönche auf Plastikstühlen vor einer Bierzeltbank

Wie sehr sich multireligiöse Stadtgesellschaften früher und heute ähneln, zeigt ein zeitgenössisches Beispiel: Zwei Mönche in orangenen Gewändern sitzen auf Plastikstühlen vor einer Bierzeltbank. Der improvisierte Tisch ist mit Blumengestecken geschmückt, davor kniet eine Frau und bringt den Mönchen eine Gabe dar. Im Hintergrund sieht man eine Backsteinkirche, die durch einen Bauzaun vom buddhistischen Geschehen abgetrennt ist. Bei der Kirche im Hintergrund handelt es sich um die ehemals katholische Herz-Jesu-Kirche, die angesichts von Mitgliederschwund und Gemeindegemeinschaften in den siebziger Jahren einer serbisch-orthodoxen Gemeinde überlassen wurde. Zu dem Gelände gehört neben der Kirche noch ein Bungalow, der als Kindergarten genutzt wurde. Nachdem ihre Kinder aus dem Gröbsten heraus waren, veräußerte die serbisch-orthodoxe Gemeinde dieses Gebäude an den Thailändisch-Buddhistischen Dhammabharami-Tempel, der auf dem Außengelände seither regelmäßige Tempelfeste veranstaltet.

Die Szenerie macht deutlich, wie religiöse Vielfalt in Religionskontakt übersetzt wird. Der Wunsch nach religiöser Heimat auf der einen und die Herausforderungen der Migrationssituation auf der anderen Seite (Mangel an Geld, Mitgliedern, Kontakten) schaffen neue interreligiöse Kontaktgelegenheiten. Auch wenn das Beispiel der katholisch-serbisch-orthodox-buddhistischen Kontaktzone auf den ersten Blick weit hergeholt und anekdotisch anmuten mag, so lassen sich doch bei genauerem Hinsehen ähnliche Konstellationen finden, etwa multiethnische Moscheen und Freikirchen oder

eine Kombination aus Hindutempel und Sikh-Gurudwara (Hutter 2012). In all diesen Fällen ist interreligiöse Begegnung weniger ein Anliegen, als eine Folge geteilter Erfahrungen von Knappheit. Die daraus resultierenden Religionskontakte sind in der Regel informell und praktisch orientiert und umfassen etwa gegenseitige Einladungen und Besuche.

Doch nicht nur an den Rändern, auch in den Zentren unserer Städte greift sich religiöse Vielfalt in Gestalt repräsentativer Sakralbauten Raum. Aus den Medien sattem bekannt ist die DITIB-Zentralmoschee in Köln. Der Bau vereint Elemente klassischer Architektur wie Kuppeln und zwei prominente Minarette mit einer modernen Formensprache. Er ist dabei geprägt durch eine bemühte Ästhetik der Transparenz, die sich etwa in den zahlreichen Glasfassaden zeigt. Ein Beispiel aus dem hinduistischen Kontext ist der Sri-Kamadchi-Ampal-Tempel in Hamm, der mit einem reich verzierten Torturm ganz im Zeichen klassischer südindischer Tempelarchitektur steht. Die buddhistische Viêt-Giác-Pagode in Hannover schließlich besteht aus einer großen Gebetshalle und einem 24 Meter hohen Turm. Der Pagodenbau hatte von Anfang an einen starken Rückhalt in der Hannoveraner Stadtgesellschaft: Die Ingenieurskammer, Baugesellschaften und nicht zuletzt der amtierende niedersächsische Ministerpräsident Ernst Albrecht trugen zur Realisierung des Projekts bei. Zum Dank wurde Albrechts Name in eine große Glocke graviert (Rattay 2011).

Die Auswahl der drei Beispiele soll deutlich machen, dass die Errichtung repräsentativer Gebäude keine Besonderheit der in Deutschland lebenden Muslime ist, sondern auch von anderen Religionsgemeinschaften angestrebt wird. Repräsentative Sakralbauten stehen dabei exemplarisch für die zunehmende Selbstorganisation und Sichtbarkeit religiöser Migrantengemeinden in Deutschland. Dabei ist die Errichtung dieser Gebäude das Ergebnis eines längeren Prozesses der Institutionalisierung, den religiöse Migrantengemeinden unterschiedlicher Prägung in ähnlicher Form durchlaufen und der sich grob in drei Phasen einteilen lässt:

