

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors: Rau, Susanne / Rüpke, Jörg
Title: "Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen als Forschungsproblem"

Published in: Historische Zeitschrift: HZ
Berlin: de Gruyter

Volume: 310 (3)
Year: 2020
Pages: 654 - 680
ISSN: 0018-2613
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/hzhz-2020-0021>

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religion und Urbanität: wechselseitige Formierungen als Forschungsproblem

von Susanne Rau und Jörg Rüpke

Einführung

Was haben Städte wie Jerusalem und Alexandria, Antiochia, Rom, Konstantinopel oder Wittenberg und Genf, Mekka und Medina, Varanasi mit Sarnath und Pataliputra/Patna gemein? Sie alle sind Städte, welche für die Religionsgeschichte – namentlich die als Juden- und Christentum, Islam und Buddhismus (wohl weniger der Hinduismus) verhandelten Formationen – entscheidende Veränderungen bedeutet haben. Zugleich verdanken diese Orte und andere Pilgerstädte, aber auch Hafenzentren wie Surat und Hamburg oder Handelszentren wie Lyon und Amritsar religiösen Akteuren, Praktiken und Vorstellungen ihr Stadtbild und die in diesen Orten gepflegten und sich immer wieder verändernden Lebensweisen. Aber auch für diese Städte gilt: Die Ausbildung neuer Formen von städtischer Öffentlichkeit veränderte religiöse Praktiken oder rief diese hervor, sei es die Errichtung von Theatern in der Antike, die Umbildung von Kirchhöfen in Plätze im sechzehnten Jahrhundert oder die Verwandlung von Kinos in Pfingstkirchen im einundzwanzigsten. Räume wie Kultstätten oder Friedhofsarchitektur veränderten die städtische Topographie und deren Besucherströme, vom kurzfristigen Stadtbesucher über seit Generationen ansässige Einwohner bis hin zu residierenden oder nur gelegentlich präsenten Herrschern. Das umfasst so unterschiedliche Phänomene wie die Errichtung zentraler Heiligtümer, die Abschließung von Nachbarschaften durch Bildung von Sackgassen

in antiken Poleis oder Städten islamischer Zeit oder die Präsenzansforderungen an Herrscher in zentral gelegenen Tempeln oder Kathedralen. Und es blieb nicht ohne Folgen für Rituale wie religiöse Vorstellungen und Institutionalisierungen. Diese wiederum veränderten städtische Praktiken, Ordnungen und Reflexionen. Diese Wechselwirkungen historisch vergleichend zu untersuchen schlagen wir mit diesem Aufsatz vor, indem wir zunächst bisherige Forschungen zusammenführen, um dann Forschungsaufgaben unter vergleichender Perspektive zu entwickeln. Die beiden Seiten fassen wir dabei als „Religion“ und „Urbanität“. Im Folgenden wollen wir diesen Zugriff und seinen Forschungsstand umreißen und einen ersten Vorschlag für eine Heuristik zur näheren Untersuchung dieser Wechselwirkung unterbreiten.

I. Begriffe

Zunächst sind diese Begriffe im Blick auf die zu entwerfende Heuristik zu konturieren. Mit Max Weber¹ richten wir den Blick für Stadt wie Religion auf Akteure und Akteursgruppen.² Dabei nehmen wir auch Anregungen auf, die handlungsstimulierende und handlungsbegrenzende Wirkung von Objekten zu berücksichtigen.³ Mit der jüngeren Sozialgeographie und Raumsoziologie⁴ sehen wir Urbanität gerade durch Räumlichkeit, Raumpraktiken, Raumvorstellungen und Raumatmosphären, aber auch durch Zeitpraktiken⁵ charakterisiert.

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1985 (erstmalig 1922); Hans G. Kippenberg, *Die vordiasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberg Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt am Main 1991.

2 Susanne Rau, *Räume. Konzepte – Wahrnehmungen – Nutzungen*. 2. Aufl. Frankfurt am Main 2017; dies., *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300–1800*. Frankfurt am Main 2014; Jörg Rüpke, *Religious Agency, Identity and Communication. Reflections on History and Theory of Religion*, in: *Religion* 45, 2015, 344–366; fortgeführt in: *ders.*, *Ein neuer Religionsbegriff für die Analyse antiker Religion unter der Perspektive von Weltbeziehungen*, in: *Keryx* 4, 2016, 21–35.

3 Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford 2005; Ian Hodder, *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Chichester 2012.

4 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*. Paris 1974; Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford 1996; Martina Löw, *Soziologie der Städte*. Frankfurt am Main 2010; Benno Werlen, *Gesellschaftliche Räumlichkeit*. Bd. 2. Stuttgart 2010.

5 Rau, *Räume* (wie Anm. 2).

1. Stadt und Urbanität

Unter *Stadt* verstehen wir eine verdichtete räumliche Konfiguration, die in ständiger Transformation begriffen und zugleich eine sozial verdichtete Konfiguration ist: Ohne menschliche Akteure, die diesen Raum bauen, gebrauchen und wahrnehmen, gibt es keine Stadt; auch städtischer Raum lässt sich mit Henri Lefebvre als *espace perçu, conçu* und *vécu* analysieren.⁶ Städte sind aber noch präziser als Nebeneinander, Überlappung und Verdichtung einer Vielzahl von Räumen zu verstehen, die durch ihre räumliche Verbundenheit interagieren und verschachtelte Räume⁷ bilden. Diese einzelnen Räume können Realräume innerhalb der Stadt sein (Häuser in Nachbarschaften), aber auch außerhalb der Stadt liegen (Friedhöfe, Villen), mit Netzwerken wie Adellsallianzen, Händlernetzen oder Philosophenschulen interagieren; sie können vorgestellt, unverbunden oder durch Machtbeziehungen hierarchisiert sein.

Entsprechend kann es nicht um *die* Stadt, sondern um Städte und – temporal, regional sowie nach Größe und Dichte – unterschiedliche Ausprägungen von *Urbanität* als jener Lebensform gehen, die für Städte charakteristisch ist, aber auch außerhalb von Städten bewundert oder praktiziert werden kann.⁸ Das betrifft auch die Attraktivität der demographisch durch Zuwanderung stabilen oder wachsenden Städte wie die Orientierung selbst weit entfernter Produzenten oder Händler etwa auf städtische Märkte. Unsere Überlegungen zielen im Moment darauf ab, Urbanität nicht nur als historischen Begriff, sondern auch als Analyseinstrument zu verstehen, mit welchem sich die zeitlich und regional unterschiedlichen Ausprägungen des Urbanen verstehen und beschreiben lassen. Religion ist dabei ebenso Teil urbaner Lebensformen wie Ressource in der Aneignung von Urbanität.

Wenn wir oben Stadt dynamisch, als in ständiger Transformation befindlich definiert haben, ist hinzuzufügen, dass Städte in der Regel wiederum Teil regionaler Transformationsprozesse sind, die als Urbanisierungs-, aber auch Deurbanisierungsprozesse auftreten können. In solchen Prozessen bilden sich engere oder losere

6 Ebd.; *Jenny Bauer/Robert Fischer* (Eds.), *Perspectives on Henri Lefebvre. Theory, Practices and (Re)readings*. Berlin/Boston 2018.

7 *Jacques Lévy*, *The City. Critical Essays in Human Geography*. Farnham 2008.

8 Zur Entstehung des Konzepts vgl. *Louis Wirth*, *Urbanism as a Way of Life*, in: *AJSoc* 44, 1938, 1–24; zur Historisierung wie historischen Erweiterung vgl. *Susanne Rau*, *Urbanität*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 13. Stuttgart 2011, 1120–1123.

Netzwerke von Städten wie Konkurrenzen und Hierarchien zwischen ihnen aus. All dies hat auch Folgen für die Religion.

2. Religion

Wir verstehen religiöse Praktiken und die in ihnen implizierten oder explizit gemachten und gegebenenfalls elaborierten Vorstellungen für die Frage der wechselseitigen Formierungen von Urbanität und Religion als Kommunikation mit oder als Erfahrungen, Deutungen und Institutionalisierungen von „Speziellem“ (Nichtalltäglichem) oder „Transzendtem“ (jenseits der Situation Befindlichem), und zwar jeweils in bestimmten Handlungsräumen: Religiöse Praktiken sind auch räumliche Praktiken – und wie gleich zu zeigen sein wird: in besonderem Maße. Den oft als Gott/Götter, aber auch ambivalent oder negativ als Dämonen oder Ahnengeistern konzipierten immanenten oder transzendenten Adressaten wird Handlungsmacht zugeschrieben, obwohl die Behauptung, sie seien relevant oder präsent, bestritten werden kann. Damit sind Formen der Kommunikation über oder mit diesen Adressaten selbst riskant, aber auch möglicherweise folgenreich: Sie können vorhandene zwischenmenschliche Machtverhältnisse verstärken oder durchkreuzen, indem sie menschliche Handlungsmöglichkeiten erweitern oder einschränken (manchmal sogar völlig negieren: „Sklave des Herrn“ oder „Spielball des Schicksals“⁹). Gerade in der stadttypischen Überlappung der unterschiedlichsten Machtstrukturen, Gemeinschaften und Netzwerke¹⁰ und deren steter Veränderung und im permanenten Austausch können religiöse Praktiken Handlungsspielräume für einzelne religiöse Funktionäre oder ihre Anhängerinnen und Anhänger eröffnen.

