

Stephan Lanz

---

## Religiöser metropolitaner Mainstream Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus

Heute ist es ein gesichertes Erkenntnis, dass die oft beschworene Rückkehr der Religion ein primär urbanes Phänomen darstellt. Das ist insofern überraschend, als die Soziologie und die Urban Studies Urbanität stets mit Säkularität gleichgesetzt hatten. Selbst das von Peter Berger (zit. nach Heelas u.a. 2001: 195) als „world capital of atheism“ bezeichnete Berlin ist von einer neuartigen religiösen Dynamik erfasst, die den Berger zufolge schwachen Kirchen den Rang abläuft. Geht es um die zunehmende Sichtbarkeit des Religiösen in hiesigen Städten, wurden bislang meist nur Entwicklungen zur Kenntnis genommen, die das Religiöse den gesellschaftlich „Anderen“ – vermeintlich unzureichend Integrierten, Muslimen – anhaften ließen. Schon 1997 warnten Wilhelm Heitmeyer u.a. (1997: 183) vor einem „islamischen Überlegenheitsanspruch“ bei türkischstämmigen Jugendlichen und vor „ethnisch-religiösen Parallelgesellschaften“. Spätestens seit dem 11. September 2001 schwollen Debatten über Kopftücher, neue Minarette, Parallelgesellschaften oder Salafisten regelmäßig zu urbanen Paniken an, in denen sich ein rassistischer „antimuslimischer Urbanismus“ (Tsianos 2013) zu manifestieren begann.

Ganz andere Facetten urbaner Religion – Hindunationalismus in Mumbai, Pfingstkirchen in Rios Favelas, urbaner Islamismus in Istanbul etc. – gelangten im Verlauf der 2000er Jahre in das Blickfeld der eher globalen Forschungen bei metroZones (2011). In ihrem polit-ökonomischen Fokus auf westliche Städte hatten die Urban Studies solche Prozesse übersehen oder Religion nur als rückständige Praxis von Armen oder Zuwanderern gedeutet. Die Gleichsetzung von Urbanität und Säkularität, aus der sich die in den Urban Studies vorherrschenden Deutungen von Religion als nicht-modern, nicht-urban oder per se reaktionär speisen, ist gemeinhin an einen „developmentalism“ (Robinson 2006: 4) gekoppelt, der Städte jenseits des Westens pauschal als defizitär interpretiert. Diese Perspektive entspricht der Diskursformation, die Stuart Hall (1992) als der „Westen und der Rest“ bezeichnet. Dem als städtisch, modern und säkularisiert imaginierten Westen steht dabei ein als unterwickelt, traditionell und religiös gedeuteter Rest

gegenüber. Besonders „die Trope der regellosen Islamischen Stadt ermöglichte die Norm der geordneten Europäischen Stadt“ (AlSayyad/Roy 2006: 3).

Insbesondere Mike Davis' Aufsatz *Planet of Slums* (Davis 2004) rückte schließlich den urbanen Bedeutungszuwachs der Religion in das Blickfeld der kritischen Urban Studies. Gott sei in den Städten der industriellen Revolution gestorben, so Davis (ebd.: 30) und in den postindustriellen Städten der Entwicklungsländer wieder auferstanden. In den globalen „Slums“ hätten religiöse Fundamentalisten emanzipatorische Bewegungen abgelöst. Die Ursachen für diese Entwicklungen leitet Davis aus Effekten des globalen Neoliberalismus ab. Sein Versuch, den urbanen Religionsboom zu erklären, mündet so in einer vulgärmarxistischen Version von Religion als Opium des Volkes, die Arme als „unterwürfige“ Opfer (Angotti 2006: 962) einer fundamentalistischen Manipulation stigmatisiert.

Davis' These einer Re-Spiritualisierung bereits gottloser Städte ist selbst für den Westen historisch nur halb wahr. Marx und Engels' Annahme, dass die industrielle Urbanisierung die Arbeiterklasse säkularisieren werde, traf am ehesten auf Berlin zu, das schon Ende des 19. Jahrhunderts als heidnischste Stadt der Welt galt. Die ebenso schwindelerregende Urbanisierung in England oder den USA generierte dagegen eine religiöse Dynamik, deren Effekte bis heute ausstrahlen. Die frühen Industriestädte fungierten als Laboratorien für religiöse Innovationen und brachten neuartige Bewegungen wie das Social Gospel Movement, die Black Churches sowie in Los Angeles die Pfingstbewegung hervor, die heute die schnellst wachsende Religion der Welt ist. Dazu kommen Organisationen wie die Heilsarmee oder YMCA (Young Men's Christian Association, deutsch: Christlicher Verein Junger Menschen, CVJM), die schon damals die urbane Konsumkultur und das Geschäft an die Religion koppelten.

Für die heutige Situation argumentiere ich im ersten Teil des Aufsatzes, dass sich die religiöse Dynamik der Metropolen nirgendwo mehr auf Nischen und Behauptungskämpfe der Armen und migrantischen Diasporas beschränkt. Vielmehr dehnt sich das Religiöse auf eine Weise in säkulare Bereiche der Produktion des Städtischen aus, dass es immer schwieriger wird zu unterscheiden, wo Religion beginnt und aufhört (Meyer 2009: 21). Im zweiten Abschnitt untersuche ich Verflechtungsformen zwischen den Prosperitätsreligionen, die in urbanen Räumen weltweit boomen, und der neoliberalen Stadt. Gestützt auf Fallstudien v.a. in Istanbul, Lagos, Rio de Janeiro und Berlin, die das transdisziplinäre Forschungsvorhaben *Global Prayers – Redemption and Liberation in the City* (vgl. Lanz 2014, Becker u.a. 2014) durchgeführt hat, argumentiere ich, dass urbane Religionen, die üblicherweise als Reaktionen auf die sozialen Verwerfungen des Neoliberalismus gedeutet werden, ebenso sehr als Triebkräfte des gegenwärtigen urbanen Kapitalismus verstanden werden können.

## Urban-Religiöse Verknüpfungen jenseits des Residualen

Ausgehend von der These, dass Religion ein integraler Bestandteil der materiellen, sozialen und symbolischen Produktion des Städtischen darstellt, untersuchte das Global Prayers-Projekt neuartige urbane Manifestationsformen des Religiösen in zwölf Metropolen weltweit (u.a. in Berlin, Lagos, Rio, Istanbul, Beirut, Mumbai, Jakarta, Atlanta). Die Forschungsergebnisse verweisen zunächst auf kontinuierliche Interaktionsprozesse zwischen dem Städtischen und dem Religiösen, die sowohl urbane Religionen als auch religiöse Varianten von Urbanität generieren.

### De- und Re-Kulturalisierungen urbaner Religion

Zunächst offenbarte der Blick auf das Verhältnis zwischen Religion, Kultur und Raum, dass sich neue urbane Gemeinschaften etwa der Pfingstchristen oder des politischen Islam von traditionellen Varianten ihrer Religion und von deren Einbettungen in eine Kultur oder in ein Territorium lösen. Dies bestätigt Olivier Roys These einer globalen Individualisierung, „Deterritorialisierung und Dekulturation“ von Religion (2010: 25ff.). Beispielhaft zeigt eine Studie von Amanda Dias (2014) wie sich eine salafistische Gemeinde im christlichen Rio de Janeiro ohne jegliche kulturelle Bezüge oder diasporische Netzwerke selbst erschaffen hat. Sie wächst ausschließlich durch individuelle Konversionen vormaliger Christen, die im Kontext von globalen und lokalen Märkten des Religiösen zu lesen sind. Nicht zuletzt um erfolgreich missionieren zu können, suchen solche Bewegungen, die sich von kulturellen und religiösen Traditionen befreit haben, neuartige kulturelle Einbettungen in den urbanen Räumen. Die salafistische Gemeinde etwa errichtete im Stadtkern eine Moschee mit einer transnationalen islamischen Architektursprache, sie missioniert im öffentlichen Raum und engagiert sich zivilgesellschaftlich.