- Die erste Phase ist gekennzeichnet durch lose Zusammenkünfte religiöser Laien mit einer allenfalls rudimentären Infrastruktur: Man trifft sich entweder in Privatwohnungen oder in Gemeinschaftsräumen von Bürgerhäusern oder Kirchengemeinden.
- In der zweiten Phase werden einfache Organisationsstrukturen aufgebaut, z.B. durch die Gründung eines Vereins. Durch Mitgliedsbeiträge und Spenden und durch eine klare Aufgabenteilung wird es möglich, günstige Räumlichkeiten anzumieten, auszustatten und die religiösen Abläufe zu professionalisieren.
- In der dritten Phase schließlich setzt sich dieser Trend weiter fort und es werden bspw. hauptamtliche Geistliche angestellt. Zuweilen ist damit auch die Arbeitsteilung zwischen einer weltlichen Geschäftsführung und einer spirituellen Leitung verbunden, wie sie etwa für die Moscheevereine

der Türkisch-Islamischen Union DITIB typisch ist. Der zunehmende Wohlstand in einzelnen Gemeinden, aber auch erloschene Rückkehrhoffnungen führen dazu, dass die einfachen Kulträume zunehmend als unangemessen und beengt empfunden werden und der Wunsch nach größeren und repräsentativen Gebäuden mit traditionellen Stilelementen an Gewicht gewinnt.

Die Stadt als Labor interreligiöser Begegnung

In dem Maße, wie religiöse Vielfalt im öffentlichen Raum Gestalt annimmt, wird sie auch zum Gegenstand staatlicher Bewirtschaftungs- und Steuerungsbestrebungen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Vermarktung des bereits erwähnten Sri-Kamadchi-Ampal-Tempels als Standortfaktor für die Stadt Hamm und die Metropolregion Rhein-Ruhr. So wurde im Rahmen der Kampagne für die „Kulturmetropole Ruhr“ ein Poster plakatiert, das eine Prozession tamilischer Hindus im Gewerbegebiet Hamm-Uentrop zeigt. Auf der einen Seite sieht man den Zug der Gläubigen und den reich geschmückten Prozessionswagen. Auf der anderen Seite der Kontrast: die kahle Leitplanke einer westfälischen Landstraße, Felder und im Hintergrund hoch aufragende Fabriksschloten. Ein Banner unter dem Plakat ordnet das Geschehen ein: „Zukunft braucht Herkunft“, heißt es dort, um stolz zu ergänzen: „bei uns kommt sie aus 170 Nationen.“ Als Bildunterschrift fungierte der allgemeine Slogan der Kulturmetropole: „Wo das geht, geht alles.“



Abb. 2: Tamilische Hindus im Gewerbegebiet Hamm-Uentrop

Die werbewirksame Inszenierung des Tempels ist auch deswegen möglich, weil religiöse Vielfalt und Religionskonflikte zunehmend zu einem integrationspolitischen Thema geworden sind. Die implizite Integrationstheorie des Plakates lässt sich dabei wie folgt auf den Punkt bringen: Die Pflege der Herkunftskultur ist die Voraussetzung für eine gedeihliche Zukunft im Residenzland. Oder, technischer ausgedrückt, strukturelle Integration geht auch (oder sogar nur) ohne kulturelle Assimilation. Zugleich lässt die Werbekampagne viele Fragen offen: Der Umgang mit dem religiösen Anderen ist eigenartig exotisierend und distanziert. Im Ergebnis bleibt unklar, was

hier beworben wird: religiöse Vielfalt als Ressource, das Ruhrgebiet als tolerante Region oder die erfolgreiche Moderation bzw. Domestifikation religiöser und kultureller Pluralisierung.

Damit ist der Bogen geschlagen zu organisierten Foren der interreligiösen und interkulturellen Begegnung. Eine wichtige Gelegenheitsstruktur für Religionskontakt sind interreligiöse Aktivitäten wie Dialogveranstaltungen, Friedensgebete oder Nachbarschaftstreffs (Nagel 2012, S. 241 ff.). Da sie ein Mindestmaß multireligiöser Verdichtung voraussetzen, handelt es sich dabei um ein spezifisch städtisches Phänomen. Anders als in den o.a. gewachsenen Kontaktzonen findet interreligiöse Begegnung hier nicht en passant statt, sondern ist Ziel und Zentrum der gemeinsamen Bemühungen.² Aus der Fülle interreligiöser Aktivitäten möchte ich im Folgenden drei Formate herausgreifen, um ihre Bandbreite und unterschiedliche Anlage deutlich zu machen.

