

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 53/1 (2022), 3-22

DOI: 10.60684/msg.v53i1.48

Susanne Rau

*Universität Erfurt*

<https://orcid.org/0000-0003-2853-4795>

Jörg Rüpke

*Universität Erfurt*

**Urbanität und Religion. Neue Perspektiven auf Religion  
in europäischen, süd- und westasiatischen Städten**

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).  
Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte  
sind gesondert abzuklären.

© Susanne Rau / Jörg Rüpke 2022



Susanne Rau / Jörg Rüpke

## Urbanität und Religion.

### Neue Perspektiven auf Religion in europäischen, süd- und westasiatischen Städten

*While urban sociology and other systematic disciplines for a long time considered it dispensable to relate religion and the city to each other due to the modernisation and secularisation narratives that underlie them, the topic of ‘religions in the city’ was actually always present in historical scholarship, especially in studies in European urban history. However, the focus was rather on the consideration of religious groups in the city. And in the discussions that formed criteria, religion as a formative factor of cities was usually not taken into account. It is only in the last two decades that insights from spatial theory have found their way into urban research, paving the way for examining the space-forming effect of religion (or its actors, practices and ideas).*

*By way of introduction, using the example of the “Sun City” by the Dominican monk Tommaso Campanella, this article discusses how former political utopias and ideal city models certainly assigned an important role to the factor of religion for (here: urban) society, but that these were far from opting for religious plurality or diversity; and thus influenced the European discussion – up to and including the ‘banishment’ of the religious – for a long time.*

*Briefly recapitulating the state of research in urban and ecclesiastical history as well as in history of religion, the present issue also wants to go beyond this. It therefore focuses more on the creation and effect of spatial configurations and directs the consideration to the relationship between religion and urbanity (instead of city). Following the so-called spatial turn, it takes more consistent account of the fact that spaces and social groups, or their practices and ideas, are reciprocally constituted. And with the expansion of the consideration to cities in West Asia and South Asia, the view is broadened from an urban history strongly related to Christianity to completely different religious movements. This not only allows assumptions about identity and diversity to be questioned, but also does more justice to the urban present, which is determined by globalisation and pluralisation.*

*The contributions in this issue then present new research on mixed-denominational German cities in the early modern period, Jeddah, Mes Aynak, Ahmedabad, Amritsar and movements of “spiritual urbanism” in modern India.*

### 1. Warum Religion und Urbanität?

Die Stadt gilt als eine erfolgreiche wie folgenreiche Erfindung der Menschheit. Nachdem sich in der Jungsteinzeit – wohl zuerst in Westasien – eine Gruppe von Menschen zur Sesshaftigkeit entschlossen hatte, lässt sich nach und nach auch an anderen Orten der Welt die Entstehung von Siedlungen beobachten, die in immer neuen Wellen nicht nur an Größe gewinnen, sondern sich seit dem vierten Jahrtausend v. Chr. durch räumliche und soziale Arrangements von den Siedlungen im Umfeld unterscheiden wollen und sich aufgrund dieser Urbanität als Städte bezeichnen lassen. Diese spezifische Sozialformation hat sich trotz verschiedener kulturell bedingter Wandlungen und geografischer Anpassungen bis in die Gegenwart gehalten. Von den frühen Siedlungen mit Stadtcharakter gibt es wenige Kontinuitäten, häufiger Diskontinuitäten (durch Wüstungen, Zerstörungen) und immer wieder Neugründungen; letztere bis heute. In diesen Städten leben Menschen (sonst würden wir von Geisterstädten reden), aber immer auch Tiere und Götter, denen man ebenso den Charakter von wie auch immer gearteten Mitgliedern oder Gegenübern der Gesellschaft zuschreibt. Religion ist von Beginn an ein Teil von Urbanität.

Stadtgeschichtsforschung, Stadtsoziologie sowie Stadtgeografie führen zu der Frage, wodurch sich eine Stadt auszeichnet, seit über 100 Jahren Debatten. Sie sollen hier nicht wiederholt werden. Im Kern laufen sie auf die unterschiedlich gewichteten Kriterien wie Form, Größe und Einwohnerzahl, Dichte beziehungsweise Diversität sowie Funktionen und Rechte hinaus. Der Schüler des deutschen Soziologen Georg Simmel, der in Chicago Lehrende Louis Wirth, hat in einem Aufsatz von 1938 mit dem Begriff der Urbanität (bei ihm wörtlich: „urbanism“) auf ein qualitatives Kriterium hingewiesen, wonach erst eine spezifische Lebensweise die Stadt zur Stadt mache.<sup>1</sup> Die Frage bleibt dennoch, wo

\* Dieser Beitrag entstand im Rahmen der Kolleg-Forschungsgruppe „Religion und Urbanität: wechselseitige Formierungen“ (FOR 2779), die seit Herbst 2018 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert wird. Texte zum Forschungsansatz und Konzept sind neben einigen Fallstudien in „Religion and Urbanity Online“ <https://doi.org/10.1515/urbrel> [03.04.2022] frei zugänglich. Unser Dank gilt den Autor\*innen, die ihre Forschungsergebnisse für dieses Heft zur Verfügung gestellt haben. Ferner bedanken wir uns bei den Gutachter\*innen dieses Hefts für Kritik und Anregungen sowie bei Klara O’Reilly für die Übernahme des sprachlichen Lektorats der englischsprachigen Beiträge.

<sup>1</sup> Louis Wirth, Urbanism as a Way of Life, in: American Journal of Sociology 44, 1938, S. 1-24.

und weshalb Urbanität entsteht, und so fällt man – auch Wirth – meistens doch wieder auf die quantitativen, messbaren Kriterien zurück.

Religion als prägender Faktor von Städten wurde in den Kriterien bildenden Diskussionen meist nicht berücksichtigt und eher von religionsgeschichtlicher Seite ins Spiel gebracht. Dabei ist sie in vielen Gesellschaften ebenso wichtig wie andere weiche Faktoren, wie Bildung oder der kulturelle Sektor, den schon Ibn Battuta (ca. 1304-1377) in seinen Kurzporträts bereister Städte mit den Angaben von wichtigen Gelehrten heraus hob. Stadt ist eben nicht nur ein Ort oder Lebensraum, sondern auch Projektion, Imagination oder think tank für andere Welten. Die Forschungstrends, die bislang den Zusammenhang von Stadt beziehungsweise Urbanität und Religion näher thematisiert haben, werden weiter unten noch näher vorgestellt. Zunächst gilt es zu fragen, woher das relative Desinteresse an Religion in der Stadtforschung herrührt.

Angesichts der gegenwärtigen Hyper-Urbanisierung stehen Städte weltweit vor ganz neuen Herausforderungen, die sich vor allem im Bereich der sozialen Segregation, dem Wohnungsmarkt und der Umwelt(verschmutzung) zeigen. Verantwortliche Politik und Wissenschaft haben darauf mit dem Konzept der „smart city“ reagiert, das Städte vor allem durch technologische Innovationen und soziale Inklusionskonzepte lebenswerter machen soll. Auch wenn den Mitteln dazu – intelligente, das heißt auch digitale Technologien – etwas spezifisch Modernes anhaftet, lässt sich das Phänomen, den städtischen Lebensraum verbessern oder verändern zu wollen, um damit gesellschaftliche Probleme zu lösen, auch in der Vergangenheit beobachten. Seit der Antike, etwa bei Plato, aber auch in chinesischen Sammlungen wie dem Shu Jing („Buch der Dokumente“), dann wieder vermehrt seit der Frühen Neuzeit, gab es Passagen oder Traktate, die Überlegungen zur perfekten Stadt anstellten, in der sich eine ideale Gesellschaft entwickeln kann.<sup>2</sup> Wo sie über rein räumliche Arrangements hinausgingen, enthielten die meisten von ihnen auch Vorstellungen zur idealen Religion. Zeugnis davon geben philosophische Dialoge, Utopien und Idealstadtentwürfe, teils auch realisierte Planstädte wie Chang’an, Freudenstadt oder Chaux.<sup>3</sup> Erst im 19. Jahrhundert standen die sozial- und lebensreformerischen Ziele im Vordergrund, oft weiterhin im Verbund mit religiösen Anschauungen. Alle dokumentieren auf ihre eigene Art die Vorstellung, dass eine ideale menschliche Planung auch zu einer idealen gesellschaftlichen Ordnung und zu

<sup>2</sup> Nancy Shatzman Steinhardt, *Chinese Imperial City Planning*, Honolulu 1999, S. 30-36.