In einem doppelten Sinne ist religiöses Handeln und parallel dazu religiöses Erleben ein räumliches Tun. Zum einen wird Raum religiös angeeignet, zumindest vorübergehend besetzt. Die Zuschreibungen von Handlungsmacht an übermenschliche Akteure, ob nun als Götter, Verstorbene oder amorphe Mächte gefasst, werden durch kurz- oder langfristige Sakralisierungen von Objekten oder Räumen ab-

9 Rüpke, Religious Agency (wie Anm. 2).

10 Lévy, The City (wie Anm. 7); historisch angewandt zum Beispiel in Anne E. Lester/Carol Symes/Caroline Goodson, Cities, Texts and Social Networks, 400–1500. Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space. Farnham 2010, online London 2017, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=4858838>; <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1519850>.

gesichert und so im Alltag materiell präsent (*material religion*).¹¹ Gerade in den sich vielfach überlappenden – und damit auch umstrittenen – städtischen Räumen (*space*) überschreitet oder intensiviert solche Sakralisierung damit einzelne Orte (*place*) und schafft in der Produktion neuer oder in der Aneignung gegebener, zuvor oder auch weiterhin nichtreligiöser Räume¹² wiederum neue Raumverhältnisse.¹³ Solche Räume können innerhalb einer Stadt unverbunden nebeneinander oder in hierarchischer Beziehung zueinander stehen. Dies zeigt sich etwa im Verhältnis der Freitagmoschee zu anderen Moscheen oder der Kathedrale als Bischofskirche zu Pfarrkirche. Die Markierung und Etablierung solcher religiösen „Plätze“ verbinden die Akteure mit diesem Raum, eignen ihn sich an und verändern ihn.

Diese Aneignung pflegen ebenso Immigranten oder einfache Bewohnerinnen und Bewohner wie Administratoren und diejenigen, die ihre Herrschaft über die Stadt durchsetzen oder legitimieren wollen. Religiöse Praktiken können dabei durchaus bestehende Konflikte steigern und bis zu Exklusion oder Vernichtung des Konkurrenten führen. Solche Aneignung muss weder permanent noch exklusiv sein. Das Spektrum beginnt bei der temporären Besetzung in Tänzen oder Prozessionen über Kultbilder, die in Wände eingelassen werden, dem Aufstellen von Kerzen oder dem Anbringen von Graffiti. Dies alles schränkt die anderweitige Nutzung von Straßen oder Räumen nicht ein. Im Gegensatz dazu steht die dauerhafte Schließung von Plätzen durch Mauern, Architektur oder Kultobjekte beziehungsweise Denkmäler. Stetig wiederholte Nutzung stellt das auf Dauer. Zeit, in Dauer und Frequenz der Nutzung, spielt damit eine wichtige Rolle.

Über das konkrete Ritual hinaus prägen die Spuren der Nutzung den städtischen Raum und schaffen zähe Erinnerungen¹⁴, die langfristig bestimmte Akteure an Orte binden können. Nicht selten führen sie dazu, dass solche Plätze und Gebäude isoliert

11 David Garbin (Ed.), *Believing in the City. Urban Cultures, Religion and (Im)Materiality*. (Culture and Religion, 13/4.) Abingdon 2012; Astrid Meier/Johannes Pahlitzsch/Lucian Reinfandt (Hrsg.), *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*. Berlin 2009.

12 Timothy Insoll, *Materiality, Belief, Ritual. Archaeology and Material Religion. An Introduction*, in: *Material Religion* 5, 2009, 260–264; Julian Droogan, *Religion, Material Culture and Archaeology*. New York 2013; Rubina Raja/Jörg Rüpke, *Archaeology of Religion, Material Religion and the Ancient World*, in: dies. (Eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden, MA 2015, 1–25.

13 Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit*. Köln 2004; Jörg Rüpke, *Cult and Identity*, in: *Politica Antica* 7, 2017, 1–17.

14 Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. Hamburg 2008; Hendrik W. Dey, *The Afterlife of the Roman City. Architecture and Ceremony*

und musealisiert werden. Verstärkt wird das durch eine andere, vermutlich auf Städte konzentrierte Entwicklung: Unter den Bedingungen von Dichte der Begegnungen¹⁵ und Diversität bemüht sich urbanes religiöses Handeln in Konkurrenzsituationen entweder um Unsichtbarkeit (Konfliktvermeidung) oder um gesteigerte Ästhetik und Visibilität (*visible religion*). Das alles macht deutlich, wie folgenreich die untersuchten Prozesse sind: Gegebenenfalls unter Ausschluss zahlreicher originärer Nutzerinnen und Nutzer wurden solche Räume einer „touristischen“ Nutzung übereignet, als „kulturelles Erbe“, wie es zumal seit den 1980er Jahren weltweit forciert wurde.¹⁶

Zum zweiten ist religiöses Handeln in spezifischer Weise raumüberschreitendes Handeln.¹⁷ Die Alterität des Göttlichen wird (historisch auch schon vor eigentlichen Transzendenzvorstellungen) in räumlichen Metaphern des (Von-)Woanders ausgedrückt. Religiöses Handeln schafft eine Verweisstruktur über die nicht-religiös gegebene Situation hinaus. Selbst im Falle von medial präsentem „Göttlichen“ wird dieses durch die Verweisstruktur gegen mögliche Zugriffe immunisiert.¹⁸ Gerade diese zweite räumliche Dimension religiösen Handelns scheint sich – möglicherweise als Strategie angesichts des durch Diversität und Komplexität gekennzeichneten und damit prekären städtischen Raumes – mit Urbanität zu verbinden. Sie erlaubt auch Formen religiöser Kommunikation, die nicht mehr an bestimmte oder gar dauerhaft als religiös markierte Räume gebunden sind: nämlich religiöse Diskurse als philosophisch-theologische Reflexion, Ritualkommentar oder systematisierte Mythologie und Mythenkritik, kurz: Intellektualisierung. Performanz ist hier nicht mehr rituelle Wiederholung an vordefinierten Plätzen, sondern Streit und Debatte¹⁹; durch die zumeist in Städten entwickelte Schriftlichkeit kann selbst die Debatte vom Ort der Produktion unabhängig gemacht werden. Historisch zu

in Late Antiquity and the Early Middle Ages. New York 2015; *Jacob A. Latham*, Performance, Memory and Processions in Ancient Rome. New York 2016.

15 *Helmuth Berking*, Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen, in: ders./Martina Löw (Hrsg.), Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung. Frankfurt am Main 2008, 15–31.

16 *Yamini Narayanan*, Religion, Heritage and the Sustainable City. Hinduism and Urbanisation in Jaipur. Abingdon 2015.

17 Thomas Tweed hat dafür den Ausdruck „crossing versus dwelling“ geprägt, siehe *Thomas A. Tweed*, Crossing and Dwelling. A Theory of Religion. Cambridge, MA 2006.

18 *Jamal Malik/Jörg Rüpke/Theresa Wobbe* (Hrsg.), Religion und Medien. Münster 2007; *Michael Squire*, Image and Text in Graeco-Roman Antiquity. Cambridge 2009.

19 *Ute Hüsken/Christiane Brosius* (Eds.), Ritual Matters. London 2010.

meist für herrschaftliche und administrative Zwecke entwickelte Schriftlichkeit wird oft in religiösen Kontexten angeeignet, weiter ausgebaut und durch Spezialisten tradiert.²⁰ In dieser entwickelten Form und den dafür entworfenen Techniken der Speicherung und Verbreitung kann sie neue Kommunikationsformen und Praktiken schaffen.

II. Wechselwirkungen

1. Problemwahrnehmungen

Veränderungen in religiösen Praktiken, zumal in ihrer Pluralität und Diversität, wurden bislang nur punktuell in den Disziplinen der Stadtforschung als Produzenten von städtischen Räumen und städtischen Lebensweisen ernst genommen. Das umgekehrte Defizit lässt sich in der Religionsforschung beobachten, die nur ganz punktuell – vielleicht am prominentesten in der Frage nach einem städtischen Charakter des frühen Christentums – nach spezifisch städtischen Ursachen oder Kontexten religiösen Wandels gefragt hat. Erst jetzt, da beobachtet und auch beklagt wird, dass mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten lebe und Urbanisierung die Welt bis in entfernteste Winkel präge²¹, und somit neben der produktiven und innovativen Rolle von Metropolen die sozialen und ökologischen Probleme von Verdichtung in den Blick geraten, wird die wechselseitige Beziehung von religiösen Akteuren und Praktiken einerseits und städtischem Raum und Administration andererseits zum Thema von Forschung. Gerade im westlichen Selbstbild war die Stadt als primärer Ort der Rationalisierung und zunehmend als ein religionsloser Ort wahrgenommen worden.²² Das ist aber ein Fehlschluss der Modernisierungstheo-

20 Zur Rolle der Schriftlichkeit in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt vgl. *Rudolf Schlögl*, Vergesellschaftung unter Anwesenden. Zur kommunikativen Form des Politischen in der vormodernen Stadt, in: ders. (Hrsg.), *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*. Konstanz 2004, 9–60; *Jan M. Sawilla/Rudolf Schlögl* (Hrsg.), *Medien der Macht und des Entscheidens. Schrift und Druck im politischen Raum der europäischen Vormoderne (14.–17. Jahrhundert)*. Hannover 2014.

21 United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2018), *World Urbanization Prospects: The 2018 Revision*, Online-Edition, <https://esa.un.org/unpd/wup> (4.4.2019); *Neil Brenner/Christian Schmid*, The 'Urban Age' in Question, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 38, 2014, 731–755.

22 *Robert A. Orsi*, *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington 1999.

rie, wie die Befunde der Alltags- und *lived religion*²³ zeigen, ein Fehlschluss, der zugleich das Forschungsdefizit zum Verhältnis von Stadt und Religion verdeutlicht.