Solche urbanen Einbettungen hybridisieren und säkularisieren das Religiöse. Die Pfingstbewegung etwa dockt an populäre Kulturen an, reinigt sie von „sündhaften“ Elementen, lädt sie religiös auf und vertreibt sie über eigene Medienkanäle. So boomen in Rio christliche Telenovelas oder Samba-Bands: Gospelmusik hat sich zu einer lukrativen Industrie mit einem riesigen Markt entwickelt. Sogar vom Karneval oder dem Rio-Funk, die den Pfingstchristen traditionell als teuflische Verführungen gelten, existieren heute ‘sündenfreie’ Versionen. Neue soziale Medien transferieren schließlich solche Innovationen in die globalen Diasporas. Die neuen Religionen sind auf diese Art nicht mehr an traditionelle kulturelle Selbstverständlichkeiten gekoppelt, interagieren aber mit aktuellen Szenen in den Städten, sakralisieren urbane Kulturpraktiken und co-produzieren modernste urbane-religiöse Konfigurationen.

## Religion und Politik in den Städten

Bezogen auf das Verhältnis zwischen Religion und Politik in den Städten widersprechen die Global-Prayers-Studien Thesen einer schlichten Ablösung säkular-emanzipatorischer durch religiös-fundamentalistische Bewegungen. Zunächst blenden Debatten über eine 'Rückkehr des Religiösen' häufig aus, dass Kirchen mithilfe ihrer Wohlfahrtsverbände selbst in Städten wie Berlin immer in die Regulation des Sozialen involviert waren. Im Widerspruch zu den abstrakten Grenzen, die die westliche Moderne dem Religiösen zugewiesen hat (vgl. Asad 2003), überlappten sich Politik, Soziales und Religion also schon bisher im urbanen Alltag. Gegenwärtig, so zeigt Werner Schiffauer (2014) an multireligiösen Begegnungen in der Neuköllner Lokalpolitik, destabilisieren sich herkömmliche säkular-religiöse Grenzen konfliktuell. Im urbanen Alltag der Städte des Südens war beides schon immer vielfältig verwoben und konzeptionell kaum zu trennen.

Mit der Zunahme neuer religiöser Akteure verdichten sich die Verflechtungen zwischen Politik und Religion in allen möglichen Schattierungen. Zum ersten existieren religiöse Stadt-Politiken, die eng an die Interessen der Eliten und an neoliberale Programme des Regierens gekoppelt sind (vgl. unten). Zum zweiten regieren fundamentalistische Akteure wie die hindu-nationalistische Shiv Sena in Mumbai oder die schiitische Hisbollah in Beirut ganze Städte oder Stadtteile. Sie stehen für radikale politisch-religiöse Akteure, die zugleich Merkmale von sozialen Bewegungen, NGOs und Regierungsparteien, parastaatlicher Polizei und Gerichtsbarkeit enthalten. Bezogen auf urbane Konstellation wie in Mumbai oder Beirut, in denen Bewohnern, die nicht die herrschende Religion praktizieren, gleiche Rechte abgesprochen werden, spricht Nezar AlSayyad (2011) von fundamentalistischen Städten.

Zum dritten aber, und das ist diskursiv unterbelichtet, verknüpfen sich religiös-politische Akteure in den Städten nicht selten mit emanzipatorischen Forderungen nach sozialen Rechten (vgl. Teschner 2011). Dies gilt etwa für eine von Aryo Danusiri (2014) untersuchte Sufi-Bewegung in Jakarta, die ihren sozialpolitischen Kampf gegen ein Gentrifizierungsprojekt mit dem Versuch verschmolz, urbane Orte in sakrale Pilgerziele zu transformieren. In Lateinamerika wiederum vertreten zwar evangelikale Strömungen und Organisationen mehrheitlich politisch konservative bis reaktionäre Positionen und vor allem in Mittelamerika ist ihr Aufstieg in den 1980er Jahren an US-finanzierte *Counterinsurgency*-Strategien gekoppelt. Meine Untersuchung gegenwärtiger Pfingstgemeinden in den Favelas von Rio, die von ansässigen Laienpastoren gegründet wurden (Lanz 2016), zeigt gleichwohl, dass viele Selfmade-Religionen in den städtischen Armenvierteln als Varianten jenes subpolitischen Handelns gelesen werden können, das Asef Bayat (2012: 67) als das leise Vorrücken städtischer Armer „auf die Besitzenden,

Mächtigen und den öffentlichen Raum mit dem Ziel [deutet], zu überleben oder ihr Leben zu verbessern“.

### Armut, Aufstieg, Glaube

Damit sind, viertens, Zusammenhänge zwischen Armut, sozialen Aufstiegsaspirationen und dem urbanen Boom des Religiösen angesprochen. Die Global Prayers-Fallstudien legen dar, dass Armut und Hinwendung zum Glauben keineswegs kausal verknüpft sind. Zwar dient Religion für viele StadtzuwandererInnen oder Ärmere als Mittel, um ihre Lebensumstände besser kontrollieren zu können. Die Gemeinden geben ihren Gläubigen präzise Verhaltensregeln bezogen auf Familienleben, Geschlechterrolle oder Arbeitsmoral vor und unterstützen deren Einhaltung durch gemeinschaftliche Rituale. Gleichwohl bestätigt sich Bayats (2011) These, dass es sich Arme gar nicht leisten können, ideologisch zu sein. Sie binden sich eher an Gruppierungen, die sie effektiv in ihren Alltagsbedürfnissen unterstützen. So hängt die Attraktion der Pfingstbewegung, die Rios früher katholische Favelas heute dominieren, mit der existentiellen Unsicherheit zusammen, der ihre BewohnerInnen ausgeliefert sind: Als Bruch mit dem bisherigen Leben ermöglicht es eine Konversion zu einer Pfingstgemeinde etwa, sich aus Verwicklungen in den Drogenkomplex zu befreien, der die Favelas seit langem beherrscht.

Das Neue liegt eher darin, dass kulturelle Urbanisierungsprozesse und der soziale Aufstieg von ärmeren (Zuwanderer-)Milieus nicht länger klassische Säkularisierungsprozesse nach sich ziehen – eher im Gegenteil. Dass die salafistische Gemeinde in Rio wächst, weil aufstrebende Angehörige einer unteren Mittelschicht zu ihr konvertieren, ist so kein Sonderfall. Auch in Pfingstgemeinschaften verlangt es der Akt der Konversion, mit dem bisherigen Leben zu brechen und eine neue persönliche Identität zu kreieren. Dies erfordert erhebliche Selbsttechnologien der Askese und Disziplin, die am ehesten aufstrebende Milieus aufbringen. Die Religionsgemeinschaften fungieren hier als Programmatiken der ‘Befreiung’ und ‘Erlösung’ und bieten religiöse Rituale als Regierungstechnologien an, mit deren Hilfe Konvertierte einen Subjektivierungsprozess zu Gläubigen durchlaufen können.

