



MSG Moderne Stadtgeschichte Bd.
53/1 (2022)

DOI: 10.60684/msg.v53i1

Verantwortliche
Herausgeber*innen:
Susanne Rau / Jörg Rüpke

Themenschwerpunkt

Urbanität und Religion

MSG Moderne Stadtgeschichte
ISSN: 2941-6159 online
<https://moderne-stadtgeschichte.de>



In Kooperation mit dem Deutschen Institut für Urbanistik (Difu)



Mit Unterstützung der Gesellschaft für Stadtgeschichte und
Urbanisierungsforschung (GSU)



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.

© Die Autor*innen der jeweiligen Beiträge 2022



Moderne Stadtgeschichte

2022

1. Halbjahresband

Verlagsort: Berlin

Herausgegeben von

Martin Baumeister, Christoph Bernhardt, Dorothee Brantz, Moritz Föllmer, Sebastian Haumann, Martina Heßler, Martin Kohlrausch, Friedrich Lenger, Gisela Mettele, Susanne Rau, Christiane Reinecke, Jürgen Reulecke, Ralf Roth, Dieter Schott, Bettina Severin-Barboutie und Clemens Zimmermann

in Verbindung mit

Stefan Fisch, Adelheid von Saldern, Hans Eugen Specker und Clemens Wischermann

Themenschwerpunkt Urbanität und Religion

Verantwortliche Herausgeber*innen:
Susanne Rau / Jörg Rüpke

BERICHTE UND AUFSÄTZE ZUM THEMA

Susanne Rau/Jörg Rüpke

Urbanität und Religion. Neue Perspektiven auf Religion in europäischen,
süd- und westasiatischen Städten 3

Martin Christ

Friedhöfe in gemischtkonfessionellen deutschen Städten der Frühen Neuzeit 23

Ulrike Freitag

Der Friedhof für Nichtmuslime in Dschidda, Saudi-Arabien 39

Elisa Iori

From Mining Site to Mining City. A Spatial Reading of Mes Aynak, Afghanistan 56

Sara Keller

Religion and Urban Waterscape in South Asia. Kankaria or the *Ghāt* Re-semanticised 69

Rana Partap Behal

Amritsar. Syncretic and Sectarian Traditions among Muslims, Sikhs and Hindus
in an Urban Conflict 84

Martin Fuchs

Metropolitane Kontext und neue religiöse Bewegungen. Formen hinduistischer
kosmopolitischer Urbanität 98

Jörg Rüpke
Leitrezension: Day/Edwards (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Religion and Cities* 112

FORUM

Cristina Sasse
Die Stadt im Buch. Eine Wiederentdeckung englischer Adressbücher für die Stadtgeschichte 117

Birgit Knauer/Carmen M. Enss
Wiederaufbauplanung und *Heritage Making* im kriegszerstörten Nürnberg.
Historische Stadtkarten als Quelle der Stadtforschung 133

MITTEILUNGEN

Autor*innen des Themenschwerpunktes und der Forumsbeiträge 161

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.¹ 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.

¹ 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.² 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.³ 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

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

³ 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.⁴ 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.

⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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

⁵ 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.

⁶ 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.⁷

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.⁸ 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

⁷ 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.

⁸ 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.⁹ Zugleich pflegen religiöse Akteure einen bereichsspezifischen Traditionalismus, der die Historisierung des Eigenen nur höchst selektiv zulässt¹⁰ 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 gewesen¹¹, obwohl religiöse Faktoren – die kosmologische oder rituelle Legitimie-

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

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

¹¹ 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.¹² Dies reflektierten auch die Gründungsdokumente der akademischen Stadtforschung wie Numa Denis Fustel de Coulanges' *Antiker Stadt* (1864) und Max Webers *Stadt* (posthum, 1921).¹³ 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.¹⁴ 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 hinzu¹⁵, die die politischen Einheiten – von der Stadt zum Territorialstaat – mit unter-

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

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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)¹⁶, 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.¹⁷ 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-

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.¹⁸

Die Debatte um die Reformation und die Städte brachte jedoch auch eine allgemeinere Forschungsfrage hervor¹⁹, 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.²⁰ Die marxistische Geschichtsschreibung hat die Reformation als frühbürgerliche Revolution interpretiert²¹ und dabei wichtige stadthistorische Feldstudien hervorgebracht²², 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.²³ Mit der Hinwendung zu den Praktiken änderte sich auch der Blick auf

¹⁸ 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 XVIe siècle*, 3 Bde., Diss. phil. Straßburg 1994.

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

²⁰ Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1995.

²¹ Vgl. Rainer Wohlfeil, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972.