Dabei ist es keineswegs so, dass dieses Verhältnis ohne Beachtung geblieben wäre. Es gibt durchaus eine reiche, aber zugleich durch starke Abschottungen charakterisierte Forschung. Diese Abschottung beginnt bei den marxistischen und wirtschaftsfokussierten Wurzeln der *Urban Studies*, in deren Handbüchern Religion weiterhin fast keine Rolle spielt.²⁴ Treibende Kraft ist hier die Stadtplanung, die – selbst durch die Säkularisierungsthese geprägt – Religion keinen wichtigen Stellenwert zumaß und nur allmählich im Rahmen des Fragens nach kulturellem Erbe oder aber als Teil der zur Überlebensfähigkeit städtischer Gesellschaften beitragenden Kultur, ihrer Resilienz, Religion berücksichtigte.²⁵ Derselbe Befund charakterisiert die Forschungen zur Geschichte der modernen Stadtplanung, wie sie etwa im „Journal of Planning History“ greifbar wird.²⁶

Die hier unterstellte Disjunktion oder gar Opposition entsprach einem verbreiteten christlichen Selbstbild, in dem die Stadt primär als religionsfeindliche Umgebung statt in ihrer religiösen Produktivität gesehen wurde.²⁷ Erst spät hat sich eine *urban theology* entwickelt²⁸, die sich auch historischer Wurzeln religiöser Stadtbilder annimmt.²⁹ Vermutlich ein Reflex der älteren theologischen Bewertung der Stadt ist das Fehlen einer wichtigen Rolle von Stadt oder Urbanität in den klassischen Religionstheorien, in denen vorstädtische Sozial- und Naturerfahrungen als religionsstiftend vorgestellt wurden. Wüste oder Wildnis, in jedem Fall aber außerstädtische Bereiche als Orte von Offenbarung oder Erleuchtung bestimmen das Selbstbild wie Fremdbild von Judentum, Buddhismus oder Islam: Jahwe offenbart sich Israel in der Wüste am Berg Sinai, Buddha findet seine Erleuchtung in Uruvelā

23 Jörg Rüpkke, *Lived Ancient Religion. Questioning Cults and Polis Religion*, in: *Mythos* 5, 2012, 191–204.

24 Vgl. *Gary Bridge/Sophie Watson* (Eds.), *The New Blackwell Companion to the City*. Malden 2013; *Rachel Weber/Randall Crane* (Eds.), *The Oxford Handbook of Urban Planning*. Oxford 2015.

25 Vgl. *Narayanan*, *Religion* (wie Anm. 16), 76–79; *Victoria Hegner/Peter Jan Margry* (Eds.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*. Basingstoke 2016.

26 Siehe *Roger W. Caves*, *Encyclopedia of the City*. New York 2005.

27 Siehe *Orsi*, *Gods of the City* (wie Anm. 22). Dasselbe gilt für den Buddhismus.

28 *Harvey Cox*, *The Secular City*. New York 1965; *Michael Sievernichel/Knut Wenzel* (Hrsg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt*. Freiburg im Breisgau 2013; *Philip Shelldrake*, *The Spiritual City. Theology, Spirituality and the Urban*. Chichester 2014.

29 Zum Beispiel: *Gil P. Klein*, *The Topography of Symbol between Late Antique and Modern Jewish Understanding of Cities*, in: *ZRelGG* 58, 2006, 16–28.

(heute Bodh-Gaya), außerhalb des Dorfes unter einem Apfelfeigenbaum (einer *ficus religiosa*) und hält seine erste Predigt im Gazellenhain von Isipatana bei Benares; Muhammad empfängt seine Offenbarungen in der Einsamkeit, in einer Höhle am Berg Hirā'.³⁰ Wetterphänomene und landwirtschaftliche Risiken schienen Grundformen des Polytheismus zu plausibilisieren. Religiöse Gruppenbildung reagiert auf gesellschaftliche Komplexitätssteigerung, die einen zeitlichen Indikator – kulturelle Evolution – hat, keinen räumlichen. Diese Grundformen wurden dann durch Rationalisierungsprozesse und Verwissenschaftlichung, sozial durch Hierarchiebildung und Staatlichkeit weitergebildet. Urbanisierung spielte dafür allenfalls eine akzidentielle Rolle.³¹

2. Historische Stadtforschung

Anders stellte sich das in der historischen Stadtforschung dar. Einen anspruchsvollen Ausgangspunkt bot schon Fustel de Coulanges (1830–1889). In seinem Buch „La cité antique“, erstmals 1864 publiziert und noch zu Lebzeiten in fünf Auflagen erschienen³², ging der französische Historiker dem Zusammenhang von Religion, Familie und Stadt nach. Dabei zeichnete er – ausschließlich für die griechisch-römische Stadt, wie er immer wieder betont – einen folgenreichen Prozess nach. Ursprünglich war Religion ausschließlich häuslich und wurde im Haus am Herd und vor dem Haus am Familiengrab durchgeführt.³³ Schon Familien konnten als *gentes* Tausende von Menschen umfassen. Eine vergrößerte Reichweite neuer, aber am Modell des Hauskultes gebildeter religiöser Praktiken ermöglichte auch komplexere Vergesellschaftungen: Eine gemeinsame Mahlzeit wird am Altar zubereitet und ist daher „heilig“. So können Sippen übergeordnete Gesellschaften, Phratrien und Kuriën, bilden; diese wiederum ganze „Städte“, die nicht nur eine Form des räumlichen Zusammenlebens, sondern eine weitere, umfassende Gesellschaft bilden. Die Pointe der historischen Konstruktion Fustels aber ist, dass Religion von Anfang an zweipolig angelegt war, eine innere, selbstbezogene, und eine äußere, weltbezogene Kom-

30 Exodus und Deuteronomium; z.B. Mahāvastu 3,272–3; Qūrān 53,11 (ohne Ortsnamen, der der Hadith entstammt).

31 Robert N. Bellah/Hans Joas (Eds.), *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge 2012.

32 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*. Paris 1864; *ders.*, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Garden City 1956.

33 Zum Folgenden ausführlich Jörg Rüpke, *Religion als Urbanität: Ein anderer Blick auf Stadtreigion*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, 2019, 174–195.

ponente aufwies. Mit zunehmender Heterogenität der städtischen Bevölkerung und der Reichsbildung wuchsen die Diskrepanzen zwischen (Toten-) Kult und Reflexion, werden universale Gottheiten zu Optionen: Die Dominanz der Stadt wie die Prinzipien der auf sie bezogenen Religion zerbrechen.³⁴

In der Rezeption wurde dieser komplizierte Zusammenhang auf die Identität von Kultgemeinschaft und politischem Verbund reduziert. Für die Erforschung der mediterranen Antike und der Folgezeit spielte diese Idee in Gestalt der griechischen Polisreligion beziehungsweise römischer *civic religion* eine zentrale Rolle.³⁵ Auf dieser Linie wird öffentlicher Kult der wehrfähigen und -pflichtigen Bürger zum Kern der symbolischen Durchdringung der Stadt und politischer beziehungsweise städtischer Identität.³⁶ Zentrale Heiligtümer, öffentliche Rituale in Anwesenheit gewählter Magistrate, „geistliche“ Spiele und Theater vor einem Massenpublikum und Prozessionen charakterisieren diese Durchdringung und stellen eine machtvolle Legitimationsressource dar.³⁷ Privater Ahnenkult und Totengedenken wurde dieser *civic religion* nicht zugerechnet; individuelle religiöse Praktiken und Gruppenbildungen erschienen oft als marginal oder deviant.³⁸

In einer breiten komparativen Perspektive wurden die zuerst genannten Entwicklungen stärker auf politische Einheiten als auf städtische Gemeinschaften bezogen. Das dürfte damit zusammenhängen, dass im Hintergrund der Interpretation dieser Form von Herrschaftslegitimation häufig das Deutungsmuster eines sakralen

34 Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Préface de François Hartog. Paris 1984, 418.

35 Christiane Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in: Oswyn Murray/Simon Price (Eds.), *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford 1990, 295–322; für Rom als *civic religion*: John Scheid, *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris 2013.

36 Lewis Mumford, *The City in History*. New York 1961. Für die Antike: François de Polignac, *Repenser la „cité“? Rituels et société en Grèce archaïque*, in: Mogens H. Hansen/Kurt Raaflaub (Eds.), *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart 1995, 7–19; Ian Morris, *The Eighth-Century Revolution*, in: Kurt Raaflaub/Hans van Wees (Eds.), *A Companion to Archaic Greece*. Malden 2009, 64–80; Hans-Joachim Gehrke, *Die Welt der klassischen Antike*, in: Akira Iriye/Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Geschichte der Welt. Vor 600. Frühe Zivilisationen*. Hrsg. v. Hans-Joachim Gehrke. München 2017, 417–596.

37 Alan Strathern, *Unearthly Powers. Religious and Political Change in World History*. Cambridge 2019, 105–154.

38 Dazu kritisch: Rüpke, *Lived Ancient Religion* (wie Anm. 23), 201; zum mittelalterlichen Totengedenken: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Göttingen 1994.

Königtums stand.³⁹ Wo die strategische Überblendung von Herrschaftsrollen (König/Priesterkönig) mit göttlichen Figuren oder dem einen Gott als alleiniger Schlüssel akzeptiert wurde, erschien auch das Verhältnis von Religion und Stadt als monolithisch. Für altorientalische und nachfolgend altamerikanische und afrikanische Städte wurde entsprechend die Religion urbanisierter Zentren fast durchgehend als Herrschaftsreligion und Performanz sakralen Königtums aufgefasst.⁴⁰ Im Unterschied zu wirtschaftsgeschichtlichen Zugriffen, die typischerweise eine Vielzahl von konkurrierenden Akteuren und deren unterschiedliche wie wechselnde religiöse Agenden wahrnahmen⁴¹, erschien städtischer Raum damit primär aus der Perspektive zentraler Sakral- oder Palastbauten⁴² und somit politisch wie religiös homogen oder er wurde als durch „Christianisierung“ oder „Konfessionalisierung“ homogen gemacht betrachtet.⁴³ Dem Islam hingegen als solchem wurde das Interesse an *civic institutions* abgesprochen.⁴⁴

Die europäische Spätmittelalter- und Frühneuzeitforschung interessierte sich im Kontext von *civic religion* insbesondere für die Durchdringung städtischen Raumes in Prozessionen⁴⁵ oder die Präsenz und Ausgestaltung von Kirchenräumen in Konfessionalisierungsprozessen.⁴⁶ Diese Epoche bietet für die Wechselwirkung von Re-

39 Zum Beispiel: *Francis Oakley*, *Kingship. The Politics of Enchantment*. Malden 2006; *Nicholas L. Wright*, *Divine Kings and Sacred Spaces. Power and Religion in Hellenistic Syria (301–64 BC)*. (BAR International Series, 2450.) Oxford 2012; siehe auch: *Armin W. Geertz*, *Evolution of Religious Belief*, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Editors-in-Chief: Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. Oxford 2015, 384–395.