<sup>3</sup> Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, New York 1922; Hanno-Walter Kruft, *Städte in Utopia. Die Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit*, München 1989; Ruth Eaton, *Ideal Cities. Utopianism and the (Un)built Environment*, London 2002; Carsten Jonas, *Die Stadt und ihre Geschichte. Utopien und Modelle und was aus ihnen wurde*, Tübingen 2015.

einem guten Leben in der Stadt führen könne. Doch die Modelle, die wir aus der westlichen Tradition kennen, kreieren oft einen Bias und sie sind, was viel folgenreicher ist, teilweise normsetzend.

Die Modellbildung wie deren Folgen sollen am Beispiel einer politischen Utopie des beginnenden 17. Jahrhunderts kurz aufgezeigt werden. Es geht um die „Sonnenstadt“ des Dominikanermönchs Tommaso Campanella (1568-1639), der 30 Jahre seines Lebens aufgrund der Beteiligung an der Planung eines politischen Aufstands in Neapel im Kerker verbrachte, nachdem er zuvor schon der Ketzerei angeklagt worden war. Campanella war also gewiss kein konventioneller Mönch, sondern (im heutigen Verständnis) ein politisch engagierter Mensch und Sozialreformer. Der Text der *Città del sole* ist als Dialog zwischen einem Genueser Schiffskommandanten und einem Großmeister der Hospitaliter aufgebaut, der genauestens wissen wollte, wie die Stadt und ihr Regierungswesen konstruiert sind. Der Genueser, der bei einer Weltumsegelung auch auf Taprobana war, also der Insel mit der Sonnenstadt, erklärt ihm, dass es sich um eine gut befestigte Stadt handle, deren sieben Kreise oder Ringe den Planetenbahnen entsprechen.<sup>4</sup> Ganz oben auf dem Hügel, auf einem Plateau, befinde sich ein Tempel. Er sei von prächtiger Gestalt, habe in der Mitte einen Altar, über dem sich zwei Globen befinden, die Erde und Himmel abbilden. Der Gott, an den die Solarier glauben und zu dem sie beten, sei die Sonne, das höchste Prinzip allen Seins. Zugleich ist die Sonne als Metaphysikus das Regierungsoberhaupt, das in seinen Tätigkeiten von weiteren Oberen oder Fürsten unterstützt wird, Pon, Sin und Mor, mit je unterschiedlichen Kompetenzbereichen. Die Regierungsform ist also eine vernunftgeleitete Theokratie. Auch die Lebensweise ist ganz dem Vernunftprinzip unterworfen. Privateigentum existiert nicht, durch umfassende Bildung sollen die Einwohner zu Weisheit und Tugend gelangen. Diese Vernunftreligion, die den sicht- und lesbaren Kosmos als „Himmel“ anerkennt, ist keineswegs aus dem Nichts entstanden, sondern durchaus in bewusster Abkehr von religiösen Praktiken und Glaubenssystemen der damaligen Welt. Dies erfährt man im Zusammenhang mit der Frage des Großmeisters nach der Herkunft der Sonnenstädter. Sie sollen aus Indien stammen: Auf der Flucht vor Räubern, Tyrannen und Magiern hätten sie sich auf der Insel niedergelassen, um dort gemeinsam eine ideale Gesellschaft aufzubauen – in einem baulichen wie sozialen Sinne. Sie lehnen demnach polytheistische Religionen ebenso ab wie Götzenbilder und andere Praktiken, die die „Heiden“ ausübten.

<sup>4</sup> Tommaso Campanella, *La città del sole*. Con testo in volgare e in latino, hrsg. von Piero Di Vona e Cristina Coccia, Padua 2013. Kommentierte Edition: Tommaso Campanella, *La città del sole/Civitas solis*. Il manoscritto della prima redazione italiana (1602) e l'ultima edizione a stampa (1637), übers. und hrsg. von Tonino Tornitore, Turin 2008. Deutsche Übersetzung: *Die Sonnenstadt*, übers. und hrsg. von Jürgen Ferner, Stuttgart 2008, S. 5-6.

Auch die Religion der Brahmanen lehnen sie ab. Die beschriebene Nähe der Insel zu Indien, die Ablehnung „heidnischer“ Praktiken sowie die europäische geografische Imagination legten es schon damals nahe, Taprobana als Sri Lanka zu identifizieren.<sup>5</sup> Auf Taprobana gab es der Erzählung des Seemanns nach noch andere Städte, die ihnen teilweise unterworfen waren, aber nicht unbedingt ihre Prinzipien teilten.

Die Frage der Rezeption wie der Umsetzung ist hier, analog zu anderen utopischen Texten der Frühen Neuzeit, weniger bedeutend als die darin enthaltene indirekte Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu Lebzeiten des Autors, der ein religiös völlig zerspaltenes Europa erlebte, das von einem Krieg in den anderen schlitterte.<sup>6</sup> Die Tatsache jedoch, dass er nach seiner Freilassung aus dem Kerker Gespräche mit verschiedenen Fürsten und Thronanwärtern Europas gesucht hat, um seine Idee einer vernunftgeleiteten Theokratie mit Gütergemeinschaft umzusetzen, zeigt, wie ernst ihm die Sache war. Die bessere Welt war bei Campanella also weder in die Theorie noch ins Jenseits noch auf eine sagenhafte Insel ausgelagert, sondern sollte in Europa stattfinden und nach dem Modell der Sonnenstadt umgesetzt werden. Hier wie in anderen Utopien auch ist das Modell für die ideale Gemeinschaft ein räumliches beziehungsweise städtisches. Das bedeutet nicht nur, dass diese idealen Gemeinschaften für planbar gehalten wurden, sondern auch, dass die geschaffene räumliche Ordnung eine Art Garant für gesellschaftliche Ordnung und gutes Zusammenleben darstellt.

Religion spielt für das Zusammenleben in der Sonnenstadt eine wichtige Rolle. Während der Großmeister in den Schilderungen der religiösen Experten, Gesetze und Gebräuche eine Nähe zum Christentum erkennen wollte, blieb der Genuese ambivalenter. Campanella jedenfalls verfolgte eher die Idee eines erneuerten Christentums, das den Naturgesetzen und der Vernunft unterstellt ist. Nur dieses sei in der Lage, die Differenzen zwischen Konfessionen und Religionen zu überwinden. Campanella hatte dabei durchaus die ganze damals bekannte Welt im Blick: Das spiegelt sich sowohl in der Figur des Weltumseglers, der umfassende Kenntnisse von den Ländern und Kulturen der Welt hatte, als auch in den kosmischen Prinzipien des Weltalls wider, denen die Vernunftreligion unterworfen war. Doch die unverkennbare Neigung zum Christentum als

<sup>5</sup> Ebenso in der Diskussion stand Sumatra, was jedoch auf eine falsch beschriftete Karte zurückgeht. Tornitore weist zu Recht darauf hin, dass es Campanella weniger um eine exakte geografische Identifikation ging als um einen (weltlichen) Gegen-Ort zum damaligen Neapel, das für ihn den Verfall des Abendlandes symbolisierte; Campanella (2008), S. 172-178.