Ähnlich symbolisiert die Zuwendung zum fundamentalen Islam, so zeigt Sigrid Nökel (2002) für „Neo-Muslima“ in deutschen Städten, eine reflektierte Selbstkontrolle und Distinktion gegenüber unteren Schichten. Sie mache Selbsttechnologien und symbolisches Kapital verfügbar, die für einen sozialen Aufstieg erforderlich sind. So entscheiden sich erfolgreich die Schulsozialisation durchlaufende Neo-Muslima für eine islamische Kleidung, um sich von einer unreflektierten Glaubenspraxis der Eltern abzusetzen und der Mehrheitsgesell-

schaft zu demonstrieren, dass sie nicht mehr bereit sind, sich deren Regeln zu unterwerfen. Junge Frauen, die einem islamischen Lebensstil folgen, tauchen so weder in einer antimodernen ethnischen Community unter noch verschwinden sie aus der urbanen Öffentlichkeit. Vielmehr erscheint ihre Islamisierung, die sie mit ihrer Kleidung ostentativ in den urbanen Raum tragen, ähnlich wie eine pfingstkirchliche Konversion, als identitätspolitische Strategie, die durch eine Transformation des Selbst darauf zielt, die eigene soziale Position zu verbessern und sich vom Mündel zum Bürger und Bürgerin zu transformieren (vgl. Schiffauer 2003: 265 ff.).

Abschließend bleibt hier festzuhalten, dass sich weltweit das Verhältnis zwischen säkularer und sakraler Urbanität verschiebt. Religion erscheint dabei als „instabiler Signifikant“ (Ivakhiv 2006: 173), dessen Substanz beim Versuch, seine (urbane) Geografie zu erforschen, dahinschmilzt. Grenzverläufe zwischen Religion, Politik, Ökonomie und Kultur und ihre Manifestationen im urbanen Raum werden neu ausgehandelt. Dabei entstehen neuartig hybride urban-religiöse Konfigurationen, die den sozialen Raum der Städte transformieren.

## Glauben für Erfolg und Wohlstand: Prosperitätsreligion und urbaner Neoliberalismus

Die globale Gleichzeitigkeit zwischen der Durchsetzung eines urbanen Neoliberalismus und dem Boom einer religiösen Urbanität wirft die Frage auf, ob und wie beide Prozesse zusammenhängen. Im weitesten Sinne ist Neoliberalismus eine „politisch gesteuerte Intensivierung von Marktgesetzen und Kommodifizierungsprozessen“ (Brenner 2012: 29). Der „aktuell existierende Neoliberalismus“, so argumentieren Jamie Peck, Nik Theodore und Neil Brenner (2009: 50), nutzt Städte als strategische Ziele und Experimentierfelder für seine Politikprojekte und institutionellen Innovationen. Auf diese Weise seien Städte heute zentrale Inkubatoren und Knoten für die Reproduktion des Neoliberalismus als einem „lebenden institutionellen Regime“ (ebd.: 65), das sich in einem offenen, ungleichmäßigen und instabilen Prozess immer wieder neu herausbilde.

Welche Rolle spielt nun darin das Religiöse? Üblicherweise wird der Religionsboom als Effekt der neoliberalen Transformation von Städten gelesen. Urbane Religionen gelten als Horte des Eskapismus, der Zuflucht oder des Widerstands oder als „Selbstschutzbewegungen“ (Solty 2008: 623) gegen staatliche Ignoranz und soziale Verwerfungen infolge des Neoliberalismus. Für westliche Städte argumentieren VertreterInnen des auf Jürgen Habermas (2008) rekurrierenden Theoriekonzepts der postsäkularen Stadt (vgl. Beaumont/Baker 2011), dass die Wiederkehr des ‘Heiligen’ und der Boom von glaubensbasierten Organisationen

nicht zuletzt auf den Rückzug des Staates aus seiner sozialen Verantwortung reagieren. Zum einen wird darin eine Ursache etwa für die Islamisierung muslimischer Einwanderer und Einwanderinnen gesehen (vgl. für London: Hussein 2011). Zum anderen habe die neoliberale Anrufung der BewohnerInnen, selbst soziale Verantwortung für ihre Nachbarschaften zu übernehmen, religiösen Akteuren wie Moscheegemeinden Handlungsräume eröffnet und zu ihrer Einbindung in lokalpolitische Interventionsprogramme geführt.

### Urbaner Neoliberalismus und der Aufstieg der Prosperitätsreligionen

Solche Thesen sind zwar gut begründbar und für diverse urbane Konstellationen empirisch belegt (vgl. Beaumont/Baker 2011), bilden aber die Zusammenhänge zwischen neoliberalen und religiösen urbanen Transformationsprozessen keineswegs erschöpfend ab. Vielmehr blenden sie Entwicklungen aus, die darauf hindeuten, dass die Bedeutungszunahme bestimmter Religionen nicht nur als Effekt, sondern als Bestandteil, ja als eine der Triebkräfte des gegenwärtigen urbanen Kapitalismus verstanden werden kann.

Dies lässt sich an den Prosperitätsreligionen zeigen, die in großen Städten besonders boomen. Diese Religionsformen, von denen heute christliche und muslimische Varianten existieren, offerieren die Doktrin eines moralisch kontrollierten Materialismus, die persönlichen Wohlstand und Erfolg als Beweis für Gottes Segnungen deutet. Ob ihrer frappierenden Ähnlichkeiten bezeichnen Brian Larkin und Birgit Meyer (2006) prosperitätsorientierte Pfingstbewegungen und entsprechende post-islamistische Strömungen als Doppelgänger. Laut Asef Bayat (2007) entwickelte sich der Post-Islamismus in den 1990er Jahren – etwa in der Türkei oder bei der Milli-Görüs-Bewegung (vgl. Schiffauer 2010) – als eine aus dem Islamismus hervorgehende religiös-politische „Bewegung und Weltanschauung“ (Bayat 2007: 6), die den Islam an Bürgerrechte und Glaubensfreiheit zu knüpfen beabsichtigt. Werner Schiffauer (2014) zufolge weisen prosperitätsorientierte Varianten des Post-Islamismus und der Pfingstbewegung mehr Gemeinsamkeiten untereinander auf als mit dem Mainstream ihrer jeweils eigenen Religion. Sie garantieren den Zugang zu globalen Infrastrukturen und unterwerfen Mitglieder einem neuartigen religiösen Regime, in dem sich moralische und unternehmerische Selbst- und Herrschaftstechnologien verschrauben. Als individualisierte und dekulturnalisierte Religionsformen werden sie von jungen, gebildeten und kosmopolitischen Milieus getragen, die oft der dritten Generation ländlicher StadtwandererInnen angehören. Beide gründen auf Gemeinschaftlichkeit, Missionierung und persönlicher Verantwortlichkeit, so Werner Schiffauer (2014). Er zeigt, dass das Erlösungsversprechen der Milli Görüs-Bewegung, die sich ausgehend von der Türkei in Westeuropa verankern konnte, eine neoliberale Sprache

der Mobilisierung und Motivationskampagnen spricht, die das Säkulare und das Sakrale fusionieren und die Welt als kompetitive Arena darstellen.