40 Siehe etwa: *David M. Carballo*, *Urbanization and Religion in Ancient Central Mexico*. Oxford 2015.

41 Zum Beispiel: *Carla M. Sinopoli*, *Ancient South Asian Cities in Their Regions*, in: Norman Yoffee (Ed.), *Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE–1200 CE*. Cambridge 2015, 319–342.

42 *David W. Rollason*, *The Power of Place. Rulers and their Palaces, Landscapes, Cities and Holy Places*. Princeton 2016.

43 *Heinz Schilling*, *Die konfessionelle Stadt – eine Problemskizze*, in: Peter Burschel/Mark Häberlein (Hrsg.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag*. München 2002, 60–83, bes. 66–79.

44 Siehe Abschnitt I.2; vgl.: *Hugh Kennedy*, *Antioch*, in: John Rich (Ed.), *The City in Late Antiquity*. London 1992, 181–198; *Amira K. Bennison/Alison L. Gascoigne* (Eds.), *Cities in the Pre-Modern Islamic World. The Urban Impact of Religion, State and Society*. London 2007; *Richard van Leeuwen*, *Waqfs and Urban Structures. The Case of Ottoman Damascus*. Leiden 1999.

45 *Richard C. Trexler*, *Public Life in Renaissance Florence*. New York 1980; *Edward Muir*, *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton 1981; *ders.*, *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge 2005; *Nicholas Terpstra*, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*. Cambridge 1995.

46 *Renate Dürr*, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Land-*

ligion und Urbanität jedoch zahlreiche relevante Befunde, etwa zur Entwicklung von Rathausplätzen oder zur Umwandlung von Kirchhöfen in Marktplätze, wie sie etwa die Kunst- oder Architekturgeschichte intensiv erforscht haben.⁴⁷ Arbeiten zur Sakraltopographie von Städten mit ihren Klöstern, Kirchen, Kapellen, Friedhöfen oder Heilumsstühlen zur Präsentation überragender Reliquien⁴⁸ oder zur Geschichte von Pfarreien und städtischen Nachbarschaften haben sich mit der religiösen Raumorganisation beschäftigt.⁴⁹ Im Blick auf die Bildung städtischer Gruppen und die Generierung städtischer Denk- und Lebensstile – kurz: Urbanität –, zumal in vergleichender Perspektive, gewinnen diese Prozesse noch einmal andere Bedeutung.

Besonderes Interesse genossen hierbei immer wieder auch bildliche und literarische Stadtdarstellungen, die lange Zeit vorrangig hinsichtlich ihrer Abbildungsgenauigkeit, Chronologie und ihren zeitspezifischen Konventionen bewertet wurden. Erst im Zuge der neueren Raum- und Kartographiegeschichte⁵⁰ sowie in stadtschichtlichen Arbeiten mit medienwissenschaftlichen Ansätzen⁵¹, die die Vermitt-

gemeinden 1550–1750. Gütersloh 2006; *Eva-Maria Seng* (Hrsg.), *Der Kirchenbau zwischen Sakralisierung und Säkularisierung – im 17./18. Jahrhundert und heute*. Berlin/München 2013; *Jan Harasimowicz* (Hrsg.), *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte*. Regensburg 2015.

47 *Zoë Opačić*, Vienna's Heilumstuhl. The Sacred Topography of Stephansplatz and Its Context, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 62, 2014, 81–108; *Balázs Nagy/Martyn C. Rady/Katalin Szende* (Eds.), *Medieval Buda in Context*. Leiden 2016; *Elisabeth Gruber/Mihailo Popovic/Martin Scheutz/Herwig Weigl* (Hrsg.), *Städte im lateinischen Westen und im griechischen Osten zwischen Spätantike und Früher Neuzeit. Topographie – Recht – Religion*. Wien 2018.

48 *Zoë Opačić* (Ed.), *Prague and Bohemia Medieval Art, Architecture and Cultural Exchange in Central Europe*. Leeds 2014.

49 *David Abulafia/Michael J. Franklin/Miri Rubin* (Eds.), *Church and City, 1000–1500. Essays in Honour of Christopher Brooke*. Cambridge 1992; *Patrick Boucheron/Jacques Chiffolleau* (Eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*. Paris 2000; *Bruno Dumons/Bernard Hours* (Eds.), *Ville et religion en Europe du XVIe au XXe siècle. La cité réenchantée*. Grenoble 2010; *Will Coster/Andrew Spicer* (Eds.), *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge 2011; *Rau*, *Räume der Stadt* (wie Anm. 2), 152–160.

50 *Tanja Michalsky*, *Projektion und Imagination*. Paderborn 2011; *Ingrid Baumgärtner/Martina Stercken* (Hrsg.), *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Zürich 2012; *Susanne Rau/Ekkehard Schönherr* (Eds.), *Mapping Spatial Relations, Their Perceptions and Dynamics. The City Today and in the Past*. Cham 2014.

51 *Martina Stercken*, *Die Stadt als Bühne*, in: *Ferdinand Opll/Walter Schuster* (Hrsg.), *Stadtkultur – Kultur(haupt)stadt*. Wien 2012, 1–29; *Ute Schneider/Martina Stercken* (Hrsg.), *Urbanität. Formen der Inszenierung in Texten, Karten, Bildern*. Wien 2016.

lung zeitgenössischer Raumwahrnehmungen, Darstellungs- und Machtinteressen in den Vordergrund stellen, hat sich dies geändert. Allerdings betreffen diese Arbeiten⁵² entweder den religiösen Bereich nur peripher oder sie sind (wie die Arbeiten zur Kartographie des Heiligen Lands⁵³) kaum auf Städte, Jerusalem einmal ausgenommen, bezogen.

Schon die vorangegangenen Verweise auf die altamerikanischen und afrikanischen Phänomene haben deutlich gemacht, wie notwendig es ist, die mediterrane und europäische Entwicklung in einen breiteren Kontext zu stellen. Gerade der Blick auf Südasiens ermöglicht auch neue Perspektiven auf die Wechselwirkung von Religion und Urbanität in europäischen Urbanisierungsprozessen. Für die indische Stadtgeschichte ist ein reicher Fundus an geschlossenen Stadtgeschichten zu verzeichnen, in denen das Ausgreifen eines Pilgerzentrums das einführende Narrativ bildet und architektonische sowie historische Stadtentwicklungen im Fokus stehen.⁵⁴ Zunehmend rücken die Herausforderungen und Dynamiken religiöser Diversität in den Vordergrund.⁵⁵ Zahlreiche ethnographische und historische Fallstudien adressieren das Spannungsverhältnis zwischen Interaktion und Segregation religiöser Gruppen in dicht besiedelten städtischen Räumen im Übergang vom vorkolonialen zum kolonialen Indien. Sie eröffnen so Einblicke in Prozesse von Netzwerkbildungen und Synkretismen auf der einen sowie Standardisierungsprozesse von Praxis und Tradition in religiösen Gruppenbildungen auf der anderen Seite, die nicht zuletzt in gewaltsame Konflikte münden.⁵⁶ Der Fokus liegt hier zumeist auf muslimischen Gruppen und ihrer räumlich-sozialen Relation zu hinduistischen

52 *Jörg Dünne*, Die kartographische Imagination. Paderborn 2011.

53 Vgl. *Ariel Thisby* (Hrsg.), Das Heilige Land auf Landkarten. Göttingen 2008; *Haim Goren/Jutta Faehndrich/Bruno Schelhaas*, Mapping the Holy Land. The Foundation of a Scientific Cartography of Palestine. London 2017.

54 Am Beispiel von Amritsar: *J. S. Grewal*, The City of the Golden Temple. Amritsar 1986; vgl. auch *Yogesh Sharma/Pius Malekandathil* (Eds.), Cities in Medieval India. New Delhi 2014.

55 Vgl. *Joanne Punzo Waghorne*, Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World. Oxford 2004; *Henrike Donner/Geert De Neve* (Eds.), The Meaning of the Local. Politics of Place in Urban India. London 2006; *Thomas B. Hansen*, Violence in Urban India. Identity Politics, Mumbai and the Post-Colonial City. New Delhi 2001.

56 *Harjot Oberoi*, The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition. Oxford 1994; *Himadri Banerjee/Nilanjana Gupta/Sipra Mukherjee* (Eds.), Calcutta Mosaic. Essays and Interviews on the Minority Communities of Calcutta. London 2009; *Hansen*, Violence in Urban India (wie Anm. 55).

Gruppen.⁵⁷ Diese Studien wählen zwar einzelne Städte und Stadtgeschichten zum Untersuchungsgegenstand, erheben jedoch keinen Anspruch, die wechselseitige Beziehung zwischen städtischem Raum und religiöser Praxis zu ergründen, da es in erster Linie die jeweiligen religiösen Gruppen sind, die sie erforschen.⁵⁸

3. Religionswissenschaftliche Ansätze

In der Religionswissenschaft ist das Stereotyp der „islamischen Stadt“ überwunden worden.⁵⁹ Nun wird der städtische Raum im Osmanischen Reich als spezifische Bildungslandschaft erschlossen, die einerseits durch eine zunehmende Zahl an frommen Stiftungen von Bildungseinrichtungen auf infrastruktureller Ebene heranwächst und dementsprechend das tägliche Leben prägt⁶⁰ und andererseits durch die resultierende Diversität und Dichte dieser Schulen zum Ort religiösen Wissens und von Wissensinnovationen wird.⁶¹ Dabei zeigt die Geschichte einer Stadt wie Kairo, wie fruchtbar die Verknüpfung einer religionsgeschichtlichen Perspektive mit dem Blick auf städtische Entwicklung sein kann.⁶² Die explizit islamische Monumentalisierung neuer Städte in Zentralasien unterstreicht dies.⁶³

Die zahlreichen Einzelstudien, die Religion als Teil der Geschichte der jeweiligen

57 *Qudsiya Contractor*, Unwanted in My City. The Making of a Muslim Slum in Mumbai, in: Laurent Gayer/Christophe Jaffrelot (Eds.), *Muslims in Indian Cities*. London 2012, 23–42; *John Zavos/Pralay Kanungo/Deepa S. Reddy/Maya Warrior/Raymond Brady Williams* (Eds.), *Public Hinduisms*. New Delhi 2012.