<sup>6</sup> Ronald G. Asch, Vor dem Großen Krieg. Europa im Zeitalter der spanischen Friedensordnung 1598-1618, Darmstadt 2020.

einer möglichen Universalreligion wie auch die eindeutige Ablehnung „heidnischer“, polytheistischer Traditionen, wie sie angeblich in Indien herrschten, stellt sich als eine eindeutige Entscheidung für ein Modell und eine Denkweise heraus, die noch weit davon entfernt war, Diversität anzuerkennen. Hier bleibt die Reflexion deutlich hinter einer Praxis interreligiöser Gespräche und der fördernden Zulassung von Pluralität zurück, die in einer indischen Tradition von dem Maurya-Herrscher und Buddhisten Ashoka im 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum muslimischen Mogul-Herrscher Akbar im 16. Jahrhundert n. Chr. erkennbar ist.<sup>7</sup>

Während Campanellas Utopie von der Sonnenstadt mit seinem Exil in Paris, seinem Tod 1639 und in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges vorläufig untergegangen ist, haben sich die Vorurteile über südasiatische religiöse Praktiken in Europa noch lange Zeit gehalten. Dies hatte nicht nur Auswirkungen auf Interreligiosität und Interkulturalität im Allgemeinen, sondern auch auf die stadtgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Definitionen von Stadt, wonach die orientalische oder südasiatische Stadt meist als etwas Defizitäres betrachtet wurde – etwas, das nicht alle Kriterien der okzidentalen Stadt erfüllte.<sup>8</sup> Die Implikationen dieser europäischen Modellbildung (Wie sieht eine ideale Stadt aus? Welche ist ihre beste Religion? Was ist vollendete Urbanität?) sollen hier nicht nur reflektiert werden; es sollen hier auch alternative Konfigurationen – von der Spätantike bis zur Gegenwart, europäische wie indische – vorgestellt werden, um die Vielfalt religiöser Traditionen in städtischen Kontexten aufzuzeigen und damit auf die unterschiedlichen Strategien, zeitlichen und räumlichen Repräsentationen, um lokale Identität herzustellen.

Die Behandlung der vielfältigen west- und südasiatischen und europäischen Entwicklungen in diesem Heft erlaubt es, Europa „zu provinzialisieren“ (Dipesh Chakrabarty), gerade im Bereich der Stadtentwicklung also europäische Modelle als (späten) Teil globaler Entwicklungen zu sehen und durch den Blick von außen zu verfremden. Das betrifft auch die These Max Webers, der mittelalterliche okzidentale Stadtverband habe sich durch einen Schwur und gegen

<sup>7</sup> Heinrich von Stietencron, Geplanter Synkretismus. Kaiser Akbars Religionspolitik, in: Peter Antes/Donate Pahnke (Hrsg.), Die Religion von Oberschichten. Religion, Profession, Intellektualismus, Marburg 1989, S. 53-72; Romila Thapar, Aśoka and the Decline of the Mauryas, 8. Aufl., Neu Delhi 2005; Kristin Scheible, Toward a Buddhist Policy of Tolerance. The Case of King Ashoka, in: Jacob Neusner/Bruce Chilton (Hrsg.), Religious Tolerance in World Religions, West Conshohocken 2008, S. 317-330.

<sup>8</sup> In eine ähnliche Richtung – dass sich die „osmanische Stadt“ eben nicht erst unter dem Modernisierungsdruck westlicher Einflüsse wandelte – argumentieren Nora Lafi und Florian Riedler in dem von ihnen herausgegebenen Heft 1/2018 der Modernen Stadtgeschichte.

bischöfliche Herrschaft konstituiert, und ebenso die Annahme, Rationalisierung habe Städte zu gottlosen Orten gemacht.

Religion spielt auch in heutigen Stadtentwürfen eine überraschend wichtige Rolle, ob als „kulturelles Erbe“ oder Rückhalt (oder gar Instrument) politischer Herrschaft wie in Istanbul, Moskau oder den zentralasiatischen Republiken. Vor allem aber bleibt Religion ein wichtiger Faktor zahlloser individueller Lebensgestaltungen sowie in kurz- und langfristigen Vergemeinschaftungen. Sie verstärkt Toleranz oder schürt Gewaltbereitschaft, verschärft soziale Differenzen oder nivelliert Unterschiede. Aber was sich als „Religion“ sinnvoll fassen lässt, ist zugleich laufenden und starken Veränderungen ausgesetzt. Sieht man von dem stereotypen Bezug auf bestimmte Texte und einigen, nicht unwichtigen institutionellen Kontinuitäten ab, unterscheiden sich gelebte Formen von Religion durchaus von dem, was man von „Hinduismus“, „Buddhismus“, „Christentum“ oder „Islam“ (wichtige Bezugsgrößen dieses Heftes) erwartet. Das gilt für Lebensführung um 1960 oder 1900, aber auch in früheren Epochen! Städte standen dabei immer im Fokus der Aufmerksamkeit für Diagnosen. Sie waren und sind die Zentren sozialtechnischer Selbstveränderung oder oktroyierter Umwandlung von Gesellschaften, aber oft mit geringer Wahrnehmung oder oberflächlicher Versuche der Instrumentalisierung von dem, was unterschiedliche Akteure je als „Religion“ definieren.<sup>9</sup> Zugleich pflegen religiöse Akteure einen bereichsspezifischen Traditionalismus, der die Historisierung des Eigenen nur höchst selektiv zulässt<sup>10</sup> und so Veränderungspotenziale im Blick auf urbane Problemlagen nicht ausschöpft. Der Blick zurück in das „Labor der Geschichte“, verbunden mit dem Vergleich so deutlich unterschiedlicher Urbanisierungspfade wie zwischen Asien und Europa, ist daher dringend notwendig.

## 2. Forschungsstand

In der hier skizzierten Breite der Fragestellung ist Urbanität, ja sogar Stadt und Religion kein großes Forschungsfeld der historischen Stadtforschung gewesen<sup>11</sup>, obwohl religiöse Faktoren – die kosmologische oder rituelle Legitimie-

<sup>9</sup> Vgl. etwa Yamini Narayanan, Religion, Heritage and the Sustainable City. Hinduism and Urbanisation in Jaipur, Abingdon 2015.

<sup>10</sup> Bernd-Christian Otto/Susanne Rau/Jörg Rüpke (Hrsg.), History and Religion. Narrating a Religious Past, Berlin 2015.

<sup>11</sup> Globale Überblicke: Peter Clark (Hrsg.), The Oxford Handbook of Cities in World History, New York 2013; Norman Yoffee, The Cambridge World History, Vol. 3. Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE, Cambridge 2015; Indien: James Heitzman, The City in South Asia, London 2008; Baba Mishra (Hrsg.), Settlement and Urbanization in Ancient Orissa, Kolkata 2010; Yogesh Sharma/Pius Malekandathil (Hrsg.), Cities in Medieval India, Delhi 2014; Crispin Bates/Minoru Mio (Hrsg.), Cities in South Asia, London

nung der Ortswahl oder gar des Stadtplans – für Stadtgründungen in unterschiedlichen Kulturen als wichtig erachtet wurden.<sup>12</sup> Dies reflektierten auch die Gründungsdokumente der akademischen Stadtforschung wie Numa Denis Fustel de Coulanges' *Antiker Stadt* (1864) und Max Webers *Stadt* (posthum, 1921).<sup>13</sup> Wichtige Forschungsbeiträge finden sich auch in zwei bislang voneinander isolierten Feldern, der im Wesentlichen auf Europa konzentrierten Stadt- und Kirchengeschichte einerseits und der stärker außereuropäisch orientierten Religionswissenschaft andererseits.

Europäische Städte und Lebensformen – ob in Europa selbst oder im kolonialen Export – haben eine sehr wechselvolle Geschichte im Blick auf die religiöse Komponente. Pluralität spielt dabei ebenso oft eine grundlegende Rolle wie ihre Unterdrückung. Städte konnten Zentren konkurrierender Religionen und Zufluchtsorte religiöser Minderheiten sein – oder Instrumente in der Durchsetzung religiöser Konformität, etwa in der Christianisierung Ost- und Nordeuropas. Auch die Vorstellung einer Identität von religiöser und politischer Gemeinschaft steht in einer alteuropäischen Tradition. Dies ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit, oder gar universal gültig, sondern hat mit der so erfolgreichen wie bisweilen gewaltsamen Ausbreitung des Christentums als monotheistischer Religion in Europa seit der Spätantike zu tun.<sup>14</sup> Gewiss gibt es auch andere „Religionen“ mit intoleranten Zügen gegenüber Andersgläubigen, aber das Christentum mit seinem Wahrheitsanspruch eignete sich in besonderer Weise für Identitätsbildungsprozesse verschiedenster Art und für Herrschaftslegitimationen, von denen mittelalterliche wie frühneuzeitliche Herrscher in Europa entsprechend Gebrauch machten.