In welcher globalen Konstellation konnten sich nun urbane Prosperitätsreligionen ausbreiten? Eingebettet in eine weltweite Gemengelage aus großen Stadtzuwanderungen und den ökonomischen Krisen ab 1973, markiert die Einführung neoliberaler Politikmodelle den Wendepunkt. Im Globalen Süden haben damals Strukturanpassungsmaßnahmen des Internationalen Währungsfonds (IWF) staatliche Strukturen in dramatischen Dimensionen zerstört (vgl. für Lagos: Ukah 2011). Gerade in Städten wie Lagos, Rio oder Istanbul, aus denen sich neue religiöse Bewegungen ab den 1980er Jahren global ausdehnten, verlief deren sprunghaftes Wachstum parallel zu sozio-ökonomischen Krisen infolge der Strukturanpassungsmaßnahmen. In Rio startete der *prosperity gospel* durch, als sich autoritäre Modernisierung und ökonomischer Niedergang, Schuldenkrise und IWF-diktierte Stabilisierungspläne mit dem Aufstieg des Drogenkomplexes verknüpften (vgl. Freston 1994). In Istanbul verschoben die sozio-ökonomischen Effekte der ökonomischen Liberalisierung die Balance zwischen säkularen und religiösen Kräften radikal (vgl. Schiffauer 2014).

Gerade junge und gebildete Milieus sahen sich um ihre Zukunft gebracht und verloren ihren Glauben an das westliche Fortschrittsmodell: „Angesichts des vielfältigen Scheiterns sowohl der kapitalistischen Moderne als auch der sozialistischen Utopie ist die Sprache der Moral (Religion) für sie zum Politikersatz geworden“ (Bayat 2012: 69). Dies eröffnete religiösen Entrepreneurs die Option, einen Typus von Religion anzubieten, der sich von überkommenen Traditionen abkoppelte und für ein junges Bildungsmilieu alternative Aufstiegsmöglichkeiten und eine bessere Zukunft bereits für das Diesseits verhieß.

Der Boom der Prosperitätsreligionen ist also von Beginn an mit urbanen Prozessen der Neoliberalisierung verflochten. Gleichwohl wäre es falsch, so argumentiert Ukah (2014) für Lagos, diese als Ursachen für das radikale Wachstum der Pfingstbewegung zu verstehen. Vielmehr stellten sie den Kontext dar, innerhalb dessen der religiöse Boom seine Formen angenommen hat. Auch in lateinamerikanischen Städten ist der Aufstieg der Pfingstbewegung keine bloße „Reflektion gesellschaftlicher Trends“ sondern verdankt sich primär deren komplexen sozialen und symbolischen Strukturen, die Anziehungskräfte für verschiedenste Gruppen erzeugen (Droogers 2006: 67).

## Prosperitätsreligionen als paradigmatische neoliberale Organisationsformen

Im Verlauf der letzten 40 Jahre haben sich urbane Neoliberalisierungsprozesse von Zerstörungsakten staatlicher Strukturen hin zur Entwicklung neuer



Regierungsformen im Rahmen globaler Policy-Transfers verschoben. Zugleich hat sich dabei die Rolle der urban-religiösen Bewegungen grundlegend geändert: Wurde deren Boom zunächst durch Motive gespeist, die aus der Marginalisierung aufstiegsorientierter Milieus entstanden, folgen die heutigen Prosperitätsreligionen eher einer proaktiven neoliberalen Agenda. Die Redeweise von der Wiederkehr der Religion verstellt oft den Blick darauf, dass sich die Prosperitätsreligionen im Zuge einer unternehmerischen Logik entfalten. Dabei eigneten sich Landflüchtlinge oder Einwandernde und ihre aufstiegsorientierten Nachfolgenerationen keineswegs defensiv, sondern proaktiv und oft erfolgreich eine von neoliberalen Regeln geprägte Alltagspraxis an und verschmolzen sie mit ihren religiösen Überzeugungen. Der Charakter ihres Glaubens, so ist Jean Comaroff (2009) zuzustimmen, bildet einen integralen Bestandteil der gegenwärtigen Reorganisation des Kapitalismus als sozialer Formation. Verstanden als mit dem Weltlichen verwobene Praxis bezieht sich dies nicht nur auf den Geist des Kapitalismus im Sinne von Max Weber. Vielmehr sind die gesamten Praktiken der Prosperitätsreligionen von neoliberalen Kernelementen durchdrungen. Dies geschieht weniger als quasi-mechanische Antwort auf ausgrenzende Effekte des Neoliberalismus denn als vorausseilende Avantgarde.

Betrachtet man wie Aihwa Ong (2011) den Neoliberalismus aus einer gouvernementalitätstheoretischen Perspektive, kann er als globale Form und mobile Technologie verstanden werden, die auf einer „Logik des Entrepreneurialismus“ gründet. Auch vermeintlich marktferne Institutionen wie jene der Religion können den Neoliberalismus so als eine Form des Regierens aufgreifen. Für neoliberale Technologien des Regierens stellt die Freiheit den Schlüssel für effektives Regieren dar. Freiheit ist allerdings keine „Carte Blanche“ (unbeschränkte Vollmacht), sondern enthält die Forderung an die Individuen, die ihnen zugestandene Freiheit des Selbst-Regierens auf eine selbstverantwortliche und ökonomisch optimierende Weise in Anspruch zu nehmen. Insofern dies das Risiko impliziert, dass die Individuen sich dieser Forderung verweigern, enthält der Neoliberalismus nicht nur ein Mehr an Freiheit, sondern erfordert zugleich ein Mehr an Sicherheit: Um Freiheit zu gewährleisten, muss sie fortwährend mit einer Politik der Sicherheit austariert werden (vgl. Lanz 2013).

Aus dieser Perspektive bilden die Prosperitätsreligionen geradezu paradigmatische neoliberale Organisationsformen: Sie maximieren sowohl die Freiheit eines unternehmerischen Selbstregierens ihrer Gläubigen als auch die Sicherheit. Sicherheit resultiert bei ihnen daraus, dass die religiösen Subjektivierungsformen ihre AnhängerInnen mit so viel Glauben, Aspiration und Selbsttechnologien ausstatten, dass sie ihre Freiheit auf die vorgesehene Art und Weise in Anspruch nehmen können. Dies erreichen sie, indem sie den sozialen Verwerfungen des Neoliberalismus und den daraus resultierenden Unsicherheiten mit der Prokla-

mation einer ganzheitlichen sozialen Ordnung begegnen. Diese enthält absolute Wahrheiten und präzise Verhaltensvorschriften und kombiniert sie mit dem Versprechen, dass Gott ihre selbst-unternehmerische Anwendung mit persönlicher Prosperität belohne.

Mindestens drei Ebenen lassen sich unterscheiden, in denen Prosperitätsreligionen gegenwärtig mit einem urbanen Neoliberalismus verschmelzen: die der materiellen Produktion urbanen Raums, die der Herausbildung konsumistischer religiöser Lifestyles einschließlich der daran gekoppelten Ökonomien und die einer religiösen Sozialität, die empfundene spirituelle Leerstellen der gerne als kreative Klassen bezeichneten urbanen Professionals bearbeitet.

### Cities of God

Die Prosperitätsreligionen dringen auf verschiedenste Weisen in bislang säkulare Stadträume vor. Sie konvertieren Raumkomplexe einer brachgefallenen urbanen Moderne – sei es der industriellen Produktion oder der Kulturindustrien – in serielle, sich weltweit gleichende Orte etwa des pfingstkirchlichen Gebets. In Städten wie Rio verwandelten sich unzählige Kinos, Theater, Konzertsäle, Fabriken, Werkstätten, Büroetagen oder Läden in Pfingstkirchen. Ferner demonstrieren die Prosperitätsreligionen mit spektakulären Sakralbauten ihre ökonomische und spirituelle Macht. Drastische Beispiele dafür sind neben allerlei Megakirchen die neue Weltzentrale der *Igreja Universal de Reino do Deus* in São Paulo, die den salomonischen Tempel in Jerusalem kopiert, oder die Planungen der AKP-Regierung, auf dem wichtigsten politischen Versammlungsort der türkischen Republik, dem Istanbuler Taksim, eine riesige Moschee zu errichten.