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

²³ 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.²⁴

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.²⁵ Aber es ist ebenso richtig, dass Religion aus der Gesellschaft nicht vollständig eliminiert, sondern eher transformiert wurde und in anderen Bereichen stärker präsent war.²⁶ So wandelte sich auch der Katholizismus in Teilen Europas zu einer popularisierten Massenkultur.²⁷

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 sein²⁸,

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

²⁴ 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.

²⁵ 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.

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

²⁷ 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.

²⁸ 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.²⁹

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.³⁰ 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“³¹ 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.³²

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)³³ aber kaum reflektiert. Die Frage, wie die Urbanisierung Re-

²⁹ 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.

³⁰ 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.

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

³² 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.

³³ 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.³⁴ Die „religiöse Krise der 1960er“ hatte neu sensibilisiert.³⁵

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.³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ Veränderung, so wurde deutlich, geht weit über Migrant*innenkreise und

³⁴ 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.

³⁵ 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.

³⁶ *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.

³⁷ 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.

³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰

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 hatten⁴¹, 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.⁴² Eine wichtige Frage, die sich in dieser Perspektive ergibt, ist die nach

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

⁴² 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.⁴³

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.⁴⁴

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.⁴⁵ Assoziiert wird der Begriff aber von Beginn an mit Phänomenen der globali-

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

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷

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.⁴⁸

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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.⁴⁹

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

Martin Christ

Friedhöfe in gemischtkonfessionellen deutschen Städten der Frühen Neuzeit

This article considers how urban magistrates in Early Modern German cities dealt with the dead from multiple confessions or religions. It introduces three different strategies for dealing with burial spaces in early modern pluriconfessional towns. Firstly, an exclusion of people from burial in a region or the town centre. Secondly, the demarcation of the dead of a different confession or religion within the town, for example through the establishment of multiple cemeteries or different sections within the same cemetery. Thirdly, a more integrative approach that made it possible for multiple religions or confession to be buried in the same space. In many cases, these different strategies were combined and changed over time, and they could also be adapted depending on circumstances and specific needs. The complexity of the treatment of the urban dead of different confessions and religions mirrored and reinforced how urban magistrates had to constantly engage with the question how to govern a diverse and complex civic community.

1. Einleitung

Diversität stellt Städte immer wieder vor Herausforderungen. Ganz besonders ist dies in religiöser und konfessioneller Hinsicht der Fall.¹ Diese Herausforderungen sind dabei keineswegs nur modern. Besonders seit der Reformation gab es zahlreiche Städte, die eine Vielzahl an Konfessionen aufwiesen.² Solche plurikonfessionellen Städte waren im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation besonders zahlreich, was dieses zu einem geeigneten geografischen Rahmen für die vorliegende Thematik macht.³ Im Gegensatz zu Städten auf der Iberi-

¹ Siehe z. B. Jacob Selwood, *Diversity and Difference in Early Modern London*, Farnham 2010. Für Diversität als Kriterium für Urbanität vgl. Michel Lussault, Art. Urbanité, in: Jacques Lévy/Michel Lussault (Hrsg.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris 2003, S. 966-967.

² 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; vgl. auch Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*, Hamburg/München 2002.

³ Für einen europäischen Überblick siehe Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious*

schen Halbinsel gab es hier zwar keine größeren muslimischen Gruppen, aber auch jüdische Gemeinden lebten in vielen wichtigen Städten, was eine weitere Dimension zur Frage nach der Pluralität urbaner Räume darstellt.⁴

Ein zweiter Aspekt verbindet viele frühneuzeitliche Städte: Die Präsenz der Toten war im urbanen Umfeld ganz besonders ausgeprägt. Zum einen lag das an der in Städten oft höheren Mortalität, da aufgrund des beengten Raums und der hygienischen Verhältnisse Seuchen besonders verheerend sein konnten. Zum anderen waren Städte auch die Orte, in denen über die Sterblichkeit (die eigene und die anderer) in Schriften reflektiert wurde, in denen Prozessionen ein großes Publikum erreichen konnten und in denen neue Diskurse zu Trauerzeremoniell und Begräbnis, zum Beispiel aus Kolonien oder anderen Städten, besonders schnell Anklang fanden. Auch wenn überall gestorben wurde, waren Städte doch in besonderem Maße von den Toten geprägt. Wie Vanessa Harding beispielsweise für London und Paris darstellt, spielte der Tod in urbanen Gesellschaften eine überaus wichtige Rolle, weil dort der für alle Beteiligten akzeptable Umgang mit den Leichen ein ständiger Streitpunkt war.⁵

Der vorliegende Beitrag verschränkt beide Aspekte, konfessionelle beziehungsweise religiöse Pluralität und hohe urbane Mortalität, um zu fragen, wie städtische Eliten und Würdenträger mit dem Zusammentreffen der beiden Herausforderungen umgingen. Religiöse Pluralität wurde nur in seltenen Fällen von Stadträten als positives Gut wahrgenommen. Die Quellen zeigen, dass die meisten Stadträte eine monokonfessionelle Situation bevorzugt hätten. Auch die hohe Mortalitätsrate im urbanen Raum stellte städtische Verwalter vor hygienische, logistische und finanzielle Probleme, die oft zu Spannungen zwischen kirchlichen und städtischen Akteursgruppen führten.⁶ Die Verzahnung beider Problemfelder führte so im konkreten Fall immer zu einer Vielzahl an Handlungsoptionen.