Da ist zunächst die ‚klassische‘ *Dialogveranstaltung*, in der Religionsvertreter und interessierte Laien über theologische oder gesellschaftliche Fragen ins Gespräch kommen. Die Liste der Themen reicht von dogmatischen Dauerbrennern wie „Sünde“ über geteilte Erzählungen („Abraham: Wurzel des Glaubens“) bis zu sozialetischen Herausforderungen („Wie gehen wir mit unseren Alten um“). Die Form ist weitgehend akademisch, es werden Referate gehalten und im Anschluss gibt es eine Diskussion; die Begegnung beruht in erster Linie auf Wissen und Aufklärung. Ganz anders bei *interreligiösen Friedensgebeten*: Hier treffen sich Vertreter und Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften, um neben- und miteinander zu beten. Auf eine Reihe von Einzelgebeten folgt nicht selten ein kollektives Abschlussgebet für Frieden und Toleranz. Die Begegnung beruht hier v.a. auf der geteilten religiösen Praxis und Erfahrung. Drittens sind *interreligiöse Nachbarschaftstreffs* und *Stadtteilstefte* zu nennen. Hier kommen religiöse Aktivisten zusammen, um ihre Nachbarschaft zu gestalten und Religionskonflikten vorzubeugen. Zwar bilden religiöse Unterschiede den Ausgangspunkt interreligiöser Stadtteilarbeit, allerdings sollen religiöse Grenzen zunehmend durch eine Art Quartiers-Gemeinsinn überlagert werden.

Anstoß zum Dialog

Interreligiöse Aktivitäten waren in Deutschland bislang v.a. eine Domäne der Zivilgesellschaft. Allerdings ist in den vergangenen Jahren in verschiedenen westeuropäischen Ländern eine zunehmende Mitwirkung staatlicher Akteure zu beobachten (Griera und Forteza 2011). Für die lokale Politik und Verwaltung bieten sich interreligiöse Initiativen offenbar als Instrumente zur Governance religiöser und kultureller Vielfalt

² Im weiteren Sinne umfassen interreligiöse Aktivitäten alle institutionalisierten Formen des Religionskontakts, die zeitlich, räumlich und thematisch abgegrenzt sind und auf einem programmatischen Verständnis religiöser Unterschiede beruhen. Ich beziehe mich also an dieser Stelle ausdrücklich nicht auf spontane und zufällige Formen interreligiöser Kommunikation, etwa an der Supermarktkasse oder im Sportverein.

an. Als Beispiel dafür mag das interreligiöse Fußballturnier „Anstoß zum Dialog“ dienen. Seit der Fußball-Weltmeisterschaft in Deutschland messen sich im östlichen Ruhrgebiet Pfarrer und Imame jedes Jahr im sportlichen Wettstreit, ein jüdischer Schiedsrichter pfeift das Spiel. Das Siegerteam wird mit einem Wanderpokal geehrt. Um das geistliche ‚Spitzen-spiel‘ herum werden weitere Kinder- und Jugendturniere angeboten, Essensstände, Tanz- und Musikdarbietungen der beteiligten Religionsgemeinschaften ergänzen das Angebot. Die Veranstaltung findet im Sommer auf einem städtischen Parkgelände statt und zieht zahlreiche Besucher an, es herrscht Volksfeststimmung. Durch seine öffentliche Anlage stand das interreligiöse Turnier von Beginn an im medialen Rampenlicht, und auch städtische Entscheidungsträger wie der Oberbürgermeister oder der Polizeipräsident nutzen diese Bühne für politische Grußworte. Ähnlich wie bei interreligiösen Nachbarschaftstreffs ist die religiöse Vielfalt der Stadtgesellschaft zwar ein zentraler Ausgangspunkt des Fußball-Events, im Vordergrund stehen dann aber der ‚sportliche‘ Umgang mit religiösen Unterschieden und der Zusammenhalt der Stadtteilgemeinschaft.



Abb. 3: „Anstoß zum Dialog“

Dabei reichen die Mitwirkungsmöglichkeiten staatlicher Akteure von der bloßen Teilnahme oder abstrakten Schirmherrschaft über konkretere Formen logistischer und finanzieller Unterstützung bis zur inhaltlichen Mitgestaltung durch Moderation oder gar zur eigenständigen Initiierung interreligiöser Gesprächskreise.³ Die Bewertungen dieser staatlichen Bewirtschaftung des interreligiösen Feldes gehen auseinander: Die einen begrüßen die öffentliche Aufmerksamkeit als Ausdruck von Wertschätzung und Beitrag zum „kooperativen Problemlösungshandeln“ (Klinkhammer et al. 2011, S. 24), die anderen sehen darin eine problematische Vereinnahmung und eine Abkehr von den eigentlichen Zielen interreligiöser Verständigung (Tezcan 2006, S. 29).

