

Spannungen zwischen Religion und Stadt

Ein raumsoziologischer Vermittlungsversuch

Silke Steets

Beitrag zum Plenum 5 »Städte als Räume gesellschaftlicher Spannungen«

Einleitung

In der Soziologie wurden Religion und Stadt bislang selten zusammengedacht (Becci et al. 2013). Erst in den letzten Jahren ist mit dem Themengebiet der *Urban Religion* ein, allerdings vorwiegend empirisches Forschungsfeld entstanden, das die Effekte des (konflikthaften) Aufeinanderprallens unterschiedlicher religiöser Weltansichten und Praktiken in der Stadt in den Blick nimmt. Dies möchte ich zum Ausgangspunkt eines konzeptionellen Nachdenkens über Religion und Stadt machen und dabei folgender These nachgehen: Um die Bedeutung von Religion für die spätmoderne Gesellschaft zu verstehen, müssen wir unseren Blick auf Städte richten, denn dort formen sich neue Subjektivitäten und dort werden sowohl neue zivilisatorische Arrangements erfunden wie Chancen verspielt. Dass dem so ist, hat etwas mit der Räumlichkeit des Städtischen zu tun.¹

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht somit die Frage, ob sich in der räumlichen Form des Urbanen nicht selbst Elemente sozialer Ordnungsbildung identifizieren lassen, die die spannungsreiche kulturelle und soziale Diversität spätmoderner Städte organisieren. Die Elemente sozialer Ordnungsbildung, nach denen ich suche, vermute ich in räumlich-institutionellen Arrangements, die ich in Anlehnung an Peter L. Berger (2014) als *urban formulas of peace*, also als städtische Friedensformeln bezeichnen werde. Die Argumentation verläuft in vier Schritten: Beginnen möchte ich mit einer kurzen Theoriegeschichte zum Verhältnis von Religion und Stadt (2), woraus ich die Notwendigkeit eines räumlich definierten Stadtbegriffs ableiten werde (3). Anhand von Interview- und Beobachtungsmaterial zeige ich anschließend, wie sich religiöse Subjektivierungen in einem diasporischen Setting ausbilden und welche Konflikte dabei verhandelt werden. Konkret wird rekonstruiert, wie im stark säkularisierten Leipzig eine spätmodern-evangelikale Subjektivität und Lebensführung aufgebaut und aufrechterhalten wird (4). Die Konklusion fasst die Ergebnisse zusammen (5).

¹ Dieser Aufsatz baut auf gemeinsamen Diskussionen mit Helmut Berking und Jochen Schwenk auf, die wir in der Einleitung unseres gemeinsam herausgegebenen Buches *Religious Pluralism and the City* (Berking et al. 2018) formuliert haben. Ich habe einige Punkte aufgegriffen, stärker profiliert und für den vorliegenden Zusammenhang neu kontextualisiert.

Religion und Stadt – eine theoriegeschichtliche Annäherung

Dass Religion und Stadt in der Soziologie lange Zeit kaum zusammengedacht wurden, mag durchaus überraschend klingen. Theoriegeschichtlich lässt es sich aber relativ einfach erklären, denn sowohl die Stadt- als auch die Religionssoziologie formierten sich mit den Anfängen der Soziologie und entwickelten infolgedessen ihre Kernkonzepte und Forschungsinteressen vor dem Hintergrund der klassischen Modernisierungstheorie. In der Religionssoziologie führte das zur lange Zeit weitgehend unhinterfragten Überzeugung, dass sich über die weltweite Verbreitung der in Europa entwickelten Ideen von Staat, Demokratie, liberaler Marktwirtschaft und rationaler Wissenschaft langfristig überall ein prinzipiell ähnliches Modell gesellschaftlicher Organisation herausbilden würde, in dem Religion nur noch eine untergeordnete Rolle spielen würde (vgl. zusammenfassend Pollack 2018). Urbanisierung verstand man als einen zentralen Faktor dieses Säkularisierungsprozesses, entstanden doch dadurch Orte, an denen die unterschiedlichsten Weltansichten konzentriert aufeinanderprallten. Die verdichtete und permanente Konfrontation mit den (ganz) Anderen verstärkte, so ein zentrales, theoretisches Argument Bergers (1969), die kognitive Haltung des Zweifels gegenüber der des Glaubens, was wiederum langfristig zu einer systematischen Schwächung religiöser Überzeugungen führe.