Ein besonderes Augenmerk dieses Beitrags liegt auf Grablegen und Friedhöfen, die für eine längerfristige Präsenz einer Konfession oder religiösen Gruppe im städtischen Raum sorgten. Durch diesen Fokus lassen sich auch größere Fragen zu urbanen Räumen und der Planung innerhalb des städtischen Rau-

Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA/London 2010.

⁴ Mark D. Meyerson/Edward D. English (Hrsg.), Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change, Notre Dame 2000.

⁵ Vanessa Harding, The Dead and the Living in Paris and London, 1500–1670, Cambridge 2002, S. 3.

⁶ Vgl. allgemein Jörg Oberste (Hrsg.), Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne, Regensburg 2013; 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.

mes, zum Beispiel in Verbindung mit Platzmangel oder Hygienesdiskursen, in einem neuen Licht betrachten. Das Beispiel gemischtkonfessioneller Begräbnisorte zeigt, wie sich eine Vielzahl von Akteursgruppen in frühneuzeitlichen Städten bei der Bestattung der Toten arrangieren mussten. So konnten beispielsweise Bürgermeister, Gildenmitglieder, Prediger, Priester, Mesner oder auch Witwen an den Aushandlungsprozessen um Bestattungen und die Platzierung der Toten teilnehmen. Dabei reichten ihre Rollen von der Waschung des Leichnams über das Vortragen der Leichenpredigt bis hin zur eigentlichen Bestattung. Die nähere Untersuchung dieser Aushandlungsprozesse kann zeigen, wie wichtig die Friedhöfe und Bestattungen für die Stadt als Ganzes waren und welche Rolle religiöse Würdenträger dabei spielten. Als Konfliktherde konnten Friedhöfe und Begräbnisorte einerseits Probleme herausfordern, aber durch die gezielte Regulierung solcher Orte auch zur Stabilisierung der Stadt beitragen.⁷

Die besondere Bedeutung der Bestattungsriten- und -orte rührte auch daher, dass mit den Begräbnissen häufig verschiedene Arten von Gebietsansprüchen verbunden waren, wenn beispielsweise Bestattungen an bestimmten Orten diese als Ruheorte markierten. Die Diskurse und Streitigkeiten um solche Gebietsansprüche waren in Städten, in denen Platzmangel ein Problem sein konnte, oft besonders ausgeprägt. Durch den Anspruch bestimmter Familien auf Begräbnisplätze spielte auch das Erbrecht und die Ahnenlinie eine wichtige Rolle bei solchen Überlegungen, die in den Städten thematisiert wurden und auch zu Konflikten führten, wenn zum Beispiel die Stadträte Änderungen auf den Friedhöfen durchführen wollten oder kirchliche Akteure ein Gebiet für sich beanspruchten.

Wie also stellten sich die Möglichkeiten und Grenzen städtischer Verwaltung zur Regulierung von Begräbnissen dar? Um diese Frage zu beantworten, ist die Frühe Neuzeit (ca. 1500 bis 1800) besonders aufschlussreich, weil es in diesem Zeitraum zu grundlegenden Änderungen im Umgang mit den Toten kam und durch die Reformation eine Möglichkeit gegeben ist, gemischtkonfessionelle Städte zu untersuchen.⁸

⁷ Philipp Dotschew, Spieker, Schweinestall und Simultaneum. Sozialtopographie und Raumwahrnehmung des Kirchhofs von Badbergen um 1800, in: Jan Brademann/Werner Freitag (Hrsg.), *Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*, Münster 2007, S. 369-388, besonders S. 387.

⁸ Zum Einfluss der Reformation auf den Umgang mit den Toten vgl. Peter Marshall, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2002; Bruce Gordon/Peter Marshall (Hrsg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York/Cambridge 2000; Craig Koslofsky, *The Reformation of the Dead*, Cambridge 1999; Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London/New York, 1997, S. 133-182.