Tiefgreifend verändert wurde Istanbul bereits durch ein Urbanisierungsprogramm, so zeigt Ayşe Çavdar (2014, 2016), das den Stadtteil Başakşehir in eine 'Stadt Gottes' transformieren soll. Seit Mitte der 1990er Jahre entwickelten dabei islamistische Stadtregierungen und staatliche Wohnungsgesellschaften eine islamische Mustersiedlung als hochpreisigen Gated-Community-Komplex. Bei der Vermarktung der Wohnungen zielten die Bauunternehmen auf wohlhabende religiöse Milieus. Sie werben mit lokalen Schulen, Krankenhäusern oder öffentlichen Räumen, die auf religiöse Normen ausgerichtet wurden und für den politischen Islam stehende Namen tragen. Säkulare Milieus stigmatisieren Başakşehir daher als islamistisches Bollwerk im urbanen Raum.

Dieses Stadtentwicklungsvorhaben offenbart die Transformation des urbanen Islamismus: War seine Massenbasis in den 1980er Jahren in den irregulären *Gecekondu*-Siedlungen anatolischer ZuwandererInnen verortet, ist er heute eine politisch-religiöse Kraft, die von gläubigen Mittelschichten getragen wird und deren Interessen vertritt. Diese post-islamistischen Milieus distanzieren sich,

wie Çavdar (ebd.) zeigt, ebenso von Restriktionen einer traditionellen religiösen Kultur wie von der vermeintlichen Armseligkeit der irregulären Stadt. Die Transformation eines ursprünglich sozialen Wohnbauprogramms in privat regulierte Gated Communities beinhaltet klassische Merkmale einer neoliberalen Stadtpolitik: Die exklusiven Wohnsegmente werden durch öffentlich-private Partnerschaften entwickelt, vormals öffentliche Infrastrukturen für religiöse Unternehmen privatisiert. Dies verschränkt sich mit einer gewandelten religiösen Programmatik der Regierenden, die nun nicht mehr einen Islam der sozialen Gerechtigkeit, sondern eine individualistische Prosperitätsreligion propagieren. Beides interagiert mit dem Aufstieg eines neuen urban-religiösen Lifestyles, der islamische Werte, Professionalismus und demonstrativen Konsum kombiniert, sowie mit einem religiösen Unternehmertum, dem die öffentlichen Aufträge zugeschanzt werden. Die sozialräumliche Abschottung der neuen religiösen Mittelschichten etwa gegenüber benachbarten Gecekondus verschärft Segregationsformen, zu deren Beseitigung die IslamistInnen ursprünglich angetreten waren. Ausgerechnet die Gated Community, der paradigmatische Raumtypus der spätkapitalistischen Stadt, gerät zum Modell eines (post-)islamistischen Urbanismus. Beide verbindet ein von sozialer und/oder religiöser Homogenität und Segregation geprägtes Stadtideal.

Ein ähnliches Urbanisierungsprojekt, das aber kein de-säkularisierter Staat, sondern eine private Prosperitätskirche umsetzte, ist die *Redemption City* in der Peripherie von Lagos. Diese religiöse New Town gilt ihrer Eigentümerin, der *Redeemed Christian Church of God* (RCCG), als „Himmel auf Erden“. Sie ist ein Symbol dafür, so argumentiert Asonzeh Ukah (2014), dass seit den 1970er Jahren religiöse Aktivitäten die Städte in Nigeria stärker transformiert haben als jedes andere Phänomen. Die infrastrukturell autarke *Redemption City* ist mit etwa 30.000 BewohnerInnen die größte private Siedlung des Landes (vgl. Ukah 2011). Neben ausschließlich hochpreisigen Wohnungen umfasst sie eine Megakirche mit zwei Quadratkilometern Grundfläche, Schulen, eine Universität, Banken und Supermärkte. Die RCCG regiert ihre Privatstadt professionell, sie erteilt und entzieht Aufenthaltsgenehmigungen, erhebt Steuern und verfügt über eigene Polizeiorgane. Ein *Code of Conduct Bureau* überwacht die Einhaltung totalitärer Verhaltensvorschriften: So herrschen für alle BewohnerInnen die Pflicht zum Kirchenbesuch und eine detaillierte Kleiderordnung (Frauen dürfen etwa keine Hosen tragen); verboten ist es, weltliche Musik zu hören oder außerehelichen Sex zu haben (Ukah 2014: 193f.). Verletzen sie diese Regeln, müssen selbst BewohnerInnen, die dort Immobilien erworben haben, die Stadt verlassen. Für wohlhabende Gläubige der RCCG hat sich die Frage, ob und welche Immobilien sie in der *Redemption City* erworben haben, zu einem „Index für ihr Seelenheil“ entwickelt (ebd.). Denn der *General Overseer* der Kirche ermahnt sie

in Predigten beständig, als Zeichen für ihren Glauben in die im Marktvergleich stark überbewerteten Immobilien der 'Stadt Gottes' zu investieren.

Die *Redemption City* verschmilzt zwei vermeintlich gegensätzliche Formen der Produktion urbanen Raums: die profitorientierte Entwicklung von Immobilien und die Errichtung eines heiligen Ortes für religiöse Rituale. Allerdings produzieren die eigens gegründeten Immobilienunternehmen der RCCG die *Redemption City* mit einer Logik, die Kapital und Profit über Frömmigkeit oder Ethik setzt (vgl. Ukah 2014). Dabei kollaborieren das spekulative Big Business eines Religionskonzerns, der die Grenzen zwischen Ökonomie und Religion auflöst, und ein Staat, der die Profite der Kirche von Steuern befreit und hoheitliche Befugnisse (Infrastruktur, Sicherheit, Besteuerung) an sie abtritt. Die Kirche ist heute nicht nur der größte Immobilien- und Grundbesitzer in Nigeria. Indem sie Lagos als apokalyptischen Sündenpfuhl schmäht und dagegen ein Stadtmodell setzt, dessen Zugang an die Unterwerfung unter ihre totalitären moralischen Normen gebunden ist, hat sie einen wesentlichen Einfluss auf die Definition dessen, was in Nigeria als funktionierende und lebenswerte Stadt der Zukunft gilt.

### Religiöse urbane Konsumkulturen

Wie bereits angeklungen, haben sich in den Metropolen religiöse Lifestyles herausgebildet, die den Individualismus, Professionalismus und die Konsumkultur einer neoliberalisierten urbanen Lebenswelt mit den moralischen Normen der Prosperitätsreligionen verknüpfen. Solche Milieus konkurrieren mit säkularen Urbaniten um die größere Modernität und emanzipieren sich so von der Diskriminierung religiöser Gruppen als rückständig und antiurban.