Ganz ähnlich stellt sich die Situation für die Stadtsoziologie dar: Auch hier dominierte lange Zeit die Grundüberzeugung, wonach ein Mehr an Modernität zu einem Weniger an Religion führe. Infolgedessen hat man auch hier Städte – Georg Simmel (1984) zufolge *die* paradigmatischen Orte der Moderne – als tendenziell religionslose Orte angesehen. Ein Blick auf das Themenspektrum der ethnografischen Studien, die in den 1920er-Jahren an der University of Chicago entstanden und die den Anfang der empirischen Stadtsoziologie markieren, scheint dies zu unterstreichen: Auf der Suche nach genuin städtischen Themen und Figuren porträtierte man die Welt der Wanderarbeiter, der Gangs, Gauner und Prostituierten, während Priester und Gläubige allenfalls Randfiguren blieben (für einen Überblick vgl. Lindner 2007).

Die lange andauernde Ignoranz der Stadtsoziologie gegenüber der Religion und der Religionssoziologie gegenüber der Stadt verwundert vor allem deshalb, weil Städte seit jeher Orte religiöser Innovationen gewesen sind – vom Christentum, das sich in den Städten der Antike ausbreitete, über die Entstehung des Islam in Mekka und Medina bis zu den Anfängen des Pfingstlertums im Los Angeles des frühen 20. Jahrhunderts. Erst in den letzten Jahren ist mit dem Themengebiet der *Urban Religion* ein, allerdings stark empirisch geprägtes, theoretisch eher zerfasertes Forschungsfeld entstanden, das die Effekte des tendenziell konflikthaften Aufeinandertreffens unterschiedlicher religiöser Weltansichten und Praktiken in der Stadt in den Blick nimmt. Thematisch richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Präsenz und das Polarisierungspotential von Religion in öffentlichen Räumen (Elisha 2013), auf Strategien des place-making und place-taking (Metrozones 2011), etwa in der Produktion architektonischer Sichtbarkeit (Bielo 2013), auf die Governance religiöser Vielfalt (Burchardt 2019) sowie auf die Räume des Interkultur und des interreligiösen Dialogs (Körs 2018). Konzeptionell dominiert eine Suchbewegung nach *urbanen* Formen von Religion und Religiosität, wie den Möglichkeiten religiös induzierter sozialer Kohäsion jenseits von „Gemeinschaft“ (im Sinne Ferdinand Tönnies) oder „mechanischer Solidarität“ (im Sinne Emile Durkheims), die typisch für Stadt sein könnten (Burchardt, Becci 2013). Wichtiger Orientierungspunkt dafür ist ein Beitrag des amerikanischen Religionswissenschaftlers Robert A. Orsi (1999), demzufolge der Begriff *Urban Religion*

„does not refer simply to religious beliefs and practices that happen to take place in cities (and that might as well take place elsewhere). Urban religion is what comes from the dynamic engagement of religious traditions [...] with specific features of the indus-

trial and post-industrial cityscapes and with the social conditions of city life.“ (Orsi 1999, S. 43)

Inzwischen markieren zwei konzeptionelle Sammelbände die Eckpunkte der Debatte: Während Justin Beaumont und Christopher Baker (2011) unter dem Stichwort der *Postsecular Cities* die zivilisatorischen Potentiale vor allem christlicher Theologien und einer kosmopolitisch verstandenen Religiosität für die urbane Bearbeitung weltanschaulicher Vielfalt herausstellen, beleuchten Nezar AlSayyad und Mejgan Mossoumi (2011) in *The Fundamentalist City?* die homogenisierenden und exkludierenden Effekte orthodoxer religiöser Ideologien auf städtische Räume. Insgesamt stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage nach einem geeigneten konzeptionellen Zugang zu Stadt, also einem Stadtbegriff, der formal präzise, aber hinsichtlich seiner inhaltlichen Zuschreibungen möglichst bescheiden ist und damit einen Weg auch für die empirische Bestimmung urbaner Formen von Religion öffnet. Einen solchen Stadtbegriff möchte ich nun skizzieren – um ihn dann im nächsten Schritt mit meinen empirischen Daten zum Evangelikalsein im stark säkularisierten Leipzig zu konfrontieren.