³ Ich greife hier auf Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt zum Thema „Interreligiöse Aktivitäten und städtische Governance im Ruhrgebiet“ zurück, das ich gemeinsam mit Dr. Eva Dick (Fakultät Raumplanung, TU Dortmund) durchgeführt habe (2012-2013). Das Projekt wurde vom Mercator Research Center Ruhr (MERCUR) unterstützt.

Fazit

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus dem Gesagten für den Umgang der Stadtentwicklung mit religiöser und kultureller Vielfalt ziehen? Dazu möchte ich abschließend drei Überlegungen anstimmen:

Erstens: Anders als es viele Stadtforscher noch vor wenigen Jahrzehnten erwartet haben, ist die Bedeutung religiöser und kultureller Grenzziehungen für das urbane Miteinander nicht geschwunden. Neue religiöse Bewegungen und alteingesessene Religionsgemeinschaften eignen sich das städtische Habitat an und weben es in umfassendere heilsgeschichtliche Zusammenhänge ein. Für die Stadtentwicklung könnte dies ein Anstoß sein, jenseits von wirtschaftlichen und sozialen Disparitäten auch die kulturelle Dimension des städtischen Zusammenlebens „auf dem Schirm“ zu haben. Auf der Ebene der *Grundlagenforschung* ist damit die Frage verbunden, inwieweit klassische Milieu-Analysen Aspekte der religiösen Pluralisierung angemessen berücksichtigen (können): In zahlreichen religiösen Migrantengemeinden vollzieht sich derzeit ein Generationenwandel, der die Grenzlinien zwischen „religiös verwurzelt“, „intellektuell-kosmopolitisch“ und „multikulturellen Performermilieus“ zunehmend verwischt. Auf der *Anwendungsebene* stellt sich die Frage nach einer religions- und kulturhermeneutischen Basiskompetenz von Stadtentwicklern und kommunalen Verwaltungsakteuren.

Zweitens: Interreligiöse und interkulturelle Aktivitäten auf Stadt- oder Stadtteilebene gehören zum Kernbestand einer städtischen Beteiligungskultur und stellen vitale Foren der Partizipation und gelebten Bürgergesellschaft dar. Diese demokratische Qualität und der Zugang zu ansonsten schwer erreichbaren Zielgruppen haben interreligiöse Initiativen in den vergangenen Jahren zu integrationspolitischen Hoffnungsträgern werden lassen. In diesem Zusammenhang ergeben sich weitreichende normative Fragen von der Oligarchisierung zivilgesellschaftlicher Aushandlungsprozesse im Schatten der Hierarchie bis hin zu einer Kolonialisierung öffentlicher Belange durch religiöse Partikularinteressen.

Drittens: In dieser Konstellation könnten gesellschaftliche Verbände wie der Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e.V. eine Schlüsselrolle einnehmen, wenn es darum geht, die Partizipationspotenziale, die sich aus der religiösen und kulturellen Pluralisierung ergeben, nachhaltig und im Dienste des Gemeinwohls zu entwickeln. Im Unterschied zur integrationspolitischen Bewirtschaftung interkultureller und interreligiöser Initiativen „von oben“ bietet die Stadtentwicklung einen Ausgangspunkt für die zivilgesellschaftliche Zusammenarbeit auf Augenhöhe. Diese Zusammenarbeit ist durchaus voraussetzungsreich: Der interreligiöse Quartiersgemeinsinn hat seine eigenen Exklusionsmomente und beruht insbesondere auf einer starken Abgrenzung vom Säkularen. Hier ist eine postsäkulare Übersetzungsleistung gefragt, die letztlich von den religiösen Akteuren selbst erbracht werden

muss. Eine kultursensible Stadtentwicklung könnte dabei mäeutisch, also als Geburtshelferin wirksam werden.

Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel

Professor für Religionswissenschaft, Schwerpunkt sozialwissenschaftliche Religionsforschung an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

Quellen:

Griera, Maria del Mar/Forteza, Maria (2011): New Actors in the Governance of Religious Diversity in European Cities: The Role of Interfaith Platforms, in: Jeff Haynes/Anna Henning (Hrsg.): Religious Actors in the Public Sphere: Means, Objectives and Effects, New York: Routledge, S. 113-131.

Hutter, Manfred (2012): 'Half Mandir and Half Gurdwara': Three Local Hindu Communities in Manila, Jakarta, and Cologne, in: NUMEN 59, S. 344-365.