Mit der Konfessionalisierung trat im Zuge der Reformation eine epochenspezifische Verschränkung von politischer und kirchlicher Ordnung hinzu<sup>15</sup>, die die politischen Einheiten – von der Stadt zum Territorialstaat – mit unter-

2015; Supriya Chaudhuri (Hrsg.), *Religion and the City in India*, London 2021.

<sup>12</sup> Lewis Mumford, *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York 1961; Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Edinburgh 1968.

<sup>13</sup> Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, Stuttgart 1981 (frz. 1864); Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922 (5. Aufl. 1972, S. 727-814 bzw. Bd. MWG I/22-5: *Die Stadt*); dazu insbes. Wilfried Nippel/Hinnerk Bruhns (Hrsg.), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Göttingen 2011.

<sup>14</sup> Hans Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen 2009; Gunnar Brands/Hans-Georg Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden 2003.

<sup>15</sup> Robert von Friedeburg/Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), *Politik und Religion. Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, München 2007.

schiedlicher Konsequenz lösten - angesichts der vielen Konflikte keineswegs immer erfolgreich. Am Ende der französischen Bürger- und Religionskriege zeichnete sich modellhaft eine Alternative ab, die sich paradigmatisch als Primat der Politik versus religiöser Pluralisierung beschreiben ließe, wobei Erstes häufig einen weitgehenden Konfessionsfundamentalismus nach sich zog, während Letzteres die stete Gefahr eines Religionskrieges bedeutete. In den Grundlinien - und je nach Autonomie-Status gegenüber einem Stadt- oder Landesherrn - traf dies auch auf die Städte zu. Städte, die mehrere Religionen oder Konfessionen beheimateten, bildeten auch im frühneuzeitlichen Europa noch eher die, oft mühsam ausgehandelte, Ausnahme als eine selbstverständliche Regel. Vielfach waren es Handelsstädte oder als solche intendierte Stadterhebungen (Altona, Livorno), welche sich durch religiöse Vielfalt auszeichneten. Durch reichsrechtliche Festlegungen wie durch Verhandlungen zwischen Städten und Landesherrn etablierte sich auch der Typus der paritätischen Städte (oberdeutsche Reichsstädte und Oberlausitzer Städte)<sup>16</sup>, in denen sowohl die Machtverhältnisse im Rat als auch die Nutzung der Kirchen und rituellen Objekte klar geregelt wurden. Konfessionelle Abgrenzung lässt sich hier ebenso beobachten wie interkonfessioneller Austausch und Züge von Synkretismus.

Im Grunde war es nicht die Stadtgeschichtsforschung, sondern die Kirchengeschichte, später die auch von einer überkonfessionellen Geschichtswissenschaft betriebene Forschung zur Reformation und ihren Folgewirkungen sowie zum sogenannten Konfessionalisierungsparadigma, die seit den 1960er Jahren den Zusammenhang von Stadt und Reformation beziehungsweise Stadt und Konfessionalisierung näher erforschten. Den Anfang machte der protestantische Kirchenhistoriker Bernd Moeller, der mit seiner recht schmalen Schrift zu Reichsstadt und Reformation eine bahnbrechende These vorlegte.<sup>17</sup> In vielen Städten sei der Wunsch der Bürger nach Mitgestaltung der Religion vorhanden gewesen. Insbesondere den Reichsstädten bescheinigte er einen genossenschaftlich inspirierten Grundkonsens als wichtige Voraussetzung für die Einführung der Reformation, aber auch allgemeiner für die Gestaltung von Religion in der Stadt. Dieses relativ friedfertige Bild der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Reichsstädte ist vielfach kritisiert worden, doch trotz aller vorhan-

<sup>16</sup> Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648, Wiesbaden 1983; Martin Christ, Biographies of a Reformation. Religious Change and Confessional Coexistence in Upper Lusatia, c. 1520-1635, Oxford 2021.

<sup>17</sup> Bernd Moeller, Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962, bearb. Neuausgabe 1987; Hans-Jürgen Goertz, Noch einmal: Reichsstadt und Reformation. Eine Auseinandersetzung mit Bernd Moeller, in: Zeitschrift für Historische Forschung 16:2, 1989, S. 221-225.

denen Konflikte in den Städten wäre die Einführung der Reformation nicht ohne das Zusammenwirken von Rat und Bürgerschaft beziehungsweise Kirchengemeinde möglich gewesen. Das zeigt sich gerade auch an Reichsstädten, die sich gegen die Reformation entschieden haben.<sup>18</sup>

Die Debatte um die Reformation und die Städte brachte jedoch auch eine allgemeinere Forschungsfrage hervor<sup>19</sup>, nämlich die, ob es eine spezifisch städtische Religiosität gegeben hat. Antworten darauf wurden in der städtisch-reformatorischen Laientheologie gefunden, wie sie in Genf und Wittenberg ihre Ausformungen fanden und sich über Religionsflüchtlinge in die weitere Welt verbreiteten, aber auch in einer spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung des Stadtbürgertums (*devotio moderna*) und in antiklerikalen Tendenzen.<sup>20</sup> Die marxistische Geschichtsschreibung hat die Reformation als frühbürgerliche Revolution interpretiert<sup>21</sup> und dabei wichtige stadthistorische Feldstudien hervorgebracht<sup>22</sup>, die die reformatorischen Bewegungen im Zusammenhang mit anderen städtisch-bürgerlichen Bewegungen in eine längere entwicklungsgeschichtliche Perspektive einordneten.

Nach der Jahrtausendwende widmeten sich Forschungen zu Stadt und Kirche beziehungsweise Religion verstärkt Ritualen, Praktiken, Repräsentationen, Erinnerungen sowie auch den nachhaltigen religiösen Konflikten in Städten, etwa im Rahmen der französischen Religionskriege oder dem Dreißigjährigen Krieg.<sup>23</sup> Mit der Hinwendung zu den Praktiken änderte sich auch der Blick auf

<sup>18</sup> Wilfried Enderle, *Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500-1618) im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte*, Stuttgart 1990; Gérald Chaix, *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI<sup>e</sup> siècle*, 3 Bde., Diss. phil. Straßburg 1994.

<sup>19</sup> Überblicke u.a. bei: Heinz Schilling/Stefan Ehrenpreis, *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, 3. Aufl., Berlin/Boston 2015, S. 90-107.

<sup>20</sup> Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1995.

<sup>21</sup> Vgl. Rainer Wohlfeil, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972.

<sup>22</sup> Bspw. Ulman Weiß, *Die frommen Bürger von Erfurt. Die Stadt und ihre Kirche im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Weimar 1988.

<sup>23</sup> Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*, Hamburg/München 2002; Philippe Boutry/André Encrevé (Hrsg.), *La Religion dans la ville*, Bordeaux 2003; Vera Isaiasz u.a. (Hrsg.), *Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen*, Frankfurt am Main 2007; Wolfgang Kaiser (Hrsg.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500 - vers 1650*, Rennes 2008; Jörg Oberste (Hrsg.), *Pluralität - Konkurrenz - Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne*, Regensburg 2013; Thomas Lau/Helge Wittmann (Hrsg.), *Reichsstadt im Religionskonflikt*, Petersberg 2017; Natalie Krentz, *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformati-*

die kirchlichen Institutionen. Die einmal mehr, einmal weniger tolerante Konfessionalisierung hat in vielen Städten freilich auch religiöse Minderheiten, häufig mit geringeren Bürgerrechten ausgestattet, produziert. Deren Rolle in den Städten und ihre abgestufte Sichtbarkeit als religiöse Gruppe bedarf weiterer systematischer Erforschung.<sup>24</sup>

Die religiösen Veränderungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die meist als Säkularisierung oder Entchristlichung interpretiert werden, haben auch in den Städten ihren Niederschlag gefunden, wenn man nicht sogar sagen müsste, sie haben dort, im Bürgertum, ihren Ausgang genommen. Rudolf Schlögl konnte zeigen, dass die äußeren Zeichen des tridentinischen und barocken Katholizismus in Köln, Aachen und Münster im 18. Jahrhundert allmählich verschwanden.<sup>25</sup> Aber es ist ebenso richtig, dass Religion aus der Gesellschaft nicht vollständig eliminiert, sondern eher transformiert wurde und in anderen Bereichen stärker präsent war.<sup>26</sup> So wandelte sich auch der Katholizismus in Teilen Europas zu einer popularisierten Massenkultur.<sup>27</sup>

Aus dem skizzierten Gang der Forschung lässt sich entnehmen, dass Stadtgeschichte immer auch Religionsgeschichte ist oder vielmehr beide stets miteinander verflochten sind, ohne dass diese gegenseitige Formierung in den letzten Jahren immer konsequent reflektiert wurde. Am ehesten scheint dieser Formierungsprozess bei den Bischofs- und Kathedralstädten mit ihrer charakteristischen Klerikergesellschaft und topografischen Anlage greifbar zu sein<sup>28</sup>,

on in der Residenzstadt Wittenberg (1500-1533), Tübingen 2014.