Dieser Aufsatz identifiziert drei verschiedene Bewältigungsstrategien des Umgangs mit Toten in gemischtkonfessionellen beziehungsweise multireligiösen Städten des Heiligen Römischen Reichs: Exklusion, Abgrenzung und Duldung. In der Realität fanden sich meistens Mischformen der hier skizzierten Möglichkeiten. Die Untersuchung der Behandlung der Toten verschiedener religiöser beziehungsweise konfessioneller Gruppen innerhalb eines einzigen städtischen Raumes ermöglicht es, Vergleiche zwischen verschiedenen Städten anzustellen und so auch Divergenzen und Spezifika klar ersichtlich zu machen. Die Auswahl der Städte spiegelt dabei einerseits die Diversität innerhalb des frühneuzeitlichen Deutschlands wider – und beinhaltet beispielsweise Städte mit einer signifikanten jüdischen Bevölkerung –, andererseits wurden Städte ausgewählt, für die ausreichendes Quellenmaterial vorhanden ist, um die Strategien des Umgangs mit den Toten zu analysieren. Neben den deutschen Städten werden dabei immer wieder andere west- und mitteleuropäische Zentren (London, Paris, Danzig) herangezogen, um diese Charakteristika noch deutlicher hervor-treten zu lassen.

2. Frühneuzeitliche Städte und die Toten

Wegen der höheren Mortalitätsraten in dicht besiedelten Städten war der Tod hier in der Frühen Neuzeit ständig präsent.⁹ Neben der höheren Sterblichkeit, besonders bei Kindern und während Krankheitsausbrüchen, konnten auch Trauer-Prozessionen für wichtige städtische Regentinnen und Regenten eine ganze Stadt für Tage oder manchmal gar Wochen beeinflussen und bei der Beerdigung von Fürst*innen oder Bürgermeistern wurden komplette Gebäude und Kircheninnenräume in Schwarz gehüllt. Prominent angebrachte Epitaphien erinnerten die Stadtbevölkerung bei jedem Gang an der Kirche vorbei an den Tod. Das Glockenschlagen bei Beerdigungen veränderte die urbane *soundscape*. Durch das alles war der Tod ständiger Begleiter für die städtischen Bewohnerinnen und Bewohner.¹⁰ Daneben erinnerten auch *Memento Mori* und die bis in das 19. Jahrhundert oft noch direkt um die Kirchen bestatteten Personen die Lebenden an ihre eigene Sterblichkeit und gleichfalls an die Aufgaben, die sie

⁹ Vgl. Gill Newton/Richard Smith, *Convergence or Divergence? Mortality in London, its Suburbs and its Hinterland between 1550 and 1700*, in: *Annales de démographie historique* 216:2, 2013, S. 17-49, die resümieren: “life in the metropolis was at all times more hazardous than elsewhere in England”; vgl. auch Christian Pfister, *Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie 1500-1800*, München 1994.

¹⁰ Vgl. Philip Hahn, *The Reformation of the Soundscape. Bell Ringing in Early Modern Lutheran Germany*, in: *German History* 33, 2015, S. 525-545, hier S. 537-539.

für die Toten zu erfüllen hatten.¹¹ Religiöse oder konfessionelle Minderheiten konnten zusätzlich zu diesen Prozessen und Ritualen oft parallele Strukturen entwickeln. In vielen Fällen geschah dies gezwungenermaßen, wie beispielsweise wenn Juden in einer Stadt ansässig waren und für Begräbnisse die Stadt verlassen mussten. Auch wenn solche Gruppen nicht immer sichtbar waren, trugen sie dennoch zur ständigen Präsenz des Todes in der Stadt bei.

Die Rolle der Lebenden war im Katholizismus besonders wichtig, weil der Glaube an den wechselseitige Einfluss zwischen Toten und Lebenden besonders stark ausgeprägt war. Die Lebenden konnten durch Gebete und fromme Stiftungen die Zeit der Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer reduzieren, was Letztere von den Lebenden – wie sie immer wieder von Priestern erinnert wurden – verlangten. Auch wenn es im Protestantismus starke Verbindungen zwischen Toten und Lebenden gab, war zumindest im Hinblick auf das Fegefeuer, welches von allen protestantischen Konfessionen abgelehnt wurde, die Verbindung zwischen Toten und Lebenden nicht in gleichem Maße ausgeprägt.¹²

Damit verbunden kam es auch zu einer räumlichen Neuordnung der Bestattungsorte im Laufe des 16. Jahrhunderts.¹³ Luther und andere wichtige Reformatoren sprachen sich dafür aus, Friedhöfe aus dem Stadtzentrum zu verlegen und am Stadtrand anzulegen. Dafür wurden vor allem hygienische Gründe angeführt, während es im protestantischen Totenverständnis aus theologischer Sicht keine Einwände mehr gegen solche Verlegungen gab. Allerdings kam es auch in katholischen Gebieten zu solchen Verlegungen, was verdeutlicht, dass Hygienebedenken gegenüber innerstädtischen Bestattungspraktiken konfessionsübergreifend thematisiert wurden.¹⁴

Während der genaue Einfluss der Reformation auf die räumliche Ordnung der Toten unter Historikerinnen und Historikern noch immer debattiert wird, ist es unstrittig, dass Ende des 18. Jahrhunderts eine zweite, große Welle von

¹¹ Reiner Sörries, *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kevelaer 2009; vgl. auch Norbert Fischer, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 1996.