58 Ausnahmen sind etwa: *Robert Isaac Levy/Kedar Rāj Rājopādhyāya*, *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. New Delhi 1992; *Ursula Rao*, *Negotiating the Divine. Temple Religion and Temple Politics in Contemporary Urban India*. New Delhi 2003.

59 *Janet L. Abu-Lughod*, The Islamic City. Historical Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance, in: *Middle East Studies* 19, 1987, 155–176; *Gustav E. von Grunebaum*, Die islamische Stadt, in: *Saeculum* 6, 1955, 138–153.

60 Vgl. *Van Leeuwen*, Waqfs (wie Anm. 44); *Stefan Knost*, Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Beirut 2009; *Meier/Pahlitzsch/Reinfandt* (Hrsg.), *Islamische Stiftungen* (wie Anm. 11); *Ulrike Freitag*, The Falah School in Jeddah. Civic Engagement for Future Generations?, in: *Jadaliyya*, May 6, 2015, <http://www.jadaliyya.com/Details/32004/The-Falah-School-in-Jeddah-Civic-Engagement-for-Future-Generations> (27.4.2019).

61 *Sebastian Günther*, There is Nothing Like Baghdad, Worldly-Wise and Religious, despite Time's Transition, in: *Jens Scheiner* (Ed.), *Baghdad. The City of Knowledge*. Tübingen 2017.

62 *Bärbel Beinhauer-Köhler*, Spielräume religiöser Pluralität. Kairo im 12. Jahrhundert. Stuttgart 2018.

63 *Sara Moser*, New Cities in the Muslim World. The Cultural Politics of Planning an 'Islamic' City, in: *Peter Hopkins/Lily Kong/Elizabeth Olson* (Eds.), *Religion and Place. Landscape, Politics and Piety*. Dordrecht 2013, 39–55.

Stadt behandeln, haben, wie bereits eingangs bemerkt, nicht zu systematischen Darstellungen geführt, weder im Rahmen der Stadtforschung noch auf religionswissenschaftlicher Seite. Für Letztere ist gleichwohl der Beginn einer theoretischen wie empirischen Forschung zur *urban religion* festzustellen, die bis auf wenige Ausnahmen (zum Beispiel Collins 2009 zu Quäkern, der zumindest einen Rückblick in die Frühe Neuzeit liefert⁶⁴) allerdings rein gegenwartsbezogen angelegt ist und von Konzepten wie der „postsäkularen“⁶⁵ oder „globalisierten“ Stadt⁶⁶ und damit der modernitätstheoretischen Annahme eines radikalen Bruches mit vergangener Religions- (und Stadt-) Geschichte bestimmt ist. Das gilt auch für die weiterführenden Überlegungen zur Verknüpfung von städtischen und religiösen Anziehungskräften und Wunschvorstellungen, für welche der Begriff *aspirations* eingeführt wurde: Jene Bilder von Wohlstand, Sicherheit und Lebensqualität, die die gewählte Stadt vermittelt und deren Erfüllung sie verspricht und so den Immigrierenden Hoffnung und Motivation verleiht (*urban aspirations*), können sich kurzfristig instrumentell verbinden, aber auch langfristig abgelöst werden durch Hoffnungen, die durch religiöse Heilszusagen erweckt und in eigene Normen umgesetzt werden (Goh und van der Veer sprechen hier im Rückgriff auf Appadurai von *religious aspirations*⁶⁷). Differenzierter werden Zugriffe erst, wo sie beginnen, zwischen ‚populärer‘ und ‚bürgerlicher‘ *urban religion* zu unterscheiden.⁶⁸

Ausgehend von den durch Immigration und hohe Diversität geprägten US-amerikanischen Großstädten⁶⁹ wurden die räumliche Dimension von Religion und die

64 Vgl. Peter Collins, The Ecology and Economy of Urban Religious Space. A Socio-Historical Account of Quakers in Town, in: Rik Pinxten/Lisa Dikomitis (Eds.), When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts. New York 2009, 45–62; Richard Lee Rogers, The Urban Threshold and the Second Great Awakening, in: Journal for the Scientific Study of Religion 49, 2010, 694–709; Katie Day, Faith on the Avenue. Religion on a City Street. Oxford 2014; dies., Space and Urban Religion in the United States, in: Oxford Research Encyclopedia of Religion 2017, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.470.

65 Justin Beaumont/Christopher Baker (Eds.), Postsecular Cities. London 2011.

66 Saskia Sassen, The Global City. New York, London, Tokyo. Princeton 1991; Jochen Becker/Christian Hanussek/Anne Hufschmid et al. (Eds.), Faith Is the Place. The Urban Cultures of Global Prayers. (MetroZones, 11.) Berlin 2012; David Garbin/Anna Strhan (Eds.), Religion and the Global City. London 2017.

67 Daniel P. S. Goh/Peter van der Veer, Introduction. The Sacred and the Urban in Asia, in: International Sociology 31, 2016, 367–374; Arjun Appadurai, The Capacity to Aspire. Culture and the Terms of Recognition, in: Vijayendra Rao/Michael Walton (Eds.), Culture and Public Action. Palo Alto 2004, 59–84.

68 So mehrere Beiträge in: Hugh McLeod (Ed.), European Religion in the Age of the Great Cities 1830–1930. London 1995.

69 Robert A. Orsi, The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950. New

ungewöhnlichen, vielfach außerhalb des üblichen institutionellen Kanons liegenden Praktiken (und Vorstellungen) zum Thema. Unter dem Begriff der *super-diversity* konnte nicht länger nur eine Pluralität organisierter Religionen, sondern auch deren jeweilige interne Diversität mit all ihren Folgen beschrieben werden.⁷⁰ In der britischen Religionswissenschaft erfolgte diese Analyse religiöser Praktiken im städtischen Raum der Gegenwart mit breiterem theoretischen, gleichwohl insgesamt modernitätstheoretisch grundiertem Interesse.⁷¹ Neben der Diversität und dem Kampf um den öffentlichen Raum⁷² gewannen Fragen der Materialität und Medialität an Interesse.⁷³ Untersucht werden aber auch die schnellen Veränderungen von Formen religiöser Institutionalisierung⁷⁴ wie von Ritualen.⁷⁵

Für ost- und südasiatische Städte der Gegenwart werden diese Fragen nun auch in religiösen Kontexten, die nicht durch das Christentum geprägt sind, untersucht.⁷⁶ Dabei steht vielfach die Geschwindigkeit religiöser Innovation und Adaptation im Mittelpunkt, ohne dass die Konflikthaftigkeit – sei es im Blick auf Stadtadministrationen⁷⁷, sei es im Blick auf die Dominanz einzelner religiöser Gruppen und die Unterdrückung von Minoritäten (diskutiert unter anderem als *fundamenta-*

Haven 1985; David Chidester/Edward Tabor Linenthal (Eds.), *American Sacred Space*. Bloomington 1995; Paul D. Numrich/Elfriede Wedam, *Religion and Community in the New Urban America*. New York 2015.

70 Irene Becci/Marian Burchardt/Jose Casanova (Eds.), *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*. Leiden 2013; Irene Becci/Marian Burchardt (Eds.), *Religion and Superdiversity*. (New Diversities, 18/1.) Göttingen 2016.

71 Kim Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London 2005; dies., *Spatial Theory and the Study of Religion*, in: *Religion Compass* 2, 2008, 1102–1116.

72 So zum Beispiel: Becci/Burchardt/Casanova, *Topographies* (wie Anm. 70); James S. Bielo, *Urban Christianities. Place-Making in Late Modernity*, in: *Religion* 43, 2013, 301–311; Day, *Faith* (wie Anm. 64).

73 Birgit Meyer, *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York 2009; dies., *Lessons from Global Prayers. How Religion Takes Place in the City*, in: Jochen Becker/Katrin Klingan/Stephan Lanz et al. (Eds.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. Zürich 2014, 590–599; Kim Knott/Volkhard Krech/Birgit Meyer, *Iconic Religion in Urban Space*, in: *Material Religion* 12, 2016, 123–136.

74 So zum Beispiel: Pinxten/Dikomitis (Eds.), *When God Comes to Town* (wie Anm. 64).

75 Becker et al. (Hrsg.), *Global Prayers* (wie Anm. 73); Becker et al. (Eds.), *Faith Is the Place* (wie Anm. 66); vgl. auch die Projektseite: <https://globalprayers.info/> (15.4.2019).

76 István Keul, *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*. (Religion and Society, 52.) Berlin 2012; ders./Michael Stausberg, *Filmreife Epiphanien im dritten Raum. Ein transreligiöser Kult in Mumbai*, in: *Numen* 57, 2010, 30–77; Becker et al. (Eds.), *Faith Is the Place* (wie Anm. 66); Peter van der Veer, *Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*. Oakland 2015; Joanne Punzo Waghorne (Ed.), *Place/No-Place in Urban Asian Religiosity*. Singapore 2017.

77 Lily Kong, *Conserving the Past, Creating the Future. Urban Heritage in Singapore*. Singapore 2011.

*list city*⁷⁸) – übersehen wird. Pragmatisch fokussieren eine Reihe von Projekten, die das Verhältnis von Religion und Stadt thematisieren, auf *community building*, religiöse Diversität oder religiöse Artefakte und Praktiken im öffentlichen Raum.⁷⁹ Wie der oben genannte Ausgangspunkt vermuten lässt, konzentrieren sich jenseits von Forschungen, die auf einzelne Orte bezogen sind, laufende historische Zugriffe auf rituelle Zentren oder Stadtbilder und die Entstehung von Metropolen.⁸⁰

4. Hypothesen zur Verflechtung von Urbanität und Religion

Angesichts der Vielzahl der erkennbaren Verflechtungen zwischen Urbanisierungsprozessen und religiösem Wandel, die bislang deutlich geworden ist, bedarf gerade eine breit angelegte Untersuchung einer Zuspitzung. Diese wird in Form zweier Hypothesen und einer Methodik geleistet, die im nachfolgenden Abschnitt in Form einer Heuristik ausbuchstabiert werden soll.