<sup>24</sup> Mark Häberlein, Konfessionelle Grenzen, religiöse Minderheiten und Herrschaftspraxis in süddeutschen Städten und Territorien in der Frühen Neuzeit, in: Ronald G. Asch/Dagmar Freist (Hrsg.), Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit, Köln u.a. 2005, S. 151-190; Derek Keene/Balázs Nagy/Katalin Szende (Hrsg.), Segregation, Integration, Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe, Farnham 2009; Andreas Hoppe (Hrsg.), Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike, Frankfurt am Main/New York 2011.

<sup>25</sup> Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster, 1700–1840, München 1995; nochmals zur Säkularisierung (als Beobachtungskategorie), wenn auch stärker auf die bürgerliche Gesellschaft als auf die Stadt bezogen, ders., Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch, 1750-1850, Darmstadt 2013.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Gisela Mettelle/Sandra Kerschbaumer (Hrsg.), Romantische Urbanität: Transdisziplinäre Perspektiven vom 19. bis ins 21. Jahrhundert, Wien 2020.

<sup>27</sup> Jacques-Olivier Boudon, Paris, capitale religieuse de la France sous le Second Empire, Paris 2001; Bruno Dumons, Villes et christianisme dans la France contemporaine. Historiographies et débats, in: Histoire urbaine 13:2, 2005, S. 155-166.

<sup>28</sup> Sabine Reichert, Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von mittelalterlicher Stadt und Bischofskirche in Trier und Osnabrück, Münster 2014.

auch wenn sich die jüngere Forschung hier für viele andere Aspekte als nur die religiösen interessierte.<sup>29</sup>

Doch die historische Forschung wird stärker auch über Europa hinausgehen müssen. Der städtische Einfluss auf Religion wie umgekehrt auch der religiöse Einfluss auf das städtische Leben wurde jüngst für islamische Städte in der Vormoderne, von der Iberischen Halbinsel über Westasien bis nach Zentralasien, untersucht.<sup>30</sup> Erst durch weitere systematische Vergleichsstudien werden wir herausfinden können, wie stark die Affinität verschiedener religiöser Traditionen zu Städten war und worin die Ursachen für den unterschiedlich starken Einfluss lagen.

In der religionswissenschaftlichen Forschung ist die Stadt als Ort religiöser Phänomene oder Prozesse jenseits von Gründungsmythen erst spät in den Blick genommen worden. Der besondere Charakter städtischen Raumes wurde nur gelegentlich und unsystematisch erforscht. Seit etwa den 1980er Jahren entstand mit der „lokalen Religionsgeschichte“<sup>31</sup> ein Fokus sowohl auf städtische als auch regionale Kulte. Vor diesem Hintergrund wurde etwa zunehmend nach den besonderen Rahmenbedingungen städtischer Praxis und Konzeptualisierung von Religion in den Städten der mediterranen Antike gefragt, ohne dass sich darin die Kategorie des städtischen Raumes oder die Forschungen der Chicago-Schule zur Urbanisierung niederschlugen, in der, wie eingangs festgestellt, Religion keine große Rolle spielte.<sup>32</sup>

Letzteres hatte freilich selbst religionsgeschichtliche Gründe. Anknüpfend an ältere, stadt-kritische Traditionen war der Topos des Verlustes von Religion und Moral durch die Urbanisierung auch in der Stadtforschung präsent. Unterdessen wurden die enormen Veränderungen religiöser Organisationsformen, Rituale und Architektur in dieser Epoche (YMCA, Heilsarmee, Pfarrkirchenbau, Gemeindezentren)<sup>33</sup> aber kaum reflektiert. Die Frage, wie die Urbanisierung Re-

<sup>29</sup> Steffen Patzold (Hrsg.), *Bischofsstädte als Kultur- und Innovationszentren (Das Mittelalter 7/2002)*, Berlin 2003; Andreas Bihrer/Gerhard Fouquet (Hrsg.), *Bischofsstadt ohne Bischof? Präsenz, Interaktion und Hoforganisation in bischöflichen Städten des Mittelalters (1300-1600)*, Ostfildern 2017.

<sup>30</sup> Amira K. Bennison/Alison L. Gascoigne (Hrsg.), *Cities in the Pre-Modern Islamic World. The Urban Impact of Religion, State and Society*, London/New York 2007. Mehrere Kurzgeschichten zu islamischen Städten finden sich bei C. Edmund Bosworth (Hrsg.), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden/Boston 2007.

<sup>31</sup> Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995.

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 1 und Robert Ezra Park u. a., *The City*, Chicago, Ill., 1928; V. Gordon Childe, *The Urban Revolution*, in: *Town Planning Review* 21:1, 1950, S. 3-17. Dasselbe gilt für Jane Jacobs, *The Economy of Cities*, New York 1970. Zur Kritik: Jörg Rüpke, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin 2020.

<sup>33</sup> Überblick in Katie Day, *Space and Urban Religion in the United States*, in: *The Oxford Encyclopedia of Religion in America*, 2017, S. 1-16.

ligion veränderte – und nicht einfach erodierte –, wurde erst und sehr allmählich in einzelnen Studien seit den 1950er Jahren thematisiert. Eine Bibliografie mit dem Titel „Religion as an urban institution“ kam 1973 noch mit 11 Seiten aus. Zwanzig Jahre später umfasste die Bibliografie „Cities and Churches“ 922 Seiten.<sup>34</sup> Die „religiöse Krise der 1960er“ hatte neu sensibilisiert.<sup>35</sup>

Zwei sehr unterschiedliche Forschungsfragen trieben diese Entwicklung voran. Vor allem in den USA, aber auch in der Sowjetunion verbanden sich empirische Forschungen zum Zusammenhang zwischen Jugend, Familie und Einkommen und der Veränderung und Zukunft von Religion.<sup>36</sup> In Deutschland entstanden mit Blick auf Stadt und Religion seit 1990 Konzepte wie die „Citykirchen“, mit denen religiöse, insbesondere christliche, Akteur\*innen nicht mehr nur Zukunftsfragen thematisierten, sondern auf Gegenwartsprobleme reagierten.<sup>37</sup> Die zweite Frage richtete sich auf religiösen Wandel unter Migrant\*innen, vor allem in asiatischen Großstädten mit ihren großen Gruppen chinesischer Immigrantinnen und Immigranten, aber auch postkolonialer Entwicklungen und Landflucht. Religion erschien zunehmend nicht mehr nur als Merkmal migrierender Menschen, sondern als Resultat von Migrationsprozessen.<sup>38</sup> Veränderung, so wurde deutlich, geht weit über Migrant\*innenkreise und

<sup>34</sup> Anthony G. White, *Religion as an Urban Institution. A Selected Bibliography*, Monticello, Ill. 1973; Loyde H. Hartley, *Cities and Churches. An International Bibliography*, Metuchen 1992.

<sup>35</sup> Harvey Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965; zur „Krise“: Callum G. Brown, *What was the Religious Crisis of the 1960s?*, in: *Journal of Religious History* 34:4, 2010, S. 468–479.

<sup>36</sup> *Youth and Religion. A Scientific Inquiry into Religious Attitudes, Beliefs and Practice of Urban Youth*, in: *New Life. Review of the Social Apostolate*, London 1956; David Sherman Wiley, *Social Stratification and Religion in Urban Zambia. An Exploratory Study in an African Suburb*, Princeton Theological Seminary 1971; N. S. Vasil'evskaia, *A Preliminary Concrete Sociological Study of Attitude Toward Religion in the Contemporary Urban Family* [russ.], in: *Voprosy nauchnogo ateizma* 13, 1972, S. 383–403.