Für eine räumliche Definition von Stadt

Im Anschluss an postkolonial-geographische, raum- und wissenssoziologische Perspektiven schlage ich vor, Städte konzeptionell als materiell-räumliche Verdichtungen sozialer und kultureller Heterogenität zu verstehen, die – und das bezieht sich nun auf meine konkrete Fragestellung – unter anderem je spezifische Sinnstrukturen der Grenzziehung zwischen Säkularem und Religiösem hervorbringen. Letzteres nenne ich „Urban Secularities“ und beziehe mich dabei auf den Begriff der „Multiple Secularities“, wie ihn Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt (2012) entwickelt haben.

Für die Formulierung meines Stadtbegriffs bediene ich mich konzeptionell vor allem in der postkolonialen Geographie, genauer bei Doreen Massey, die Stadt verstanden hat als „an intense focal point [...] of a wider geography, bringing together differences in space“ (Massey 1999, S. 102). Städte sind damit zunächst nichts anderes als voneinander unterscheidbare Orte, die eine höhere Dichte und Heterogenität aufweisen als andere Orte. Was städtische und nichtstädtische Orte in Masseys Konzeption eint, ist das, was sie als „throwntogetherness“ (Massey 2005, S. 149), als „Zusammengeworfensein“ bezeichnet. Sie schreibt (über Orte allgemein): „[w]hat is special about place is not some romance of a pre-given collective identity or of the eternity of the hills. Rather, what is special about place is precisely that throwntogetherness, the unavoidable challenge of negotiating a here-and-now (itself drawing on a history and geography of thens and theres)“ (Massey 2005, S. 140). Interessanterweise stellt sich Massey einen Ort auch nicht als ein Ding vor, sondern als eine Konstellation von Prozessen. Ein Ort ist „the coming together of the previously unrelated, a constellation of processes rather than a thing. This is place as open and as internally multiple“ (Massey 2005, S. 141). Diese Vorstellung fiel insbesondere in der postkolonialen Stadtforschung auf fruchtbaren Boden, etwa in Jennifer Robinsons (2006) Konzept der *Ordinary Cities*.

Städte sind also – so möchte ich dies aufgreifend formulieren – Orte, die sich durch eine größere Dichte und Heterogenität auszeichnen als andere Orte, in denen sich aber (wie an anderen Orten auch) lokale, regionale, nationale und globale Prozesse überlagern und – das macht sie zu *Städten* – wie unter einem Brennglas verdichten. Die diesem Konzept zugrunde liegende relationale Heuristik zielt auf ein nicht-essentialistisches Stadtverständnis ab: Da lokale, regionale, nationale und globale Einflüsse in jeder Stadt auf je spezifische Art zusammentreffen und verdichtet werden, entstehen

unterscheidbare institutionelle, symbolische und räumliche Ordnungen – die dann wiederum *als Objektivationen* im *here and now* eines Ortes wirklich werden und ihre je eigenen Effekte zeitigen.

Die Rede vom „Wirklichwerden“ dieser Überlagerungen verweist auf den zweiten hier verwendeten Theoriestrang, nämlich auf die Wissenssoziologie. Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1970) zufolge vollzieht sich die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit als ein fortdauerndes dialektisches Wechselspiel zwischen Prozessen der Externalisierung, Objektivation und Internalisierung. Was heißt das? – Wenn man Berger und Luckmann in Richtung Materialität und Raum weiterentwickelt, dann kann man es so formulieren: *Externalisierung* bezeichnet das deutende Handeln und wirkende (also auch materielle) Eingreifen von Menschen in die Welt, wodurch Kulturprodukte wie Denkschemata, Sprache und Typisierungen, aber auch Dinge, Gebäude und Räume entstehen. *Objektivation* meint die Prozesse, über die die von Menschen geschaffenen Kulturprodukte zu einer gesellschaftlich anerkannten objektiven Wirklichkeit werden, und *Internalisierung* steht für die Wiederaneignung der objektiven Wirklichkeit im subjektiven Bewusstsein und im Körper der Menschen (ausführlich Steets 2015, 2016).