Kloft, Hans (1999): Mysterienkulte der Antike: Götter, Menschen, Rituale, München: Beck.

metroZones (2011): Urban Prayers, in: metroZones (Hrsg.): Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Hamburg und Berlin: Assoziation A, S. 7-24.

Nagel, Alexander-Kenneth (2012): Interreligiöser Dialog zwischen Begegnung und Beherrschung. Zur Governance religiöser Vielfalt in interreligiösen Aktivitäten, in: Ludger Pries (Hg.): Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert, Wiesbaden: VS, S. 233-249.

Nagel, Alexander-Kenneth (2014): Sakrale Präsenz in der Stadt: Religionssoziologische Perspektiven, in: Kunst und Kirche 77 (3). S. 20-23.

Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.) (2015): Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. transcript. Bielefeld.

Klinkhammer, Gritt/Frese, Hans-Ludwig /Satilmis, Ayla /Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation. Bremen: Selbstverlag.

Rattay, Jürgen (2011): 25 Jahre Pagode Viën Giác in Hannover, Germany. <http://www.asia-religion.com/Asiatische/News02.htm>

Rüpke, Jörg (2007): Integrationsgeschichten. Gruppenreligionen in Rom, in: Jörg Rüpke (Hrsg.), Gruppenreligionen im römischen Reich, Tübingen: Mohr, S. 113-126.

Simmel, Georg (2014 [1903]): Die Großstädte und das Geistesleben. Berlin: Hofenbergr.

Tezcan, Levent (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 28-29, S. 26-32.

vhw-Seminar

Beherbergung von Flüchtlingen – Neue Herausforderungen und Chancen für die Wohnungs- und Immobilienwirtschaft

Dienstag, 7. Juli 2015 in Potsdam

Donnerstag, 24. September 2015 in Rostock

Für 2015 werden bundesweit 230.000 Asylanträge in Deutschland erwartet. Gemäß ‚Königsteiner Schlüssel‘ werden knapp 21% der Flüchtlinge von den ostdeutschen Bundesländern aufgenommen. Die neuen Migranten wollen und müssen hier wohnen. Damit kommen auf die Wohnungs- und Immobilienwirtschaft massive neue Herausforderungen zu, vor allem wenn die vorhandenen Gemeinschaftsunterkünfte nicht ausreichen. Dann sind kommunale Unternehmen, aber auch die private Wohnungswirtschaft und Genossenschaften gefordert, neue Ansätze und Wege zu finden, die Flüchtlinge aufzunehmen und zu integrieren. Zu den Herausforderungen gehören u.a.

- bei Anfragen der Ordnungsämter und Verträgen mit den Kommunen die eigenen Interessen zu wahren,
- Rechtsgrundlagen und Finanzierungsmöglichkeiten zu kennen und anwenden zu können,
- Wohnungen an anerkannte Asylbewerber zu vermieten,
- Konfliktprävention und -bewältigung in der Nachbarschaft zu leisten.

Bund, Länder und Kommunen reagieren mit Sofort-Maßnahmen. Gesetze wurden geändert, neue Finanzierungs- und Organisationsmodelle umgesetzt. Auch Wohnungsunternehmen haben Projekte in Kooperation mit Kommunen, Integrationsbeauftragten, sozialen Trägern und Initiativen engagierter

Bürger entwickelt. In der Veranstaltung wird erörtert, welche Maßnahmen und Projekte sich bei Wohnungs- und Immobilienunternehmen bewährt haben (Best-Practice-Beispiele) und welche weiteren Lösungsansätze diskutiert werden. Die Veranstaltung bietet Raum für den Erfahrungsaustausch der Teilnehmer.

Ihr Referentin:

Sabine Petter, Dipl. Päd., 18-jährige Branchenerfahrung. Freie Trainerin für Sozialmanagement in der Wohnungs- und Immobilienwirtschaft und Fachautorin, Hamburg

Veranstaltungsorte:

Dienstag, 7. Juli 2015

Mercure Hotel Potsdam City,
Lange Brücke, 14467 Potsdam
Telefon: 0331 2722

Donnerstag, 24. Sept. 2015

Pentahotel Rostock,
Schwaansche Straße 6,
18055 Rostock
Telefon: 0381 4970-0

Teilnahmegebühren:

295,00 Euro für Mitglieder des vhw

355,00 Euro für Nichtmitglieder

140,00 Euro für Studenten (bis 27 Jahre mit Nachweis)

Weitere Informationen:

Tel. 030/390473-320 oder www.vhw.de