<sup>37</sup> Hans-Otto Wölber, *Die Religion der Stadt*, in: *Christsein in Zukunft*, Freiburg im Breisgau 1978, S. 57–75; Karl-Fritz Daiber, *Religion in der Stadt*, in: *Pastoraltheologie* 79:3, 1990, S. 80–95; Jörg Müller (Hrsg.), *Umnutzung protestantischer Großkirchen in Berlin. Zur Entwicklung eines „Citykirchensystems“*, Pfaffenweiler 1993; Jürgen Heumann (Hrsg.), *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten – interdisziplinäre Zugänge*, Frankfurt am Main 2005.

<sup>38</sup> Pieter H. de Bres, *Religion in Atene. Religious Associations and the Urban Maori*, Wellington 1971; Robert Edward Mitchell, *Religion among Urban Chinese and Non-Chinese in Southeast Asian Countries*, in: *Social compass* 21:1, 1974, S. 25–44; Randall M. Miller/Thomas D. Marzik (Hrsg.), *Immigrants and Religion in Urban America*, Philadelphia 1977; Richard Allen O'Connor, *Urbanism and Religion. Community, hierarchy and Sanctity in Urban Thai Buddhist Temples*, Ann Arbor, Mich. 1983; Diana De G. Brown (Hrsg.), *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*, New York 1994.

mögliche Prozesse von „Ethnogenese“ unter ihnen hinaus; die Beseitigung alter Tempel und Friedhöfe, das Zerbrechen lokaler und familiärer religiöser Verbände umfasst gerade auch Alteingesessene.<sup>39</sup> Ein Forschungsprojekt des Max-Planck-Instituts in Göttingen brachte wichtige Prozesse auf den Begriff von „urban“ und „religious aspirations“, dem Wechselspiel von Imaginationen, Erwartungen und persönlichen Aufstiegshoffnungen durch das Leben in der Stadt und religiöse Praktiken und Vergemeinschaftungen.<sup>40</sup>

Im Folgenden wurden auch die sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten im Zeichen des *spatial turns* wie die Ergebnisse der Humangeografie, die zunächst weder religiösen Praktiken noch Institutionen viel Aufmerksamkeit geschenkt hatten<sup>41</sup>, für die Religionsforschung fruchtbar gemacht. Religion war nicht mehr nur ein Phänomen in Städten, sondern ein einflussreicher Faktor für städtisches Leben. Sie veränderte städtische Topografie und die Praktiken, die unterschiedliche städtische Räume konstituierten. Um die Vielfalt der Prozesse zu verstehen, wurden verschiedene stadt- und raumsoziologische Theorien weiterentwickelt. Eine Linie ist dabei durch einen „ökologischen“ Zugriff gekennzeichnet. Auf der Grundlage der kritischen Raumforschung in der Tradition Lefebvres und Sojas wird dabei für religiöse Akteure nicht nur die Aneignung, sondern auch die Produktion städtischen Raumes in den Blick genommen. Zugleich werden diese, insbesondere in der Form sich bildender religiöser Gruppen, in ihrer Veränderung durch städtische Kontexte untersucht. Ein 2021 vorgelegtes „Handbook of Religion and Cities“ fasst solche Befunde zusammen.<sup>42</sup> Eine wichtige Frage, die sich in dieser Perspektive ergibt, ist die nach

<sup>39</sup> Anna Sun, Turning Ghosts into Ancestors in Contemporary Urban China. Making Sense of Chinese Religious Life Requires a New Logic, in: Harvard Divinity Bulletin, 2019, S. 49-59.

<sup>40</sup> Peter van der Veer (Hrsg.), Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century, Oakland 2015 und Daniel P. S. Goh/Peter van der Veer, Introduction. The Sacred and the Urban in Asia, in: International Sociology 31:4, 2016, S. 367-374.

<sup>41</sup> Vgl. Henri Lefebvre, La production de l'espace. Collection société et urbanisme, Paris 1974; Edward W. Soja, Postmodern Geographies, London u.a. 1989; Benno Werlen, Society, Action and Space. An Alternative Human Geography, London 1993; Jacques Lévy, The City. Critical Essays in Human Geography, Farnham 2008; Jacques Lévy/Michel Lussault (Hrsg.), Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, Paris 2013. Ausnahme war eine schmale, vor allem auf Phänomene von Pilgern, Prozessionen und Tourismus fokussierte „Religionsgeographie“: Manfred Büttner (Hrsg.), Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus, Berlin 1985; Lily Kong, Mapping „New“ Geographies of Religion. Politics and Poetics in Modernity, in: Progress in Human Geography 25:2, 2001, S. 211-233; Peter Hopkins/Lily Kong/Elizabeth Olson (Hrsg.), Religion and Place. Landscape, Politics and Piety, Dordrecht 2013.

<sup>42</sup> Katie Day/Elise M. Edwards (Hrsg.), The Routledge Handbook of Religion and Cities, London 2021. Vgl. die Leitrezension in diesem Heft.

der Pluralität des Religiösen und den sich daraus ergebenden Problemen und Perspektiven des Zusammenlebens.<sup>43</sup>

Eine zweite Linie nahm Globalisierung nicht nur als Rahmen von Wanderebewegungen, sondern auch als Charakteristikum der Ressource Religion wahr, die Vorstellungen und Vernetzungen über die Grenzen der jeweiligen Stadt hinaus unterstütze. Sie verstärkte den Fokus auf individuelle *agency* als Motiv der auf die Stadt gerichteten Hoffnungen und Visionen. Wichtig war hier das „Global Prayers“-Projekt mit seinem vergleichenden Vorgehen. Grundsätzlich wurden religiöse Praktiken und Institutionalisierungen hier als weitere Steigerung der Komplexität städtischer „Assemblagen“ begriffen. Dennoch erlaubten die ganz unterschiedlichen Befunde in und zwischen den untersuchten Metropolen einige Generalisierungen: die Proliferation von Gruppenbildungen auch über die Grenzen des Mainstreams religiöser Traditionen hinaus; die Verknüpfung religiöser Innovationen mit anderen kulturellen Entwicklungen in Metropolen; die Betonung von körperbezogenen Praktiken als Form von Selbststeuerung; die Umsetzung des „Rechts auf Stadt“ auch in „street politics“ und das vielfältige Überlappen religiöser und säkularer Räume.<sup>44</sup>

Schlagwort beider Forschungsrichtungen wurde der Begriff der „urban religion“, der die Spezifika gegenwärtiger Entwicklungen in kulturell pluralisierten und globalisierten Großstädten in Abgrenzung von traditionellen religiösen Formationen zusammenfassen und zugleich die Engführung von Begriffen wie der „fundamentalist“ oder „post-secular city“ überwinden will, die letztlich in einem Rahmen von (westlichen) Modernisierungstheorien verblieben.<sup>45</sup> Assoziiert wird der Begriff aber von Beginn an mit Phänomenen der globali-

<sup>43</sup> Marian Burchardt/Mariachiara Giorda (Hrsg.), *Geographies of Encounter. The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, London 2022.

<sup>44</sup> Zusammenfassend: Stephan Lanz, *Assembling Global Prayers in the City. An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion*, in: Jürgen Becker u.a. (Hrsg.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich 2014, S. 16-47.