Verbindet man nun Masseys Perspektive auf Orte und Städte mit der Wissenssoziologie materieller Objekte und Strukturen, dann lässt sich konzeptionell herleiten, dass die Raumform Stadt zum Teil aus Externalisierungseffekten, also aus Handlungsfolgen resultieren kann, die ihre Ursachen *ganz woanders* haben. Auch die Prozesse der Objektivierung, also Formen der Benennung und Typisierung können von außen bzw. *von woanders* an eine Stadt oder einen Stadtraum ‚angeklebt‘ werden, was beispielsweise die Forschung zu Stigmatisierung von Stadträumen (Glasze et al. 2014) empirisch zeigt. Formen der Materialisierung und vor allem die Modi der Aneignung von Stadt scheinen mir allerdings immer eine starke lokale Dimension zu haben, sie setzen mindestens das temporäre Vor-Ort-Sein voraus. Fest steht, dass diese Überlagerung unterschiedlicher Raumbezüge in der Stadt ein gewisses Konfliktpotential in sich birgt.

Fasst man Stadt konzeptionell also – wie ich es hier vorschlage – als materiell-räumliche Verdichtungen sozialer und kultureller Heterogenität an einem Ort, dann erhält man einen Stadtbegriff, der formal stark, aber inhaltlich unbestimmt ist und der den Weg eröffnet für die empirische Bestimmung dessen, was ich als „urban formulas of peace“ bezeichne. Noch einmal: Gemeint sind damit räumlich-symbolischen Ordnungsbildungen, die durchaus umkämpft sein können und sich stets temporär, aber doch für eine gewisse Zeit *als Institutionen* in Städten herausbilden, um das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Weltsichten und Lebensweisen zu managen. Denn eins ist klar: Stadtgesellschaften können nicht im dauerhaften Konflikt existieren. Es braucht interaktiv ausgehandelte und kollektiv eingeübte Formen der Konfliktvermeidung, des Konfliktmanagements oder der Konfliktlösung. Wie aber stellen sich nun die Spannungen dar zwischen der räumlich-symbolischen Ordnung der stark säkularisierten Stadt Leipzig und einer dort gelebten spätmodern-evangelikalen Subjektivität? Die folgenden Daten sind Teil meines aktuellen empirischen Forschungsprojekts, in dem ich mich anhand von Interview- und Beobachtungsmaterial mit der Frage beschäftige, wie sich religiöse Subjektivierungen in diasporischen Settings ausbilden und welche Konflikte dabei verhandelt werden. Konkret rekonstruiere ich im Projekt, wie man im stark säkularisierten Leipzig eine fromm-evangelikale Religiosität entwickeln kann und wie man im konservativ-evangelikal geprägten Dallas (Texas) als jemand mit einer zweifelnd-liberalen Spiritualität überleben kann.² Aus Platzgründen werde ich mich hier auf Leipzig beschränken.

² Das Projekt trägt den Titel „Die Struktur kognitiver Minderheiten: Evangelikale in Leipzig und Unitarier in Dallas“ und wird gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 326140577.