Hinreichend bekannt ist die Kopplung des Glaubens an das Streben nach Wohlstand im pfingstchristlichen *prosperity gospel*. So deutet die *Igreja Universal do Reino de Deus* als mächtigste und globalste Prosperitätskirche Brasiliens den Erwerb von Wohlstand und unternehmerische Erfolge ihrer Mitglieder als göttliche Belohnung für die Stärke ihres Glaubens. Systematisch setzt die Kirche Symbole eines demonstrativen Reichtums – Luxusautos, Jachten oder Villen – in ihren Beschwörungsritualen und Missionierungsstrategien ein.

Weniger diskutiert werden islamische Versionen einer Prosperitätsreligion. Für Global Prayers untersuchten Özge Aktaş und Eda Ünlü-Yücesoy (2014) in Istanbul die Deutungen von kommodifizierten Attributen eines islamischen Lebensstils durch junge und gebildete gläubige Frauen. Dazu gehören religiöse Ausprägungen eines luxuriösen Konsums, islamische Mode- und Lifestyle-Magazine, Fitness- und Kosmetikstudios für Gläubige oder schicke Bars, die religiöse Regeln nicht verletzen. Die Studie verweist auf eine immense Heterogenität der Lebensstile dieser Frauen, die aber durchgängig von Spannungen zwischen

profanem Alltagsleben und religiösen Normen geprägt sind. Diese Spannungen werden durch Selbsttechnologien bearbeitet, mit deren Hilfe die Frauen die Grenzen zwischen *haram* (dem für Gläubige Verbotenen) und *halal* (dem Erlaubten) immer wieder neu mit sich selbst und mit ihrer religiösen Umgebung aushandeln. Auf dieser Grundlage lehnen sie einige kommodifizierte Attribute des Religiösen für ihren Lebensstil ab, während sie andere legitimieren. So legen viele der interviewten Studentinnen einen hohen Wert auf Fitness, körperliche Schönheit und Wellness und legitimieren dies nicht zuletzt mit einem zunehmenden Angebot an Mode, Fitnessstudios oder Luxushotels, das sich ausschließlich an Gläubige richtet. Das Kopftuch (Hijab) verliert dabei seine politischen Konnotationen und transformiert sich in eine modische Ware.

Solche Entwicklungen bleiben im religiösen Binnenraum nicht unumstritten. So kritisiert der selbst in Başakşehir lebende islamische Theologe Ihsan Eliaçık den Prosperitätsislam der AKP als „religiös gereinigten Kapitalismus“ (eigenes Interview, 2012). Religion sei zu einem „Vergnügen der Reichen“ verkommen, die sich „ekeln vor den Armen und Heimatlosen“ (zit. in: Köhne 2012, o. S.). Als Symbol dafür, dass Neureiche mit ihrem Luxuslebensstil islamische Werte verraten, wird besonders das erfolgreiche Frauenmagazin *Ala* kritisiert, das Mode-, Karriere- und Gesundheitsthemen aus einer islamischen Perspektive behandelt.

Nicht nur in Istanbul generieren die nach Wohlstand strebenden Lebensstile von Gläubigen eine konstante Re-Interpretation religiöser Normen. Ähnlich wie Eliaçık argumentiert Ukah (2014) für Lagos, dass die sich rapide vermehrenden Stadtprojekte der Prosperitätskirchen ihren InvestorInnen ermöglichten, undurchsichtig erworbenes Kapital moralisch reinzuwaschen. Wie auch in säkularen Gated Communities ist die Nachfrage religiöser Milieus nach solchen Wohnanlagen wesentlich an Sicherheitsaspekte gekoppelt. Çavdar (2016) zeigt aber für Başakşehir, dass Sicherheit dort mit moralischer Integrität und religiösen Normen verbunden wird und so eine andere Bedeutung erhält. Das Wohnen in der religiösen Neustadt soll einen an Wohlstand orientierten Lebensstil ermöglichen, ohne sich den (sittlichen) Gefahren aussetzen zu müssen, die von moralischen Freizügigkeiten der säkularen urbanen Zonen ausgehen. Solche Kopplungen erzeugen paradoxe Effekte: Während Projekte wie Başakşehir säkulare urbane Räume sakralisieren, säkularisieren sich die religiösen Lebensweisen dort zu modernen urbanen Lifestyles unter anderen.

Die Herausbildung solcher Lifestyles beschränkt sich nicht auf religiöse Global Cities wie Istanbul oder Lagos, denen eine globale Bedeutung für die Vermehrung religiöser Urbanitätsformen zukommt. Selbst in Berlin hat sich eine islamische Modeökonomie herausgebildet, die als Zeichen für ein „urbanes Mainstreaming von islamischen Konsumkulturen“ (Stock 2013: 2) gelesen werden kann. Die von Miriam Stock für Global Prayers untersuchten Boutiquen richten sich an

eine muslimische Mittelschicht, bedienen sich gentrifizierungstypischer Stilelemente und reihen sich so in die spätkapitalistischen konsumtiven Aufwertungslandschaften Berlins ein. Ebenfalls in Berlin zeigt Alina Gromova (2013), dass das Jüdische bei jungen russischsprachigen Juden und Jüdinnen, die sich von traditionellen Gemeinden abgrenzen, keine essentialistische Kategorie mehr darstellt, der man qua Geburt oder Sozialisation angehört. Vielmehr wird das Jüdische als urbaner Lebensstil einer „Erlebnis- und Interessengemeinschaft“ (ebd.: 282) fabriziert, zu dem sich Gleichgesinnte selbstgewählt und oft nur für eine bestimmte Zeit zusammenschließen. Nicht zuletzt ein spezifischer Zugriff auf modische Markenkleidung dient hier dazu, sich symbolisch von als weniger modern gedeuteten russischsprachigen Gruppen abzugrenzen (vgl. ebd.: 96 ff.).

### Spirituelles Coaching

Jenseits der offensichtlich mit neoliberalen Politiken, demonstrativem Konsum und unternehmerischen Praktiken verschmolzenen Prosperitätsreligionen sind in jüngster Zeit gerade in eher religionsfernen Städten wie Berlin neue Religionsgemeinschaften entstanden, die subtiler an neoliberalisierte urbane Lebenswelten andocken. Sie binden ihre Praxis weniger an ein Streben nach materiellem Wohlstand als an die Suche nach neuen Formen von Gemeinschaft und Spiritualität, die nicht an traditionelle Kirchen und Rituale gebunden sind. Solche Gemeinden sprechen vor allem sogenannte kreative Klassen an.

Die Konzepte der kreativen Industrien und Klassen sind in gegenwärtigen Debatten über die Prosperitätschancen von Städten weltweit allgegenwärtig. Weit über umstrittene Thesen (etwa von Richard Florida) hinaus, dass nach dem Niedergang der Industriestadt nur ‘creative cities’ im globalen Städtewettbewerb prosperieren können, ist das Kreativstadtkonzept ein Bestandteil jenes Dispositivs der Kreativität (vgl. Reckwitz 2012), das den „neuen Geist des Kapitalismus“ prägt (Boltanski/Chiapello 2007). Seine Zivilreligion ist das kreative „unternehmerische Selbst“ (Bröckling 2007: 152). Aus heutiger Sicht ist das Dispositiv der kreativen Stadt (vgl. Lanz 2015) an eine disziplinäre Machttechnologie gekoppelt. Denn die andauernde Anrufung der Subjekte, sich als ‘creative professionals’ von wohlfahrtsstaatlichen Strukturen zu ‘emanzipieren’, mündete in eine „permanenten Moralisierung- und Disziplinierungsarbeit am eigenen Selbst“ (Lemke 2007: 60).