Sowohl die urbanen Formierungsprozesse (im doppelten Sinn von urbanen Formen und Lebensformen) als auch Religion werden von uns als kulturelle Ordnungsleistungen und individuelle Handlungsräume verstanden, die von einem Spannungsverhältnis von Stabilität und Dynamik, von bewussten und nicht intendierten Veränderungen geprägt sind. Auf der Ebene der Materialität wird Religion gerade im städtischen Raum aufgrund der gesteigerten Anforderung an Visibilität und Kommunikation objektförmig, wird *material religion*.⁸¹ Auf der Ebene der Praktiken sind neben dem Hausbau und wenigen Infrastrukturprojekten gerade religiöse Praktiken ein vorzügliches Mittel zur Konstitution von Raum wie von Stadt.⁸²

78 Nezar AlSayyad/Mejgan Massoumi (Eds.), *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*. London 2011.

79 Vgl. dazu die Literatur in Anm. 70 und 71 sowie grundlegend Volkhard Krech/Markus Hero/Stefan Huber et al., *Religious Diversity and Religious Vitality. New Measuring Strategies and Empirical Evidence*, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 9, 2013, Art. 3.

80 Michael E. Smith, *The Archaeological Study of Neighborhoods and Districts in Ancient Cities*, in: *Journal of Anthropological Archaeology* 29, 2010, 137–154; Michael E. Smith/Timothy Dennehy/April Kamp-Whittaker et al., *Conceptual Approaches to Service Provision in Cities throughout History*, in: *Urban Studies* 53, 2015, 1–17; Michael E. Smith/Chuan Stark/Harlan Dennehy et al., *Comparative Methods for Premodern Cities*, in: *Cross-Cultural Research* 50, 2016, 415–451; Jörg Oberste, *Die Geburt der Metropole. Städtische Räume und soziale Praktiken im mittelalterlichen Paris*. Regensburg 2018.

81 Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Berlin 1995; allgemeiner bei: Rau, *Räume* (wie Anm. 2); zu *material religion* siehe Meyer, *Aesthetic Formations* (wie Anm. 73).

82 Jörg Rüpke, *Peace and War in Ancient Rome. A Religious Construction of War*. Stuttgart 2019.

Auf der reflexiven Ebene ist der Zusammenhang von Stadt und Geschichtsschreibung beziehungsweise Erinnerungskultur im Zuge von Reformation und Konfessionalisierung bezeichnend.⁸³ Insbesondere in Städten entwickelte sich eine Pluralität religiöser Diskursformationen. Vor allem, aber nicht nur in Städten⁸⁴ bildete sich eine religiöse Geschichtsschreibung heraus, die ihre städtischen Räume und Topographien thematisierte.⁸⁵ Für so unterschiedliche Beispiele wie das antike Rom und das frühneuzeitliche Lyon konnten wir zeigen, wie fruchtbar Stadtgeschichte in konsequent räumlicher Perspektive⁸⁶ und Religionsgeschichte in einer räumlich-großstädtischen Perspektive geschrieben werden kann. Gegen das Paradigma der „Staatsreligion“ (und *civic religion*), in der Raum nur eine geringe Rolle spielt, wird damit die Interaktion von räumlichen Rahmen bis hin zu Großreichen und individuellen Akteuren deutlich.⁸⁷ Das führte zur Forderung nach einer spezifisch urbanen Perspektive auf Religion.⁸⁸

Die durch diese Überlegungen angestoßene Forschung lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. Religiöse Praktiken, Vorstellungen und ihr Ausdruck in Institutionen, Texten (Narrationen) und Objekten sind bei der Formierung von Urbanität von weitreichender Bedeutung gewesen.

Die Dynamiken der Religions- und Stadtentwicklung in der Moderne stehen in dieser historisch weit zurückreichenden Linie. Für ein Leben in städtischer Verdichtung brachte Religion spezifische Praktiken, Vorstellungen und Institutionen her-

83 Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*. Hamburg 2002.

84 Vgl. Bernd-Christian Otto/Susanne Rau/Jörg Rüpke (Eds.), *History and Religion. Narrating a Religious Past*. Berlin 2015.

85 Rau/Schwerhoff (Hrsg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne* (wie Anm. 13); dies. (Hrsg.), *Topographien des Sakralen* (wie Anm. 14); Christian Hochmuth/Susanne Rau (Hrsg.), *Machträume der frühneuzeitlichen Stadt*. Konstanz 2006.

86 Rau, *Räume der Stadt* (wie Anm. 2); Rau/Schönherr (Eds.), *Mapping Spatial Relations* (wie Anm. 50); Rau, *Räume* (wie Anm. 2).

87 Jörg Rüpke, *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality*. Cambridge 2016; ders., *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca, NY 2016.

88 Jörg Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*. München 2016; ders., *Crafting Complex Place. Religion, Antiquarianism and Urban Development in Late Republican Rome*, in: *Historia Religio-num* 9, 2017, 109–117; ders., *Cult* (wie Anm. 13); Emiliano Urciuoli/Jörg Rüpke, *Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change*, in: *Mythos* 12, 2018, 117–135.

vor, um Individuen und Räume zu verbinden, Raum zu strukturieren und dessen Aneignung zu ermöglichen.⁸⁹ Der Komplexität überlappender Räume und Netzwerke, wie sie Städte auszeichnen, begegneten etwa zeitliche Ordnungen, die in Ritualen präsent wurden, oder Zirkulationen von Objekten, die neue Verknüpfungen schufen. Wenn der Rückgriff auf religiöse Kommunikation so zu zentralisierenden und homogenisierenden Strategien und Topographien führen konnte, so konnte er auch der Stabilisierung von sozialen oder ethnischen Differenzen dienen und segmentierende Viertelbildung begünstigen.⁹⁰

Der Verweis auf die den jeweiligen Raum übersteigende (göttliche) Macht stattet in beiden Fällen die so erzeugten Räume und Zeitpraktiken mit einer höheren Dignität aus. Das konnte Herrschaftsansprüche steigern, aber auch die Anwesenheit von Herrschaftsträgern verlangen. Wiederholte Rituale oder architektonische Zeichen sakralisierten vorübergehend oder dauerhaft Orte.⁹¹ An solchen beharrlichen topographischen Elementen konnte sich dann historische Identität festmachen.⁹² Langfristig wurden Tourismus und Vorstellungen von kulturellem „Erbe“ (mit ihrer hohen Selektivität gegenüber gelebter Religion und Praktiken von Ein- und Anwohnern) stimuliert.⁹³ Vor allem aber wurde das von unterschiedlichen Akteuren artikuliert Bild der eigenen Stadt und städtischen Lebens (und damit die städtische „Atmosphäre“⁹⁴) durch religiöse Praktiken, Vorstellungen und Institutionen entscheidend mitgeprägt. Die Inszenierung und Legitimation von Stadtgründungen wie die Deutung innerstädtischer Konflikte weisen vielfach klare religiöse Komponenten

89 Zum Beispiel *Carlos Galvao-Sobrinho*, Claiming Places. Sacred Dedications and Public Space in Rome in the Principate, in: John Bodel/Mika Kajava (Eds.), *Dedicatio Sacra nel mondo greco-romano. Religious Dedications in the Greco-Roman World*. Rom 2008, 127–159; *Sukanya Sarbadhikary*, The Place of Devotion. Siting and Experiencing Divinity in Bengal-Vaishnavism. Berkeley 2015; *Rüpke*, Crafting (wie Anm. 88); *Jörg Rüpke*, Living Urban Religion. Blind Spots in Boundary Work, in: *Historia Religionum* 10, 2018, 53–64.
90 *Elisabeth Gruber*, The City as Commune, in: Eirik Hovden/Christina Lutter/Walter Pohl (Eds.), *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*. Leiden 2016, 99–124; *Rüpke*, Cult (wie Anm. 13).

91 *Jörg Rüpke*, Religious Agency (wie Anm. 2), 22–38.

92 *Rüpke*, Cult (wie Anm. 13); für die Gegenwart: *Elaine B. Sharp/Michael Brown*, Cultural Conflicts, Religion, and Urban Politics, in: Peter John/Karen Mossberger/Susan E. Clarke (Eds.), *The Oxford Handbook of Urban Politics*. Oxford 2012, Online Publication, DOI:10.1093/oxfordhb/9780195367867.013.0020.

93 So schon *Manfred Büttner* (Hrsg.), *Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilger-tourismus*. (Geographia Religionum, 1.) Berlin 1985; *Michael Stausberg*, *Religion und moderner Tourismus*. Berlin 2010; *Narayanan*, Religion, Heritage (wie Anm. 16).