Evangelikalsein in Leipzig

Zunächst zum Rahmen: Leipzig – mit derzeit gut 600.000 Einwohner/-innen – befindet sich in Ostdeutschland und damit im Zentrum einer der am stärksten säkularisierten Regionen der Welt (Pollack, Rosta 2015, S. 274ff.). Lediglich 23% der Ostdeutschen und 16% der Leipziger/-innen gehören der evangelischen oder katholischen Kirche an (Pollack, Rosta 2015, S. 333; Statistisches Landesamt des Freistaates Sachsen 2013, S. 157). Verschwindend geringe 3,6% der Ostdeutschen nehmen wöchentlich an einem Gottesdienst teil und gerade einmal 19% sagen, sie glauben an Gott (Pollack, Rosta 2015, S. 333). Dafür beschreiben sich rund 50% explizit als „Atheisten“ (Wohlrab-Sahr et al. 2009, S. 13). Den Grund dafür sehen Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (2009) neben längerfristigen säkularisierenden Einflüssen in der Kirchenpolitik der SED, die nicht nur auf Repression, sondern auch auf die Inanspruchnahme von Rationalität und Aufklärung und auf eine massive Delegitimierung religiöser Wissensbestände gesetzt habe, und deren subjektive Aneignung offenbar generationsübergreifend bis heute in Form einer „forcierten Säkularität“ fortwirkt. In diesem Kontext treffen wir auf Lukas, mit dem ich im August 2018 ein narrativ-biographisches Interview geführt habe.

Lukas

Lukas wächst in einem Dorf in Westdeutschland auf. Sein Vater ist Ausbildungsleiter in einem mittelständischen Unternehmen, seine Mutter Hausfrau. Die Familie nimmt regelmäßig an den sonntäglichen Gottesdiensten einer evangelisch-landeskirchlichen Gemeinde teil, ohne jedoch zu deren innerem Zirkel zu gehören. Lukas durchläuft dort sämtliche Kinder- und Jugendprogramme – vom Kindergottesdienst, über den Bibelunterricht bis zum Jungscharlager – und beschäftigt sich immer intensiver mit der Frage, ob er ein ‚echter Christ‘ sei. Im Alter von 15 Jahren bekennt er – zunächst nur für sich selbst in seinem Kinderzimmer – dass er sein Leben Jesus schenken möchte. Auf ein dadurch hervorgerufenen intensiv erlebtes emotionales Hoch folgen allerdings Jahre des quälenden Zweifels darüber, ob er diesem Jesus jemals gerecht werden könne. In der 11. Klasse bricht Lukas nach Konflikten im Religionsunterricht seiner Schule das Gymnasium ab und macht eine Ausbildung zum Fluggerätemechaniker, um anschließend das technische Fachabitur nachzuholen. Während des Zivildienstes, den er in einer christlichen Jugendorganisation absolviert, wächst in ihm der Entschluss, die noch immer abstrakte Idee eines Lebens in Hingabe an Jesus als Pastor zu konkretisieren. Er nimmt ein Theologiestudium an einer kleinen evangelikalen Hochschule in Westdeutschland auf und geht nach dessen Abschluss nach Leipzig, wo er Pastor in der von mir untersuchten freikirchlich-evangelikalen Gemeinde wird. Zum Zeitpunkt des Interviews steht Lukas kurz vor seiner Verabschiedung aus diesem Amt. Er selbst hatte um die Freistellung gebeten, um eine selbstgewählte Auszeit zu nehmen, die er freilich nicht als ‚selbstgewählt‘ beschreibt, sondern – und das nimmt breiten Raum im Interview ein – als Ergebnis eines göttlichen Rufens deutet, dem er folgt. Ohne zu wissen, wie es beruflich weitergehen könnte, kündigt der zweifache Familienvater daraufhin seinen Job.

Ebenfalls breiten Raum nimmt im zweiten Erzählstrang die Suche nach einer geeigneten Ehefrau ein. Lukas erzählt von mehreren gescheiterten Beziehungen zu Frauen, wobei er den Grund des Scheiterns nicht in den Beziehungen selbst sieht, sondern im vermuteten mangelnden Einverständnis Gottes mit diesen Beziehungen. Mit anderen Worten: Lukas ist überzeugt davon, dass das, was sich für ihn als Beziehungsunfähigkeit darstellt, daran liegt, dass *er selbst* es ist, der eine intime Beziehung zu einer Frau sucht und dass er dabei nicht primär *Gottes Willen* folgt. Wie aber, so fragte sich Lukas, kann er sich in die Frau verlieben, die Gott für ihn ausgewählt hat? Um das herauszufinden, fliegt er zu