¹² Tomáš Malý, *Early Modern Purgatory. Reformation Debates and Post-Tridentine Change*, in: *Archiv für Reformationgeschichte – Archive for Reformation History* 106:1, 2015, S. 242-272. Für eine Kritik der These, dass die Toten im Protestantismus weniger wichtig wurden, vgl. Marshall, *Beliefs*.

¹³ Koslofsky; Hauke Kenzler, *Totenbrauch und Reformation. Wandel und Kontinuität*, in: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit* 23, 2011, S. 9-34.

¹⁴ Dominik Gerd Sieber, *Der konfessionelle Gottesacker. Katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2018; Koslofsky.

Friedhofsverlegungen stattfand.¹⁵ Diese waren sowohl von katholischen als auch protestantischen Herrschern angeordnet, zum Beispiel durch Dekrete von Joseph II. oder Napoleon, und wurden dann, wenn auch vielfach gegen signifikante lokale Widerstände, durchgesetzt. Im Zuge dieser zweiten Verlegungswelle kam es auch zu einer Aufweichung des kirchlichen Bestattungsmonopols, was es erstmals ermöglichte, gemischtkonfessionelle städtische Friedhöfe anzulegen und längerfristig zu etablieren.¹⁶

3. Möglichkeiten des Umgangs mit den Toten

Exklusion

Die extremste Form einer Abgrenzung war eine gänzliche Exklusion von Begräbnismöglichkeiten innerhalb einer Stadt für eine religiöse oder konfessionelle Gruppe, die ansonsten in der Stadt präsent war.¹⁷ Dieser Umgang mit den Toten wurde meistens obrigkeitlich angeordnet und zog klare räumliche Grenzen, zum Beispiel bei Bestattungen, die dann nur vor der Stadtmauer oder nicht innerhalb einer Gebietsgrenze stattfinden konnten.¹⁸ In einigen Fällen waren solche Exklusionsprozesse das Resultat von Migration; so etwa in Pirna, wo die lutherischen Geistlichen 1626 böhmischen Exulanten verboten, ihre Toten auf dem städtischen Friedhof zu bestatten, weil diese angeblich Calvinisten waren.¹⁹ Die auf diese Weise verstärkte Exklusion bestimmter Gruppen steht im Kontrast zur städtischen Heterogenität und zum Potenzial urbaner Räume, eine Vielzahl an Gruppen zu beherbergen.

Besonders häufig war diese Form der Exklusion gegenüber Juden. In Dresden mussten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Toten der jüdischen Gemeinde im benachbarten Böhmen beigesetzt werden, weil es nicht nur in Dresden, sondern in ganz Sachsen untersagt war, eine Person mit jüdischen Ritualen zu bestatten. Die jüdische Gemeinde musste dazu das Erzgebirge überqueren, wo die Toten in Teplice beigesetzt wurden. Erst durch anhaltende Bemühungen des einflussreichen Juden Michael Samuel war es ab 1751 den Dresdner Jüd*innen möglich, ihre Toten vor Ort zu bestatten. Allerdings bedeutete dies

¹⁵ Thomas Laqueur, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton 2015, S. 211-215.

¹⁶ Sörries, S. 129-136; Martin Illi, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*, Zürich 1992, S. 137-156; Laqueur, S. 294-295.

¹⁷ Vgl. Laqueur, S. 148-155.

¹⁸ Vgl. Susanne Rau, *Grenzen und Grenzräume in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft*, in: *Francia* 47, 2020, S. 307-322.

¹⁹ Márta Fata, *Mobilität und Migration in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2020, S. 95.

noch keine Gleichbehandlung, weil sich das zugewiesene Gebiet für den Friedhof außerhalb der Stadtmauern befand und der Ort vielen weiteren Einschränkungen unterworfen war. Beispielsweise durften die Juden keine Synagoge auf dem Areal errichten.²⁰

Auf ähnliche Weise mussten sich die Juden in München verhalten. Bis 1816, als ein jüdischer Friedhof in München eingerichtet wurde, mussten die Münchner Juden ihre Toten in Kriegshaber bei Augsburg begraben.²¹ Dies war in München allerdings auch mit der insgesamt geringen Anzahl an Juden verbunden. Auch in Hamburg kam es zur Etablierung einer jüdischen Gemeinde, deren Mitglieder oftmals in peripheren Gebieten bestattet wurden.²² Die neuzeitlichen Ausweitungen des Stadtgebietes lassen diese Verhältnisse oft nicht mehr klar erkennen.