94 *Ben Anderson*, Affective Atmospheres, in: *Emotion, Space and Society* 2, 2009, 77–81.

auf. Die Wechselseitigkeit des Verhältnisses, auf die wir hier fokussieren, lässt sich auf eine weitere Hypothese zuspitzen:

2. *Auf religiöse Praktiken, Vorstellungen und die Formierung von religiösen Traditionen haben die Lokalisierung in der Stadt, die kommunikative und rituelle Produktion von Stadt und die Aneignung urbaner Hoffnungen (aspirations) und Lebensformen einen massiven Einfluss gehabt.*

Ein schlagendes Beispiel ist die Entstehung des Theaters aus religiösen Praktiken heraus, das sich dann zu einer spezifisch städtischen kulturellen Form mit langanhaltender religiöser Nutzung entwickelt.⁹⁵ Dasselbe lässt sich für viele musikalische Praktiken beobachten. Die Präferenz städtischer Initiatoren für Massenrituale wie Prozessionen oder zuschauerbetonte Rituale, die die Selbstdarstellung ermöglichen, verändert religiöse Praktiken nachhaltig.⁹⁶ Es betrifft die Partizipation an und die Mitgestaltung von städtischen Wissensproduktionen und Techniken; an erster Stelle ist hier Schrift zu nennen, langfristig ein Prozess, der als „Intellektualisierung“ bezeichnet werden könnte.⁹⁷ Die für Städte typische Verbindung von Diversität und verdichteter Kommunikation konnte zu erhöhter Visibilität religiöser Praktiken oder auch zu ihrem Verbergen führen.⁹⁸ Die Bildung von religiösen Gruppen mit scharfen Außengrenzen bis hin zur Verdichtung in „Religionen“ dürfte eine Folge gewesen sein, die historisch ebenso die Möglichkeit des Versuchs der Homogenisierung und Ausgrenzung wie die Entwicklung von Techniken des multireligiösen Nebeneinanders einschloss.⁹⁹

Kleinteilige Verräumlichung von Kommunikation mit Gottheiten, Dämonen

95 *Susanne Gödde*, Theater, in: Rubina Raja/Jörg Rüpke (Eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden 2015, 333–348; *Gesine Manuwald*, Roman Republican Theatre. Cambridge 2011; *Alexander Puk*, A Success Story: Why Did the Late Ancient Theatre Continue?, in: Karin Schlapbach (Ed.), *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*. Vol. 8: *New Perspectives on Late Antique Spectaculum*. Leuven 2013, 21–37.

96 Siehe etwa *Rüpke*, Pantheon (wie Anm. 88), 136–151.

97 *Jörg Rüpke*, Religiöse Transformationen im römischen Reich. Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels. (Hans-Lietzmann-Vorlesungen, 16.) Berlin 2018.

98 *Knott/Krech/Meyer*, Iconic Religion (wie Anm. 73), 123–136; *Nicole Belayche*, Content and, or, Context? Subversive Writing in Greek and Roman Religions, in: Moshe Blidstein/Serge Ruzer/Daniel Stökl Ben Ezra (Eds.), *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Guy G. Stroumsa*. Tübingen 2018, 13–29.

99 *David Do Paço/Mathilde Monge/Laurent Tatarenko* (Eds.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe–XVIIIe siècles*. Rennes 2010; *Nicole Belayche/Jean-Daniel Dubois* (Eds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*. Paris 2011; *James S.*

oder Heiligen konnte arbeitsteilige Gottesvorstellungen oder monotheistische Hierarchien begünstigen. Die vielfältigen Anforderungen des städtischen Lebens brachten spezifische multifunktionale Architekturen hervor, selbst Vorstellungen vom Jenseits konnten städtische *imaginaires* aufnehmen; das „himmlische Jerusalem“ ist weit über Westasien und Europa hinaus ein wichtiges Beispiel dafür.¹⁰⁰ Das konnte wiederum auf konkrete städtische Architektur und Topographie zurückwirken. Unsere analytische Trennung von Stadt und Religion verdeckt die wechselseitige Formierung nicht, sondern deckt sie gerade auf.

Urbanität, so wie der Begriff bisher benutzt wurde, ist aber nicht an städtischen Boden gebunden. Auch die Diffusion oder gar der bewusste Export urbaner Lebensstile besaß religionsgeschichtliche Folgen. Für sehr unterschiedliche Gruppen von Personen, landbesitzende Schichten und Landarbeiter etwa, war in bestimmten Epochen und Stadtformen (etwa der griechischen Polis) der biographische oder gar tägliche Wechsel von städtischem und außerstädtischem Aufenthaltsort typisch; städtische Verhaltensmuster konnten die Funktionen von Leitbildern gewinnen. „Nicht-Stadt“ konnte etwa als komplexes Kloster Züge von Urbanität gewinnen und bewusst mit städtischen Akteuren im Austausch stehen. Urbanität konnte sich in sehr unterschiedlichen Graden ausdragen. Gerade im städtischen Kontext löst sich die Grenze von „Religion“ auf und religiöse Praktiken und Vorstellungen werden auf bewusst davon abgesetzte „Nichtreligion“ übertragen.¹⁰¹

III. Eine Heuristik

Die Untersuchung der wechselseitigen Formierung von Religion und Urbanität bedarf als Methode einer detaillierten Heuristik. Wie die Rede von der „islamischen Stadt“ ausgedient hat, kann auch die Rede von einer „christlichen“, „buddhistischen“ oder eben „säkularen Stadt“ keinen angemessenen Zugang bieten. Die skizzierten

Bielo, Urban Christianities (wie Anm. 72), 301–311; zur *fundamentalist city* vgl. *AlSayyad/Massoumi* (Eds.), *The Fundamentalist City* (wie Anm. 78).

100 Rolf Lindner, Textur, Imaginaire, Habitus, in: Helmuth Berking/Martina Löw (Hrsg.), *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt am Main 2008, 83–94; Birgit Meyer, *Sensational Movies. Video, Vision and Christianity in Ghana*. Berkeley 2015.

101 Zur *non religion* zum Beispiel *Teemu Taira*, Making Space for Discursive Study in Religious Studies, in: *Religion* 43, 2013, 26–45.

Ergebnisse der bisherigen Forschung verlangen einen deutlichen Perspektivenwechsel. Die offensichtliche Vielfalt von Verstärker- und Deurbanisierungsprozessen verschiedener Regionen und Epochen muss im Blick auf die entsprechend vielfältigen Urbanitätsformen und religiösen Veränderungen durch eine Rekonstruktion von Konstellationen und eine differenzierte Beschreibung von vielfach inkrementellen Änderungen in Praktiken, Vorstellungen und Architekturen wie Institutionen untersucht werden.

Die teils kurzfristigen, teils langfristigen Prozesse stellen sich dabei je nach Akteur sehr unterschiedlich dar, wie ein Beispiel lehren kann: Für den Wunsch der von *urban aspirations* getriebenen Immigranten etwa, in der Stadt erfolgreich heimisch zu werden, sind religiöse Gruppenbildungen häufig bloße Instrumente, um in der Stadt „anzukommen“¹⁰²; dagegen zielen religiöse Expertinnen und Experten auf langfristige Institutionalisierung solcher sozialen Milieus und versuchen, religiöse Hoffnungen und Normen in den Immigrationsvorstellungen zu verankern und so stabile Gruppen zu bilden.¹⁰³ Ganz allgemein sind also ganz unterschiedliche Akteure und Akteursinteressen zu berücksichtigen. Diese reichen von Herrschenden und politischen Eliten über primär ökonomisch an der Stadt interessierte Händler oder Produzentinnen und Produzenten bis zu „religiösen Kleinunternehmern“ und religiösen Funktionären, Stadtplanerinnen und Stadtplanern, Architektinnen und Architekten und anderen Raumgestaltern bis hin zu Beobachterinnen und Beobachtern, Malern, Literatinnen. Zu berücksichtigen sind immer die ganz konkreten Verbindungen von Räumen, Markierungen und Erinnerungen (*assemblages*), die die jeweiligen Städte ausmachen. Es ist zu fragen, welche Rolle religiöse Akteure, Prakti-

102 Van der Veer, *Handbook of Religion* (wie Anm. 76); hierhin gehört auch die Diskussion um die Konstruktion von Ethnizität, vgl. etwa Joane Nagel, *Constructing Ethnicity. Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, in: *Social Problems* 41, 1994, 152–176; Walter Pohl/Gerda Heydemann, *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 13.) Turnhout 2013; Jörg Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*. Darmstadt 2011; zur Forschungsgeschichte Mathias Bös, *Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie*. Wiesbaden 2005.

103 Richard Gordon, *Institutionalized Religious Options: Mithraism*, in: Jörg Rüpke (Ed.), *A Companion to Roman Religion*. Oxford 2007, 392–405; Richard Gordon, *Negotiating the Temple-Script. Women's Narratives Among the Mysian-Lydiaan 'Confession-Texts'*, in: *Religion in the Roman Empire* 2, 2016, 227–255; Richard Gordon, *Projects, Performance and Charisma. Managing Small Religious Groups in the Roman Empire*, in: Georgia Petridou/Richard Gordon/Jörg Rüpke (Eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin 2017, 277–315; Rüpke, *Pantheon* (wie Anm. 88), 319–339.

ken und Vorstellungen für die Entstehung und fortlaufende Entwicklung von Städten und „Urbanität“ spielen, aber auch welche Rolle nichtreligiöse Akteure – nicht zuletzt diejenigen, die die städtischen Ordnungsrahmen setzen – für die Entstehung und fortlaufende Entwicklung von religiösen Gruppen und „Religion“ besitzen.

Urbanität und Religion stellen dabei nicht einfach Gegenstandsbereiche dar, sondern sind selbst diskursive Produkte dieses Prozesses, kulturelle Ordnungsleistungen und Normen, die auf sehr unterschiedliche Fragen von Bewohnern städtischer Siedlungen zu antworten scheinen. In ihrer semantischen Differenz und scheinbar ganz unterschiedlichen Zielrichtung lassen beide, Urbanität wie Religion, daher ihre enge Verflechtung oft nicht erkennen. Zweifellos liegen zahlreiche Praktiken religiöser Kommunikation der Entstehung von Städten zeitlich voraus, aber die Systematisierung eines eigenen Bereichs „Religion“ und die institutionelle Unterscheidung von religiösen Gruppen und „Religionen“ könnten selbst urbane Phänomene sein.

Die Ausgangsthesen führen also zu Fragen, die analytisch Urbanität und Religion trennen, ohne die mannigfaltigen Interferenzen zwischen beiden komplexen Formen stadtgeprägten Lebens zu leugnen. Gerade so tragen solche Fragen zur Erhellung der wechselseitigen Formierung, das heißt Veränderung und je neuen Konstituierung von Urbanität und Religion in unterschiedlichen Epochen und Räumen bei – gerade auch in der jeweiligen Diversität und wahrgenommenen Pluralität von Urbanitäten und religiösen Praktiken. Der breite Zugriff, der damit angezeigt ist, verlangt, religiöse Praktiken und Vorstellungen nicht primär auf marginale oder subkulturelle „Heterotopien“¹⁰⁴ und „Thirdspace“¹⁰⁵ zu beziehen, sondern auf das Ziel der Akteure, im komplexen Raumgebilde Stadt mit seinen wachsenden Kontaktflächen zu leben und Urbanität als langfristiges Mit- oder Nebeneinander im Rahmen von „Stadt“ so erst zu realisieren.