einem Freund und evangelikalen Pastor in die USA, der auf Egetherapie spezialisiert ist. Dort lernt Lukas, dass eine Ehe, die auf dem flüchtigen Gefühl der körperlichen Hingezogenheit zu einer Frau und damit auf einer (wie er es formuliert) „ichbezogenen Haltung“ aufbaut, auf Dauer nicht funktionieren kann. Er lernt ferner, Gott zu vertrauen, also *wirklich* darauf zu vertrauen, dass der ihm zu gegebener Zeit schon seine Frau zeigen wird. Lukas verknüpft das mit der Vorstellung der kompletten, also ungeteilten Hingabe seines Herzens an Gott. Im Gebet darüber muss er – noch in den USA – plötzlich und unvermittelt an eine Frau denken, die er aus der Kinder- und Flüchtlingsarbeit seiner Leipziger Gemeinde kennt, und die – ich kürze das nun ab – wird später tatsächlich seine Ehefrau.

Deutung und Konklusion

Lukas Religiosität ist von zwei zentralen Motiven geprägt: zum einen von einer *enorm erlebnisstarken Subjektivierung des eigenen Glaubens* und zum anderen vom permanenten Versuch einer kognitiven und emotionalen *Vereindeutigung ambivalenter Lebenssituationen*. Ersteres macht ihn problemlos anschlussfähig an die Gelegenheitsstrukturen der spätmodernen Leipziger Stadtgesellschaft, letzteres aber bringt ihn in einen andauernden, unauflösbaren Konflikt damit.

Aus jüngeren religionssoziologischen Arbeiten wissen wir, dass Formen von Spiritualität, die die Emotionalität und Erlebnisqualität religiöser Erfahrungen betonen, die dann als besonders authentisch erlebt werden, ebenso typisch wie anschlussfähig an spätmoderne Gesellschaften sind (Knoblauch 2009). Hier lebt Lukas Subjektivierungsmodi, die man – beispielhaft gesprochen – ähnlich auch in Yoga-Zirkeln, bei Extremsportler/-innen oder der Higher-Yourself-Bewegung findet. Auf der anderen Seite aber erzählt Lukas seine Biographie als fortlaufenden Versuch, ambivalente Situationen kognitiv wie emotional zu vereindeutigen: Auf mehrdeutige und potentiell konflikthafte Situationen reagiert er entweder, indem er sich ihnen entzieht – er bricht die Schule ab, löst Freundschaften auf, sucht sich soziale Zusammenhänge, die ihn in seiner Wirklichkeitsdefinition bestärken –, oder indem er in seinem subjektiven Inneren möglichst starke Erfahrungen von Kohärenz sucht – so tauscht er (wie er es selbst formuliert) während der Suche nach der richtigen Partnerin sein „geteiltes“ gegen ein „ungeteiltes“ Herz etc.. Diese Suche nach Kohärenz findet sich als Muster auch in seinem Verhältnis zur Stadt Leipzig wieder. Im letzten Teil des Interviews frage ich ihn, worin er die größten Herausforderungen freikirchlich-evangelikaler Gemeinden in Leipzig sieht. Er überlegt kurz und antwortet wie folgt:

„Ich glaube, dass (...) der vorherrschende Relativismus und Pluralismus in der Gesellschaft eine Herausforderung ist, (...) vor allem, wenn es um ethische Fragen geht. Weil biblisch-theologische Überzeugungen mehr und mehr ... oder ja, Gesellschaft und Gemeinde mehr und mehr voneinander abweichen, (...) wo Gemeinde herausgefordert ist, Kontrastgesellschaft zu sein, nicht Parallelgesellschaft (...).“ (Interview LE_12, Zeilen 1636–1651).