In München lässt sich diese Art des Umgangs mit urbaner religiöser Diversität auch unter den christlichen Konfessionen feststellen. Protestant*innen wurden nicht innerhalb der Stadtmauer beerdigt, sondern außerhalb der Stadt, in der Nähe des damaligen Pestfriedhofes vor dem Sendlinger Tor. Auch in Aachen gab es ähnliche Prozesse, wo die Toten seit dem frühen Mittelalter auf dem Münsterkirchhof in unmittelbarer Nähe zum Aachener Münster, und somit innerhalb des Stadtzentrums, beigesetzt wurden. Später und mit zunehmender Einwohnerzahl begrub man die katholischen Bürger*innen in der Nähe ihrer jeweiligen Gotteshäuser beziehungsweise innerhalb der Kirchen in speziell dafür eingerichteten Totenkellern. Dagegen wurden die evangelischen Bürger*innen bereits seit 1605 außerhalb, am Rande der äußeren Stadtmauer vor dem Kölntor, beerdigt.

In London war der Bestattungsort der religiös radikalen Gruppen (*Dissenters*), Bunhill Fields, ein ehemaliger Pestfriedhof. Mit dieser Nähe zu unehrenhaften Orten, die oft mit Krankheit in Verbindung standen, wurde nochmals unterstrichen, dass bestimmte religiöse Gruppen nicht auf regulären Begräbnisorten um die Kirchen bestattet wurden.²³ Bunhill Fields zeigt aber auch, wie sich der Charakter eines solchen Begräbnisortes wandeln konnte: Zunächst als Pestfriedhof und peripherer Begräbnisort verwendet, avancierte der Friedhof

²⁰ Edgar Hahnewald, Der alte Dresdner Judenfriedhof, in: Jahrbuch Sachsen, 1926, S. 161-175; HATIKVA e. V. (Hrsg.), Der alte jüdische Friedhof in Dresden. „... daß wir uns unterwinden, um eine Grabe-Stätte fußfälligst anzuflehen“, Dresden 2002.

²¹ Richard Bauer/Michael Brenner (Hrsg.), Jüdisches München. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 2006, S. 16.

²² Peter Freimark, Jüdische Friedhöfe im Hamburger Raum, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 67, 1981, S. 117-132. Vgl. auch allgemein Rotraud Ries, Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, Hannover 1994.

²³ Vgl. Vanessa Harding, 'And one more may be laid there': The Location of Burials in Early Modern London, in: The London Journal 14:2, 1989, S. 112-129.

zu der Hauptbegräbnisstätte religiös Andersgläubiger.²⁴ Im 17. Jahrhundert wollten zum Beispiel Quäker und Methodisten dort bestattet werden und lehnten das Begräbnis auf anderen Friedhöfen ab. Dadurch, dass große urbane Zentren expandierten, konnte die räumliche Exklusion aufgehoben werden und die vormals unehrenhaften Orte wandelten sich bei bestimmten Bevölkerungsgruppen zu begehrten Begräbnisstätten.

Diese Fälle verdeutlichen, dass es sich bei dem Umgang mit den Toten immer auch um eine grundsätzlich städteplanerische Frage handelte, in der es darum ging, wie präsent als „abweichend“ betrachtete religiöse Gruppen innerhalb des Stadtzentrums sein durften. Die Antwort darauf veränderte sich freilich immer wieder. Nicht immer waren beispielsweise die Plätze, die sich noch innerhalb der Stadtmauern befanden, automatisch „ehrenhaft“ und die Begräbnisorte vor den Mauern der Stadt dementsprechend „unehrenhaft“.²⁵ In vielen Fällen war es für protestantische Gruppen wenigstens möglich, Bestattungen in der Nähe der Stadt durchzuführen, was für Jüdinnen und Juden oft gänzlich unmöglich war. Damit kam es auch innerhalb der verschiedenen Exklusionsprozesse zu Binnenunterscheidungen, wer wo und mit welchen Ritualen bestattet werden durfte.

Danzig bietet ein besonders gutes Beispiel dafür, wie unterschiedlich verschiedene religiöse Gruppen innerhalb einer Stadt behandelt werden konnten und wie versucht wurde, die Trennung aufrechtzuerhalten, die bei Begräbnissen zwischen dem Raum innerhalb und außerhalb der Stadt gezogen wurde.²⁶ Hier wurden seit dem 16. Jahrhundert täuferische Mennoniten mehr oder weniger offen geduldet. Die meisten Aktivitäten der Gruppe fanden außerhalb der Stadtmauern statt und Begräbnisse wurden ebenfalls vor diesen Mauern durchgeführt. 1633 wurde ein Edikt erlassen, das den Mennoniten den Besitz von Grundstücken in den Vorstädten ermöglichte. 1699 entschied der katholische Bischof, dass die Mennoniten gegen Schutzgebühr ähnliche Rechte wie die anderen Bevölkerungsteile erhalten sollten. Die Quellen zeigen aber auch deutlich, dass schon davor Anordnungen, die sich gegen die Mennoniten richteten, immer wieder unterwandert oder schlichtweg ignoriert wurden. So kaufte beispielsweise 1648 ein flämischer Mennonit ein Grundstück innerhalb der Stadtmauern.²⁷ Noch deutlicher ist dies bei einem Dekret, das 1566 den Wegzug aller

²⁴ Laqueur, S. 300-301.