Auf der Basis des bisher gesichteten Materials stellen wir daher in diesem letzten Teil des Aufsatzes ein Raster von Fragen zur Diskussion, das die konsequente Verbindung eines urbanitätsgeschichtlichen mit einem religionswissenschaftlichen Zugriff operationalisiert. Das Raster soll erlauben, auch chronologisch wie räumlich weit auseinanderliegende Untersuchungen aufeinander zu beziehen und so bestimmte Themen und Konstellationen transepochal und transregional zu verfolgen.

104 *Michel Foucault*, *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck (Hrsg.), *Aisthesis*. Leipzig 1993 (erstmalig 1967).

105 *Soja*, *Thirdspace* (wie Anm. 4).

Den Ausgangsannahmen folgend, unterscheiden wir zwei Blöcke von Fragen:

1. Religion verändert Urbanität

Der erste fokussiert auf Religion und Veränderung von Urbanität:

- Stadt(wieder)gründung oder Stadtwerdung: Wie wird religiöse Legitimation durch divinatorische Ortswahl, Gründungsrituale oder Kulttransfers hergestellt? Wie werden Heiligtümer zu Städten?
- Stadtvergrößerung: Gibt es religiöse Gründe für Migration (push- und pull-Faktoren)? Wie erfolgt der religiöse Umgang mit Diversität (Segmentierung/Ghettoisierung, Übersteigerung, Konfliktverschärfung)? Wie wird die Umgebung durch Zuweisung an oder Funktionalisierung für Heiligtümer einbezogen? Wie bilden sich regionale und überregionale religiöse Netzwerke zwischen Städten aus?
- Ausbildung von Urbanität: Was sind die religiösen Praktiken und Vorstellungen zur Aneignung von unmittelbarem Lebensraum? Wie formieren sich Viertel oder Nachbarschaften? Wie erfolgt religiöse Zentralisierung oder Hierarchisierung von städtischem Raum? Wie wird er temporär, dauerhaft oder exklusiv als religiöser Raum ausgebildet? Wie wird städtische Komplexität durch religiöse Zeitordnungen (von Nacht, durch Feiertage) ausgebildet? Wie werden dadurch Herrschaftsstrukturen verändert? Inwieweit tragen religiöse Praktiken und Vorstellungen zur Ausbreitung von Urbanität bei, gegebenenfalls auch über Stadtgrenzen hinaus?
- Veränderung städtischer Topographie: Kommt es zur Entwicklung neuer architektonischer Formen? Unter welchen Bedingungen und wo werden Heiligtümer, Kirchen und Kathedralen, Klöster, Hospitäler, Versammlungsräume, Theater, Bibliotheken, Memoriale voneinander funktional und architektonisch differenziert und errichtet? Kommt es zur Veränderung von Nutzungen?
- Veränderungen von Diskursen über Vorstellungen von Stadt: Wie wirken religiös-ethische Bewertungen und Veränderungen von Urbanität etwa auf Gastfreundschaft oder Kontaktdichte? Gibt es Verurteilungen städtischen Lebens (Askese, Stadtflucht)?¹⁰⁶ Wie tragen religiöse Konzepte zur Formulierung von städtischen Ordnungen bei? Wie beeinflussen sie deren mediale Form oder Umsetzungen?

106 Zu den mittelalterlichen Kritikern, darunter viele Kleriker, der europäischen Städte und ihrer Bewohner vgl. *Hans-Joachim Schmidt*, Unordnung und Ordnung in der mittelalterlichen Stadt, in: ders. (Hrsg.),

- Stadtkrisen: Existieren religiöse Resilienzfaktoren oder religiöser *anti-urbanism*?¹⁰⁷ Gibt es religiöse Faktoren zur Aufgabe von Städten im Zusammenhang mit militärischen oder ökologischen Katastrophen? Wie tragen religiöse Praktiken zur Entstehung und Verschärfung von Krisen bei?

2. Urbanität verändert Religion

Der zweite Block vertauscht die Fragerichtung und fokussiert auf Urbanität und damit einhergehende Veränderung von Religion:

- Städtisch differenzierte Verräumlichung von Religion: Gibt es eine räumliche Differenzierung des Göttlichen in Einzelgottheiten oder Götter/Ahnen in Heiligtümern und Friedhöfen? Gibt es eine Differenzierung von zentralen und peripheren Kultorten (Freitagsmoscheen, Kathedralen)? Erfolgen Ausbildungen von stadt(teil)spezifischen sozialen und religiösen Milieus mit daraus resultierenden Konflikten oder Überschneidungen? Werden sie rituell oder diskursiv reintegriert und hierarchisiert?
- Ausbildung spezifischer Praktiken für den städtischen Raum: Wie und wann werden komplexere Formen der Rauman eignung (innerstädtische oder Stadtgrenzen überschreitende Prozessionen) entwickelt? Gibt es eine Veränderung zu Massen- oder Schauritualen wie etwa Massentieropfern (Hekatomben), Schauspielen, Wagenrennen und Wettkämpfen, Hinrichtungen, aber auch einer intensiv choreographierten Klerikerliturgie oder die Entwicklung von Formen der Ansprache an ein breites Publikum wie der Predigt?
- Formen der Steigerung der Materialität und Visibilität von Religion: Wo werden ephemere Praktiken und Verbales durch architektonische Formen oder Bilder ersetzt?
- Übernahme städtischer Technologien: Wo wird Schriftlichkeit auf religiöse Praktiken übertragen, wie etwa bei Weihinschriften/Ex-votos oder Bittgebeten, wo trägt sie zur Institutionalisierung von Religion bei, etwa in Form von Mitgliederlisten? Wie und wo in der Stadt kommt es zur Schaffung religiöser Literatur, wo wird spezifisch religiöses „Wissen“ ausgebildet? Wie werden religiöse Institu-

Stadtgründung und Stadtplanung – Freiburg/Fribourg während des Mittelalters. Münster 2010, 7–34, bes. 17–26.

107 Zum Begriff *Michael J. Thompson*, *Fleeing the City. Studies in the Culture and Politics of Antiurbanism*. New York 2009.

tionen zu Trägern von Ausbildung in Schriftkompetenz? Unter welchen Bedingungen werden komplexe oder ortsgebundene Musikinstrumente wie Orgeln, wo differenzierte Orchester, wo professioneller Gesang in Rituale eingeführt?

- Organisationsentwicklung in städtischer Dichte: Wo erfolgt religiöse Gruppenbildung? Wie kommt es zu Professionalisierungsprozessen von religiösen Spezialistenrollen in der Stadt? Welche Finanzierungsformen erlauben oder erfordern Städte (Bettelei, Armenfürsorge, Stiftungen)?
- Veränderungen von religiösen *imaginaires*: Erfolgt eine Sakralisierung von Stadt oder der konkreten Stadt in religiösen Ritualen (Troia-Spiel) oder Narrativen (Babel)? Werden religiöse Stadtutopien entwickelt (himmlisches beziehungsweise endzeitliches Jerusalem), Städte als Lebens(end)ziel eines religiösen Lebens formuliert (Varanasi)?
- Ersatz des Religiösen: Wo kommt es zur Säkularisierung von Ritualen? Wo erfolgt eine Übernahme von Funktionen religiöser Organisationen (Wohlfahrt, Administration)? Wann ereignet sich Musealisierung religiöser Architektur (mit Folgen für Zugang, Nutzungsformen)? Wo kommt es zu religiösen Wiederaneignungen vormals religiöser Räume (Kultplätze, Friedhöfe)?
- Diese Fragen sind im Sinne einer differenzierten Betrachtung des wechselseitigen Verhältnisses von Religion und Urbanität bewusst offen formuliert. Das heißt, es soll mitgedacht werden, dass diese Vorgänge auch in ländlichen Gebieten stattfinden können.

IV. Ausblick

Urbanität und religiöse Praktiken, städtischer Raum und religiöse Ideen stehen nicht erst in der Gegenwart in einem ebenso spannungsreichen wie produktiven Verhältnis. Sie scheinen in einem systematischen Sinne aufeinander bezogen zu sein. Um das zu klären, haben wir hier einen tiefen historischen Zugriff in vorausgehende Epochen noch existierender Städte, aber auch untergegangener Städte vorgeschlagen. Gerade angesichts der vielfachen (vielleicht sogar üblicherweise) diskontinuierlichen Stadtgeschichten können nur so die vielfältigen wechselseitigen Formierungsprozesse in ihren unterschiedlichen Phänomenen, Konstellationen und Verläufen erfasst werden, die im Blick auf weitere Urbanisierungsprozesse und möglicherweise der schon jetzt diagnostizierten „extended“ oder „planetary urbaniza-

tion“¹⁰⁸ zu verschwimmen drohen. Die Heuristik, die wir hier vorgeschlagen haben, erlaubt eine solche Differenzierung.

Wir danken Maik Patzelt (jetzt Universität Osnabrück), Martin Fuchs, Asuman Lätzer-Lasar, Beatrice Renzi, Emiliano Urciuoli und Alexander Zeißig (alle Universität Erfurt) sowie Eyk Henze (jetzt Hochschule Augsburg) für intensive Mit- und Zuarbeiten, Martina Stercken (Erfurt/Zürich) für kritische Lektüre und konstruktive Anmerkungen. Der Aufsatz entstand im Rahmen der durch die DFG geförderten Kolleg-Forschungsgruppe „Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen“ (FOR 2779).

Prof. Dr. *Susanne Rau*, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Geschichte und Kulturen der Räume in der Neuzeit, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt

Prof. Dr. *Jörg Rüpke*, Universität Erfurt, Max-Weber-Kolleg, Steinplatz 2, 99085 Erfurt

108 *Brenner/Schmid*, The ‚Urban Age‘ in Question (wie Anm. 21).