Nicht zuletzt die Kluft zwischen der individualistischen Freiheit, sich im Unternehmerischen kreativ zu verwirklichen, und den damit einhergehenden Leistungszwängen scheint zum Wachstum neuer christlicher Gemeinschaften in Berlin beizutragen. Dazu gehören etwa die frei-evangelische Kirche *Berlinprojekt*, die zwei junge Theologen 2005 gegründet haben; der *Berlin Connect* genannte

Ableger der australischen *Hillsong*-Pfingstkirche; oder zwei Filialen des in den 1990er Jahren in Zürich entstandenen *International Christian Fellowship*. Zwar ragt die religiöse Programmatik dieser drei stark wachsenden Kirchen recht weit auseinander. So ist das *Berlinprojekt* eher liberal-intellektuell, während *Berlin Connect* eine für Pfingstkirchen typische sexualpolitische Antiliberalität pflegt. Gleichwohl weisen sie große Gemeinsamkeiten auf. Ihre Mitglieder entstammen jenen jungen, individualistischen, unternehmerischen und kreativen Milieus, die die weltweit gefeierte Metropolitanität Berlins repräsentieren. Besonders die globale Internationalität und Mobilität der Gläubigen fallen auf.

Alle drei Gemeinden beziehen sich positiv auf Berlin als moderne und 'kreative Metropole' und sehen sich selbst als Teil davon: Sie wollen „eine Kirche am Puls der Zeit“ (ICF, eigenes Interview) oder eine „Kirche für eine großartige Stadt“ (Berlinprojekt, Homepage) sein. Ein britischer Pastor von *Berlin Connect*, dessen Messen überwiegend Studierende aus aller Welt besuchen, hat Berlin als Techno-Fan lieben gelernt und vergleicht seine pastorale Arbeit mit KünstlerInnen, die aus dem Vorgefundenen das Beste machen (ebd.). Die Kirchen besitzen zumeist keine eigenen Sakralräume sondern mieten für ihre Gottesdienste Orte einer säkularen Öffentlichkeit an. Dazu gehört ein Szene-Club in Friedrichshain, ein Ballsaal in Mitte oder, beim *Berlinprojekt*, das Kulturkino Babylon und jahrelang auch der Kreuzberger *Coworking-Space* „betahaus“, in dem laut dessen Homepage „280 Gründer und Freelancer“ arbeiten. So koppeln sich die Gemeinden an modernste metropolitane Gemeinschaftsbildungen, die wie die Coworking- und die Club-Communities aus einer berlintypischen Melange zwischen Subkulturen und einem den Neoliberalismus kennzeichnenden Selbstunternehmertum hervorgegangen sind. Eine der betahaus-Gründerinnen gehört dem Berlinprojekt an und erkennt in ersterem die Zukunft der Arbeit und in letzterem die Zukunft des Glaubens. Beides sei „sehr flexibel, sehr offen, sehr kollaborativ“ und damit beschäftigt „sehr diversen, heterogenen Communities“ einen Ort zu geben (zit. nach Dittus 2012: o. S.).

Alle drei Kirchen koppeln ihre Angebote eng an das Berufsleben und die Karriereziele ihrer Gläubigen. So betreibt das *Berlinprojekt* eine Galerie auch als „personelles Investment“ (Interview) zur Förderung junger KünstlerInnen aus der Gemeinde. Die Kirche veranstaltet „Kunstkonferenzen“ für „Schaffende aus den kreativen Industrien, die den christlichen Glauben als Kraftquelle in ihrem Beruf entdecken wollen“ (Berlinprojekt o.J.). Das ICF wiederum organisiert 'open offices' als 'coworking spaces', *Berlin Connect* veranstaltet 'Dinners for young professionals'. Zugleich definieren sich die Kirchen als „Antithese zum Leistungsdruck“, so ein *Berlinprojekt*-Pastor (Interview), wo man „nicht ständig beweisen muss, ob ich cool genug bin“, um das gerade aktuelle Projekt „wirklich verdient“ zu haben. Kirche und Glauben dienen so zugleich als „Pause“ und

„Antithese“ zum Leistungs- und Coolness-Zwang der „kreativen Industrien“ wie als eine „Kraftquelle“ für ein derartiges Berufsleben.

Eine zentrale Attraktion besonders für junge Gläubige ist das Gemeinschaftskonzept der Kirchen. Studierende und junge Professionals, die aus aller Welt nach Berlin kommen, finden über die kirchlichen Facebook-Seiten Wohnraum, lernen sich in „Sofa-Gruppen“ (ICF) oder an Dinner-Abenden kennen, die in Wohnungen und Parks (Berlin Connect) stattfinden. Sie nutzen globale kirchliche Netzwerke, wenn sie neu in der Stadt sind, arbeiten ehrenamtlich in Gemeindeprojekten oder vergnügen sich auf kirchlichen Galerieabenden, Fashionshows und Flashmobs (vgl. ebd.), Konzerten und Partys. Solche Gemeinschaftsangebote bieten Gläubigen eine soziale Infrastruktur für ihre karriereorientierten Lebensstile, die eine globale Mobilität erfordern und einen nur temporären Aufenthalt in Berlin und anderswo erwarten lassen.

Indem sie soziale, professionelle und spirituelle Netzwerke und Vergemeinschaftungen generieren, an die junge Professionelle weltweit andocken können, kompensieren diese Kirchen nicht nur weggefallene „alte Formen von Gemeinschaft und Solidarität“, wie Solty (2008: 620f.) für den „Evangelikalismus in den USA seit der neoliberalen Tendenzwende“ konstatiert. Vielmehr erzeugen sie neuartige Formen der Vergemeinschaftung, die Anforderungen globalisierter Berufskarrieren bedienen bzw. diese sozial erst ermöglichen. Solche neuen christlichen Gemeinschaften in Städten wie Berlin sind so weniger „Selbstschutzbewegungen“ (ebd.: 623) als Regierungstechnologien, die Gläubige darin unterstützen, ihre neoliberale Anrufung als kreatives unternehmerisches Selbst proaktiv und erfolgreich internalisieren zu können.

## Religiöser metropolitaner Mainstream

Entgegen allen traditionellen Annahmen der Stadttheorie stellt Religion in den großen Städten weltweit keine exotische Reminiszenz dar, sondern agiert im Herzen metropolitaner Modernisierung. Die hier diskutierten urban-religiösen Konfigurationen in Städten wie Berlin, Istanbul, Lagos oder Rio entfalten sich nicht im Widerspruch zu kapitalistischen Logiken, sondern sollten eher als innovative Elemente eines urbanen Neoliberalismus verstanden werden. Ihre urbanen Praktiken generieren religiöse Varianten jenes „New Metropolitan Mainstream“, mit dem das kritische Urbanisten-Netzwerk INURA (2011) Stadtentwicklungsstrategien fasst, die einer Logik des globalen Standortwettbewerbs unterworfen werden, private Investitionen und unternehmerische Milieus privilegieren und so das urbane Leben ökonomisieren. In Anlehnung daran bezeichne ich Verknüpfungsformen zwischen Prosperitätsreligionen und spätkapitalistischer Urbanität



als „religiösen metropolitanen Mainstream“. Neben urbanen Regierungsformen, die zugleich einer religiösen Programmatik und einem neoliberalen Credo folgen, gehören dazu allerlei urbane Phänomene, die Glauben mit materiellem Wohlstand, unternehmerischem Erfolg und konsumistischen Lifestyles verknüpfen oder Technologien des Regierens zur Verfügung stellen, welche es Gläubigen ermöglichen, die neoliberale Anrufung als kreative unternehmerische Subjekte proaktiv zu internalisieren.