²⁵ Harding, Dead, S. 173.

²⁶ Vgl. Guy Thewes/Martin Uhrmacher (Hrsg.), *Extra muros. Vorstädtische Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 2019.

²⁷ Zu den Mennoniten in Danzig vgl. Waldemar Epp, *Zur Kulturgeschichte Danzigs. Aus der Zeit der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 40, 1983, S. 46-58; Eduard Grigoleit, *Danziger Mennoniten aus dem Jahre 1681*, in: *Dan-*

Mennoniten forderte und das von den ansässigen Mennoniten ignoriert wurde. Demgegenüber wurden die Danziger Juden stärker aus dem Zentrum verdrängt. Die ersten jüdischen Gemeinden siedelten sich in den 1680er Jahren am Stadtrand von Danzig an und das jüdische Viertel hatte etwa 230 Einwohner. Der jüdische Friedhof der Stadt befand sich in Wrzeszcz, einem Vorort von Danzig. Er wurde dort erst im 18. Jahrhundert eingerichtet und bis 1775 von der jüdischen Beerdigungsbruderschaft (*chevra kadisha*) verwaltet. Danach wurde die Verwaltung des Friedhofs von der neu errichteten Synagoge übernommen.

Darüber hinaus zeigen die angeführten Beispiele aber noch weitere Grenzen auf, die durch die reelle wie auch metaphorische Verortung der Toten präsent wurden, nämlich wer Teil der Stadt war und wie dies dargestellt werden sollte. Die Begräbnispraktiken sollten die Stadt als monokonfessionelles *Corpus Christianum*²⁸ abbilden, in dem es keine Abweichler gab. Die Praktiken zeigen aber, dass diese Vorstellungen fern der Realität waren. Der Umgang mit religiöser und konfessioneller Andersartigkeit war eines der zentralen Merkmale frühneuzeitlicher Urbanität. Selbst in dem insgesamt eher monokonfessionellen München mussten Magistrate und Bürgermeister mit den protestantischen Toten umgehen. Hierfür war auch die politische Lage im Heiligen Römischen Reich ein zentraler Grund. Nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 waren die Lutheraner als Konfession rechtlich anerkannt und konnten damit nicht mehr so einfach aus der Stadt ausgeschlossen werden. Auch auf den Friedhöfen selbst kam es zur Ausstellung von Status und Prestige, durch elaborierte Epitaphien oder Grabsteine. In anderen Fällen, beispielsweise auf dem jüdischen Friedhof von Frankfurt, kam es zur bewussten Vermeidung solcher Konkurrenzen.²⁹

Oft konnte es bei den Versuchen einer gänzlichen Exklusion auch zu signifikantem Widerstand seitens der städtischen Bevölkerung kommen, wenn die Person, die bestattet werden sollte, eine wichtige Position innerhalb der städtischen Hierarchie bekleidete. David M. Luebke hat dies für einige Kleinstädte in Westphalen detailliert herausgearbeitet. Als im Februar 1597 der zum Calvinismus bekehrte Johann Middendorf in Warendorf bestattet werden sollte, versagte der katholische Priester ihm zunächst das Begräbnis in geweihtem Grund. Die Bürgerschaft forcierte aber die Beisetzung und der städtische Leichengräber schuf für Middendorf, der in der Stadt wohl trotz seines Glaubens

ziger familiengeschichtliche Beiträge 2, 1934, S. 124-127; H. G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569-1919, Danzig 1919.

²⁸ Vgl. Kaplan, S. 48-72.

²⁹ Andreas Gotzmann, Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum, Göttingen 2008, S. 753.

sehr angesehen war, Platz.³⁰ In vielen Fällen waren somit die Exklusionsstrategien nur bedingt erfolgreich.