Dieses „Kontrastgesellschaft sein“ verbindet Lukas mit der sich ihm immer wieder neu stellenden Herausforderung des öffentlichen, ja lauten und sichtbaren Religionsbekenntnisses, das für evangelikale Christen zentral ist. Und genau das ist im stark säkularisierten Leipzig besonders schwer. Öffentliche Religionsbekenntnisse – und davon berichten auch andere Interviewpartner/-innen – werden im Regelfall schnell untersagt (zum Beispiel am Arbeitsplatz), lächerlich gemacht (etwa im Kontext universitärer Veranstaltungen jenseits der theologischen Fakultät), als persönliche Marotte abgetan (etwa, wenn jemand von Arbeitskolleg/-innen den Spitznamen „Bibelforscher“ erhält) oder schlicht ignoriert (wenn Infostände der Gemeinde im Stadtraum bewusst übersehen werden). Das alles mag in der

soziologischen Draufsicht zwar als Varianten städtischer Friedensformeln durchgehen, also als institutionalisierte Formen des gewaltfreien Zusammenlebens von Differentem auf engstem Raum funktionieren, was es freilich im Fortgang meines Projektes noch sehr viel genauer zu untersuchen gilt. Für eine Form von Religion, bei der es immer ums *Ganze* geht und für die Indifferenz bereits eine der schlimmsten Verfehlung darstellt, wird sich diese Spannung allerdings nie auflösen.

Literatur

- Alsayyad, Nezar, und Mejjan Massoumi. 2011. Hrsg. *The Fundamentalist City?: Religiosity and the Remaking of Urban Space*. London/New York: Routledge.
- Beaumont, Justin, und Christopher Richard Baker. 2011. *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. London/New York: Continuum.
- Becci, Irene, Marian Burchardt und Jose Casanova. 2013. *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden/Boston: BRILL.
- Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann. 1970. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Berking, Helmuth, Jochen Schwenk und Silke Steets. 2018. Hrsg. *Religious Pluralism and the City: Inquiries into Postsecular Urbanism*. London/New York: Bloomsbury.
- Bielo, James S. 2013. Urban Christianities: Place-making in Late Modernity. *Religion* 43:301–311.
- Burchardt, Marian. 2019. Religion in Urban Assemblages: Space, Law, and Power. *Religion, State and Society* 47:374–389.
- Burchardt, Marian, und Irene Becci. 2013. Religion Takes Place: Producing Urban Locality. In *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Hrsg. Irene Becci, Marian Burchardt und Jose Casanova, 1–21. Leiden/Boston: BRILL.
- Elisha, Omri. 2013. The Time and Place for Prayer: Evangelical Urbanism and Citywide Prayer Movements. *Religion* 43:312–330.
- Glasze, Georg, Robert Pütz und Andreas Tije-Dra. 2014. Stigmatisierung von Stadtvierteln: Einleitung in das Themenheft. *Europa Regional* 20:59–62.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Körs, Anna. 2018. Lokale Governance religiöser Diversität: Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg. *APuZ* 28/29:34–40.
- Lindner, Rolf. 2007. *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Massey, Doreen. 1999. Cities in the World. In *City Worlds*, Hrsg. Doreen Massey, John Allen und Steve Pile, 99–156. London/New York: Routledge.
- Massey, Doreen B. 2005. *For Space*. London/Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
- Metrozones. 2011. Hrsg. *Urban Prayers: Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*. Hamburg/Berlin: Assoziation A.
- Orsi, Robert A. 1999. *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Pollack, Detlef. 2018. Säkularisierung. In *Handbuch Religionssoziologie*, Hrsg. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, 303–327. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, Detlef, und Gergely Rosta. 2015. *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Robinson, Jennifer. 2006. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London/New York: Routledge.
- Simmel, Georg. 1984. Die Großstädte und das Geistesleben. In *Das Individuum und die Freiheit*, ders. 192–204. Stuttgart: Wagenbach.
- Statistisches Landesamt des Freistaates Sachsen 2013: *Zensus 2011: Bevölkerung im Freistaat Sachsen am 9. Mai 2011 nach demografischen Grundmerkmalen*. <http://www.statistik.sachsen.de/html/869.htm>, [Zugegriffen: 12.06.2018].
- Steets, Silke. 2015. *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt: Eine Architektursoziologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Steets, Silke. 2016. Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction. *Cultural Sociology* 10:93–108.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2012. Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology* 11:875–909.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux. 2009. *Forcierte Säkularität: Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt am Main/New York: Campus.