<sup>45</sup> Marian Burchardt/Mariske Westendorp, *The Im-materiality of Urban Religion. Towards an Ethnography of Urban religious Aspirations*, in: *Culture and Religion* 19:2, 2018, S. 160-176; Stephan Lanz, *Religion of the City. Urban-Religious Configurations on a Global Scale*, in: Helmuth Berking/Silke Steets/Jochen Schwenk (Hrsg.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, London 2018, S. 65-80; ders., *Urbane Religion – religiöse Urbanität. Zum Boom neuer religiöser Gemeinschaften und Bewegungen in den Städten*, in: Christopher Zarnow/Birgit Klostermeier/Rüdiger Sachau (Hrsg.), *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen*, Berlin 2019, S. 119-143. Justin Beaumont/Christopher Baker (Hrsg.), *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, Continuum Resources in Religion and Political Culture, London 2011; Nezar Al-Sayyad/Mejgan Massoumi (Hrsg.), *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*, London 2011.

sierten Moderne.<sup>46</sup> Versteht man aber „urban religion“ nicht als eine Sammlung einzelner Phänomene oder Assemblagen in gegenwärtigen Metropolen, sondern als einen Prozess wechselseitiger Veränderung von Religion und städtischem Raum, lässt sich die damit gegebene Perspektive fruchtbar auf einen viel weiteren historischen Horizont beziehen. Dadurch lassen sich auch die beschriebenen Traditionen stadthistorischer Forschung mit vergleichenden und globalen Perspektiven zusammenführen, wie auch dieses Heft deutlich machen will.<sup>47</sup>

In der Konfrontation mit ganz unterschiedlichen Urbanisierungspfaden sowie Konfigurationen städtischen Raumes und Lebensstilen lässt sich die Dynamik des Städtischen nicht mehr mit dem einfachen Adjektiv „urban“ einfangen. Hier hat auch die im Folgenden präsentierte Forschung zu einer Modifikation des Paradigmas der „urban religion“ geführt, die nicht nur städtischen Raum, sondern auch seine praktische und diskursive Konstituierung durch und als „Urbanität“ in den Mittelpunkt stellt.<sup>48</sup>

### 3. Fokus des Heftes

An diese Forschungstraditionen anknüpfend weist das vorliegende Heft einen doppelten Fokus auf. Im Anschluss an den sogenannten *spatial turn* zeigen die Beiträge, wie sich Räume und soziale Gruppen beziehungsweise deren Praktiken und Vorstellungen wechselseitig konstituieren. Auch religiöser städtischer Raum ist nicht einfach da, sondern er wird gestaltet, erfahren, besetzt, und es wird um ihn gestritten. Im Anschluss an den *global turn* beziehungsweise den Appell, Europa zu „provinzialisieren“, geht der Blick dieses Heftes auch über

<sup>46</sup> Angelegt bei seiner erstmaligen Verwendung durch Robert A. Orsi, Introduction. Crossing the City Line, in: ders. (Hrsg.), *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington 1999, S. 1-78.

<sup>47</sup> Emiliano Urciuoli/Jörg Rüpke, Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change, in: *Mythos* 12, 2018, S. 117-135; vgl. Susanne Rau, *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300-1800*, Frankfurt am Main 2014; Monica L. Smith, *The Archaeology of Urban Landscapes*, in: *Annual Review of Anthropology* 43:1, 2014, S. 307-323; David M. Carballo, *Urbanization and Religion in Ancient Central Mexico*, Oxford 2015; Kyle B. Roberts, *Mapping Urban Religion in an Atlantic Port*, in: John Corrigan (Hrsg.), *Religion, Space, and the Atlantic World*, Columbia 2017, S. 368.

<sup>48</sup> Peter L. Berger, *Urbanity as a Vortex of Pluralism. A Personal Reflection about City and Religion*, in: Berking/ Steets/Schwenk, S. 27-35; Susanne Rau, *Urbanity (urbanitas, Urbanität, urbanité, urbanità, urbanidad...)*. An Essay, in: *Religion and Urbanity online*, 2020; Jörg Rüpke/Susanne Rau, *Religion and Urbanity. Reciprocal Formations*, in: *Religion and Urbanity online*, 2020; Asuman Lätzer-Lasar u.a., *Intersecting Religion and Urbanity in Late Antiquity*, in: Asuman Lätzer-Lasar/Emiliano Rubens Urciuoli (Hrsg.), *Urban Religion in Late Antiquity*, Berlin 2021, S. 1-13.

eine stark auf das Christentum bezogene Stadtgeschichte hinaus, um damit auch Annahmen zu Identität und Diversität, die zu wissenschaftlichen Tatbeständen geworden zu sein scheinen, infrage zu stellen. Campanella wollte mit seinem Modell der Sonnenstadt auch einen Weg aus dem konfessionell zerstrittenen Europa finden. Sein Lösungsvorschlag lag in einer Vernunftreligion, insofern überkonfessionell, aber er war gewiss nicht plural. Von der Annahme ausgehend, dass Religionen die Städte und städtische Lebensweisen entscheidend mitgeprägt haben, stellen wir nun Städte in West- und Südasiens in den Vordergrund, in denen ganz andere religiöse Traditionen (Jainismus, Buddhismus, die unterschiedlichen hinduistischen Strömungen, Sikhismus, Zoroastrismus) neben Judentum, Christentum und Islam, in durchaus wechselnden pluralen Konstellationen, präsent sind. Aber es sind nicht nur Charakteristika verschiedener Religionen, die so sichtbar werden. Deutlich wird vielmehr, wie religiöse Motive von Reinheits- und Jenseitsvorstellungen, wie religiöse Gruppen- und Netzwerkbildungen am Ort und in globalem Austausch, wie religiöse ökonomische Motive und Investitionsstrategien im Zusammenspiel mit Stadtverwaltungen oder regionalen Herrschern, mit Funktionären und Minderheiten Räume schaffen und umgestalten.

Das Heft setzt mit einem Blick auf Orte ein, die heutzutage oft außerhalb der Stadt liegen, sich aber als zentrale Orte für die Aushandlung der Grenzen der jeweiligen Vorstellungen von Urbanität und der Zugehörigkeit von Menschen zur Stadtgemeinschaft erweisen, selbst wenn die direkt Betroffenen durch den Tod ausgeschieden zu sein scheinen, so nämlich bei Friedhöfen. Die weitgehende Gestaltungsfreiheit, die hier herrscht und so die Bewegungen der Orte so aufschlussreich macht, konfrontieren die beiden folgenden Beiträge mit der Auseinandersetzung mit starken, naturräumlichen Vorgaben wie dem Vorhandensein von Kupfererz und Wasser. Doch auch sie wurden an das städtische Leben adaptiert und für religiöse Praktiken angeeignet. Religiöse Praktiken erscheinen hier also in ganz anderen Kontexten – und werden durch ganz andere Vorstellungen und Bedingungen von Urbanität verändert. Erst dann wendet sich das Heft wieder Auseinandersetzungen zu, in denen religiöse Identitäten als solche – ihr Konflikt- wie Ausgleichspotenzial – zu bestimmenden Faktoren des Zusammenlebens in der Stadt auf der zwischenmenschlichen Ebene wurden.

Martin Christ betrachtet „Friedhöfe in gemischt-konfessionellen deutschen Städten der Frühen Neuzeit“. Er untersucht, wie städtische Magistrate mit den Toten mehrerer Konfessionen beziehungsweise Religionen umgingen und stellt dabei grundsätzlich drei verschiedene Strategien für den Umgang mit Bestattungsplätzen in frühneuzeitlichen plurikonfessionellen Städten fest: erstens der Ausschluss von Menschen von der Bestattung in einer Region oder inner-

halb eines Stadtzentrums; zweitens die Abgrenzung der Toten einer anderen Konfession oder Religion innerhalb der Stadt, zum Beispiel durch die Einrichtung mehrerer Friedhöfe oder verschiedener Abteilungen innerhalb desselben Friedhofs; drittens ein eher integrativer Ansatz, der es ermöglichte, dass mehrere Religionen oder Konfessionen auf demselben oder einem statusgleichen Platz beerdigt werden konnten. In vielen Fällen wurden diese verschiedenen Strategien kombiniert und im Laufe der Zeit verändert, sie konnten auch je nach Umständen und spezifischen Bedürfnissen angepasst werden. Die Komplexität des Umgangs mit den städtischen Toten verschiedener Konfessionen und Religionen zeigt nicht zuletzt, dass sich die städtischen Magistrate der Frühen Neuzeit ständig mit der Frage auseinandersetzen mussten, wie man eine vielfältige und komplexe Bürgergemeinschaft regieren sollte.