## Literatur

- Aktaş, Özge/Ünlü-Yücesoy, Eda (2014): *The Renegotiation of Boundaries between Islam and the „Modern“: Perceptions of Religious Women in Istanbul*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 514-527.
- AlSaiyyad, Nezar (2011): The Fundamentalist City? In: AlSaiyyad, Nezar/Massoumi, Mejgan (Hrsg.): *The Fundamentalist City? Religiosity and the remaking of urban space*, London/New York.
- AlSaiyyad, Nezar/Roy, Ananya (2006): Medieval Modernity: On Citizenship and Urbanism in a Global Era. In: *Space and Polity* 10.1: 1-20.
- Angotti, Tom (2006): Apocalyptic anti-urbanism: Mike Davis and his planet of slums. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 30/4: 961-967.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Bayat, Asef (2007): *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford.
- (2011): Der Mythos der islamistischen Armen. In: metroZones (Hrsg.): *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Berlin: 41-66.
- (2012): *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern*, Berlin.
- Beaumont, Justin/Baker, Chris (Hrsg.) (2011): *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London/New York.
- Becker, Jochen/Klingan, Katrin/Lanz, Stephan/Wildner, Kathrin (Hrsg.) (2014): *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich.
- Berlinprojekt-Homepage: <http://www.berlinprojekt.com/>, letzter Zugriff: 11.11.2015.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2007): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Brenner, Neil/Theodore, Nik/Peck, Jamie (2012): Towards deep neoliberalization? In: Künkel, Jenny/Mayer, Margit (Hrsg.): *Neoliberal Urbanism and its Contestations – Crossing Theoretical Boundaries*, Basingstoke/New York.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M.
- Çavdar, Ayşe (2014): Negotiation as a Research Methodology. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 198-215.
- (2016): Building, Marketing and Living in an Islamic Gated Community: Novel Configurations of Class and Religion in Istanbul. In: *International Journal of Urban and Regional Research* (im Erscheinen).
- Comaroff, Jean (2009): The Politics of Conviction: Faith on the Neoliberal Frontier. In: *Social Analysis* 53.1: 17-38.
- Davis, Mike (2004): Planet of Slums. In: *New Left Review* 26: 5-34.
- Danusiri, Aryo (2014): *Performing Crowds: The circulative Urban Forms of the Tariqa Alawiya Youth Movement in Contemporary Indonesia*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 338-351.

- Dias, Amanda (2014): *Beyond the City: Urban Experiences of Muslim Cariocas*. In: Becker u.a. (Hrsg.): 494-513.
- Dittus, Sabrina (2012): *StadtGebete. Die Neuerfindung der Religion in der Stadt*. Dokumentarfilm, Arte.
- Droogers, André (2006): Paradoxical Views on a Paradoxical Religion. Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile. In: van Harskamp, Anton u.a. (Hrsg.): *Playful Religion: Challenges for the Study of Religion*, Delft.
- Freston, Paul (1994): Popular Protestants in Brazilian Politics. A novel turn in sect-state relations. In: *Social Compass* 41.4: 537-570.
- Gromova, Alina (2013): *Generation „koscher light“. Urbane Räume und Praxen junger russisch-sprachiger Juden in Berlin*, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen (2008): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hrsg.): *Formations of Modernity*, Cambridge.
- Heelas, Paul/Martin, David/Woodhead, Linda (Hrsg.) (2001): *Peter Berger and the Study of Religion*, Oxon/New York.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a. M.
- Hussain, Delwar (2011): *Globalisierung, Gott und Galloway. Die Islamisierung der Bangladeshi-Communities in London*. In: metroZones (2011): 211-248 .
- INURA (2011): *The metropolitan mainstream INURA project*, [http://www.inura.org/nmm\\_posters1.html](http://www.inura.org/nmm_posters1.html), letzter Zugriff 27.01.2013.
- Ivakhiv, Adrian (2006): Toward a Geography of „Religion“: Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. In: *Annals of the Association of American Geographers* 96.1: 169–175.
- Köhne, Gunnar (2012): *Kopftuch als Modeaccessoire. Türkisches Magazin „Ala“ setzt auf Mode und Religiosität*, <http://www.deutschlandfunk.de>, letzter Zugriff: 16.10.2013.
- Lanz, Stephan (2013): Be Berlin! Governing the City through Freedom. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 37.4: 1305-1324.
- (2014): *Assembling Global Prayers in the City. An Attempt to repopulate Urban Theory with Religion*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 16-47.
- (2015): Politik zwischen Polizei und Postpolitik: Überlegungen zu urbanen Pionieren einer politisierten Stadt am Beispiel von Berlin. In: Behrens, Melanie u.a. (Hrsg.): *Inclusive City*, Wiesbaden: 43-62.
- (2016): The Born-Again Favela: The Urban Informality of Pentecostalism in Rio de Janeiro. In: *International Journal of Urban and Regional Research* (im Erscheinen).
- Larkin, Brian/Meyer, Birgit (2006): Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa. In: Akyeampong, Emmanuel (Hrsg.): *Themes in West African History*, Athens: 286-312.
- Lemke, Thomas (2007): *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden.
- metroZones (2011) (Hrsg.): *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Berlin.
- Meyer, Birgit (2009): From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: dies. (Hrsg.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, New York.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*, Bielefeld.
- Ong, Aihwa (2011): Worlding Cities, or the Art of Being Global. In: Roy, Ananya/Ong, Aihwa (Hrsg.): *Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global*, Malden/Oxford: 1-26.

- Peck, Jamie/Theodore, Nik/Brenner, Neil (2009): *Neoliberal Urbanism: models, moments, mutations*, SAIS Review XXIX.1: 49-66.
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Frankfurt a. M.
- Robinson, Jenny (2006): *Ordinary Cities. Between Modernity and Development*, London/New York.
- Roy, Olivier (2010): *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religion*, München.
- Schiffauer, Werner (2003): *Migration und kulturelle Differenz*, Berlin.
- (2010): *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Frankfurt a. M.
- (2014): *Global Prayers, Migration, Post-Migration*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 48-63.
- Soltz, Ingar (2008): Neoliberalismus und Evangelikalismus in den USA. Desintegration der Christlichen Rechten – Aufstieg einer Evangelikalen Linken. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, H. 153, Jg. 38: 613-633.
- Stock, Miriam (2013): *Neue islamische Mode-Ökonomien in Berlin-Neukölln*, Unveröffentlichtes Manuskript.
- Teschner, Klaus (2011): *Struggle as a Sacrament. Religion und städtische Bewegungen in Afrika*. In: *metroZones* (2011): 85-108.
- Tsianos, Vassilis (2013): Urbane Paniken. Zur Entstehung eines antimuslimischen Urbanismus. In: Duygu, Gürsel u.a. (Hrsg.): *Wer MACHT Demo\_kratie? Kritische Beiträge zu Migration und Machtverhältnissen*, Münster: 22-42.
- Ukah, Asonzeh (2011): *Die Welt erobern, um das Himmelreich zu errichten. Pfingstkirchen, Prayer Camps und Stadtentwicklung in Lagos*. In: *metroZones* (2011): 109-130.
- (2014): *Redeeming Urban Spaces: The Ambivalence of Building a Pentecostal City in Lagos, Nigeria*. In: Becker, Jochen u.a. (Hrsg.): 178-197.