Städtische Friedhöfe, genauer den „Friedhof für Nichtmuslime in Dschidda, Saudi-Arabien“, der Hafenstadt Mekkas, untersucht auch die Islamwissenschaftlerin und Nahosthistorikerin Ulrike Freitag. Der nichtmuslimische Friedhof von Dschidda, auch als christlicher oder europäischer Friedhof bekannt, bildet eine Art Enklave in einer Region, die Nichtmuslime aufgrund der Nähe zur heiligen Stadt Mekka lange Zeit explizit ausgeschlossen hat. Aus diesem Grund war der Aufenthalt von Christen in Dschidda, der erst im 19. Jahrhundert erlaubt wurde, ein höchst sensibles Thema. Er war eng mit der Einrichtung westlicher Konsulate verbunden, die die doppelte Aufgabe hatten, den Handel und die westliche Schifffahrt zu fördern und die muslimischen Pilger aus den kolonisierten Gebieten während der jährlichen Pilgerfahrt unter Beobachtung zu halten. Wann immer sie begannen, sich für den Friedhof zu interessieren, wurden Politik und Religion eng miteinander verwoben und potenziell problematisch. Der Artikel zeichnet die Geschichte und die symbolische Bedeutung dieses christlichen Friedhofs in islamischer Umgebung nach: von der Begräbnisstätte für See- und Kaufleute zu einem klar abgegrenzten Friedhof für Angehörige westlicher Konsulate und Handelsniederlassungen im 19. Jahrhundert bis in die heutige Zeit, in der dort auch nichtwestliche Christen wie Arbeitsmigrant\*innen aus Asien und Afrika ihre letzte Ruhestätte finden.

Chronologisch weit zurück greift der Beitrag von Elisa Iori, „From mining site to mining city“, der danach fragt, welche Rolle buddhistische Akteure bei der Steigerung sozialer Komplexität bis zu einem städtischen Charakter für die Bergbausiedlung Mes Aynak in Afghanistan zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert spielten. Der Blick wendet sich also von Fragen des Umgangs mit Pluralität der Frage von Dynamik und Kohärenz zu. Auf der Basis archäologischer Befunde vermutet die Autorin, dass die buddhistische Gemeinschaft, die in der Antike für ihre Fähigkeit bekannt war, neue Unternehmen außerhalb der Stadtgrenzen zu gründen, eine wichtige Rolle bei der Verwaltung der Aktivitä-

ten zur Gewinnung oder Verarbeitung von Kupfer in Mes Aynak gespielt hat. Es dürfte also an dem „Geschäftssinn“ der buddhistischen Gemeinschaften gelegen haben, dass ein gemeinhin unwirtlicher Ort wie ein Bergbauggebiet in eine Stadt verwandelt wurde.

Wirtschaftliche Aktivitäten und der religiöse Umgang mit ökologischen Rahmenbedingungen spielen auch in der Untersuchung Sara Kellers der städtischen Wasserversorgung im mittelalterlichen indischen Subkontinent eine Rolle. Der *ghāt*, oder die Stufen zum Wasser, ist ein charakteristisches Element der urbanen Wasserlandschaft in Südasien. Untrennbar mit der künstlichen Gestaltung der Wasser-Land-Grenzen verbunden, ist der *ghāt* ein wesentlicher Marker des südasiatischen Urbanisierungsprozesses. In seinen vielfältigen Formen (Flussufer, Stufenbrunnen, Tempelteich etc.) sind Stufen zum Wasser von der Harappa-Zeit bis heute belegt. Gegen die scheinbare Ahistorizität dieser architektonischen Form diskutiert der Artikel die Bedeutung und Praktiken rund um den *ghāt*, gerade auch in Zeiten von religiösem Wandel. Er rekonstruiert die Entwicklung einer Umgebung, die von *ghāts* durchzogen ist, analysiert deren spezifische Räumlichkeit und zeigt so, wie religiöse Praktiken und Vorstellungen wichtige städtische Infrastrukturen prägten und diese wiederum nachhaltig den städtischen Raum und das Leben in der Stadt. Im Zentrum der Untersuchung steht der Kankaria-See (angelegt 1451 von dem muzaffaridischen Sultan Qutb-ud-Din Shah) bei Ahmedabad, einer der größten südasiatischen Stauseen seiner Zeit.

In die jüngste Vergangenheit und Gegenwart führt der Beitrag von Rana Partap Behal, der sich der nordwestindischen Stadt Amritsar und religiösen Strategien des Umgangs mit Pluralität wie der Konfliktverschärfung zuwendet („Syncretic and Sectarian Traditions among Muslims, Sikhs and Hindus in an Urban Conflict“). Der Beitrag stellt auf Basis mündlicher Überlieferung, ethnografischer Feldforschungsmethoden und Sekundärquellen eine Erzählung des alltäglichen religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens der Bewohner\*innen der Stadt Amritsar in der Zeit nach der Teilung Indiens im Jahr 1947 vor. Der religiöse Konflikt, ausgelöst durch die Teilung, veränderte die städtische Demografie und die religiöse Vielfalt der Stadt dramatisch. Die meisten der muslimischen Einwohner\*innen, die 49% der Bevölkerung ausmachten, wanderten nach Pakistan aus. Ein wichtiges Merkmal der bis dahin gelebten religiösen Vielfalt waren die synkretistischen Praktiken der städtischen Einwohner\*innen. Die Einhaltung festlicher Rituale und der Glaube an die reinigende und heilende Kraft des heiligen Beckens des Goldenen Tempels und der Sufi-Schreine waren integrale Bestandteile der Volksüberlieferung der Stadt. Dies legt Fragen nach dem Verbleib eklektischer/synkretistischer Traditionen bei Hindus und Sikhs nach der Erfahrung der sektiererischen Gewalt

nahe. Wie wirkt sich die Abwesenheit der Muslim\*innen, die im Spannungsfeld der Gewalt der Teilung als gemeinsame Feinde der Hindus und Sikhs wahrgenommen wurden, auf den religiösen Konflikt aus?

In die unmittelbare Gegenwart rückt der Beitrag von Martin Fuchs, „Metropolitane Kontext und neue religiöse Bewegungen. Formen hinduistischer kosmopolitischer Urbanität“. Er zeichnet die gegenwärtige Urbanisierungswelle in Indien nach und zeigt selektiv aktuelle Erscheinungsformen urbaner Religiosität auf: gelebte Religion sowie nicht abstrakte Klassifikationen von Sekten und Religionen. Näher betrachtet werden zwei Bewegungen eines neuen „spirituellen Urbanismus“. Auch das bleibt ein Überblick, der die Motive und Konstellationen der einzelnen Akteur\*innen allenfalls ansatzweise erfasst. Deutlich werden damit dennoch die Aspirationen urbanen religiösen Handelns im heutigen Indien. Im Zentrum stehen dabei nicht nur das breite Spektrum der urbanen „Mittelklassen“, sondern auch die Bewohner\*innen der sogenannten Slums und städtische Arme – nicht selten die Bevölkerungsmehrheit.

All diese Fallstudien beschäftigen sich mit Aneignungen, Interpretationen, Konflikten, Erinnerungen oder daraus abgeleiteten Forderungen nach Gestaltung des städtischen Raumes. Oft genug geht es aus der Perspektive religiöser Akteur\*innen um die Frage, wie lokale Identität gewonnen werden kann, in Homogenität oder Differenz, und um das Anknüpfen an oder die Gestaltung von Netzwerken und deren räumlicher Repräsentation. Aus Sicht urbaner Akteure\*innen stellt sich die Frage nach dem Gewinn oder dem Verlust von Handlungsspielräumen durch die Klassifikation von Orten, Menschen und Praktiken als „religiös“ sowie um die Konstruktionen von Homogenität oder Differenz durch Religion oder Religionen. Vor allem geht es um ein immer wieder neu zu bestimmendes, auf die je eigene Stadt bezogenes städtisches Ethos, eine Urbanität in Lebensführung und Imagination dessen, was Stadt sein soll, die gerade im Medium der Religion verhandelt wird. Immer wieder neue empirische Befunde zeigen: Die Antwort auf die Frage, ob man Städte ohne Orte für religiöse Praktiken bauen kann, lautet nein.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Vgl. etwa Sanjay Srivastava, *Entangled Urbanism: Slum, Gated Community and Shopping Mall in Delhi and Gurgaon*, Oxford 2015.