In anderen Fällen lassen sich gegenläufige Tendenzen feststellen, bei denen die städtische Bevölkerung eine Exklusion forcierte, die vorher nicht in diesem Maß vorhanden war. In Paris wurden beispielsweise die in der Stadt begrabenen Hugenotten während der französischen Religionskriege ausgegraben, ins Wasser geworfen oder geschändet.³¹ Das Verhalten der Katholiken zeigt dabei deutlich, wie wichtig der Begräbnisort war und wie sie sich auch Jahre nach der Bestattung noch daran erinnerten, wo Protestanten begraben worden waren, um sie dann wieder zu exhumieren und rituell aus dem städtischen Verbund auszuschließen. Das Pariser Beispiel ist extrem und in dieser Form im Heiligen Römischen Reich kaum belegt, aber es verdeutlicht, wie wichtig die konsensuelle Bestattung war und dass es auch durch obrigkeitliche Mandate nicht immer gewährleistet werden konnte, dass Personen tatsächlich ihre endgültige Ruhestätte in den für sie vorgesehenen Orten fanden. Wie dieses Beispiel zeigt, werden urbane Machtstrukturen durch eine Betrachtung des Umgangs mit den Toten besonders sichtbar.

Abgrenzung

Eine abgeschwächte Form der Exklusion lässt sich als Abgrenzung bezeichnen. Dabei ging es um die diskriminierende Markierung der Begräbnisstätten innerhalb der Stadtgrenzen, um damit eine klare Unterscheidung zwischen der Mehrheit der städtischen Bevölkerung und einer religiösen oder konfessionellen Minderheit zu schaffen. Diese Art des Umgangs mit den Toten lässt sich in verschiedenen bikonfessionellen Städten finden, die die Unterscheidung zwischen den Konfessionen räumlich markierten.

In einigen Fällen wurden Personen verschiedener Konfessionen zwar auf demselben Gottesacker oder Kirchhof beigesetzt, doch kam es zu einer Aufteilung, bei der meistens die dominante Religion den besseren, zentralen Bereich bekam.³² Derartige Aufteilungen des Friedhofsplatzes gehen nicht in einem

³⁰ David M. Luebke, *Confessions of the Dead. Interpreting Burial Practice in the Late Reformation*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 101:1, 2013, S. 55-79; vgl. auch David M. Luebke, *Hometown Religion. Regimes of Coexistence in Early Modern Westphalia, 1553-1650*, Charlottesville 2016, S. 167-199.

³¹ Harding, *Dead*, S. 77. Siehe auch Penny Roberts, *Contesting Sacred Space. Burial Disputes in Sixteenth-Century France*, in: *Gordon/Marshall*, S. 131-148.

³² Vgl. Keith P. Luria, *Separated by Death? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France*, in: *French Historical Studies* 24:2, 2001, S. 185-222, der eine ähnliche Klassifizierung für das frühneuzeitliche Frankreich und mit einem stärkeren Fokus auf Rituale vorschlägt.

klassischen Zentrum-Peripherie-Modell auf, weil oft die begehrtesten Plätze in den Arkaden um den Friedhof (und damit an der Peripherie) waren oder in der Nähe der Kirche, die auch nicht immer in der Mitte des Friedhofes stand. Zusätzlich konnten die Friedhöfe durch Mauern oder andere Markierungen getrennt werden. Diese Vorgehensweise war besonders in Kleinstädten beliebt, die nur eine Hauptkirche und einen städtischen Friedhof besaßen, den sich zwei Konfessionen teilen mussten. Diese Art der Aufteilung eines Raumes lässt sich in gemischtkonfessionellen Städten selbst für die Lebenden, nämlich bei Kircheninnenräumen in Form von Simultankirchen finden.³³

Bei den Überlegungen zum richtigen Umgang mit anderen Gruppen ging es auch immer um rituelle Reinheit und die Frage, ob geheiligter Grund durch die Präsenz von Häretiker*innen verunreinigt und dadurch unbenutzbar wurde. Hatte eine religiöse Gruppe eine bestimmte Größe, wurden oft separate Friedhöfe für diese eingerichtet. Damit hatte die Mehrzahl der in einer Stadt lebenden Personen, die der konfessionellen Mehrheit angehörten, eine Auswahl an Friedhöfen, während der Minderheit nur ein einziger Friedhof zur Verfügung stand, der zwar noch in der Stadt, aber oft nicht direkt im Zentrum war. Meistens wurde dieses Modell angewandt, wenn eine religiöse Minderheit eine rechtliche Gleichbehandlung erstritten hatte, die mit einem eigenen Gotteshaus einherging, in dessen Nähe dann auch ein Begräbnisplatz eingerichtet werden konnte, der, besonders zu Beginn der Frühen Neuzeit, auch noch innerhalb der Stadtmauern liegen konnte.

In Regensburg, der Stadt der Reichstage, ergab sich eine ähnliche Situation, allerdings aus anderen Gründen.³⁴ Dort wurde in der ansonsten katholischen Stadt auf Druck protestantischer Diplomaten ein Gesandtenfriedhof eingerichtet, der sich, wie der katholische Friedhof, innerhalb der Stadt befand und in erster Linie der Bestattung von Gesandten, Diplomaten und anderen hochrangigen Protestanten diente, die bei einem der vielen und oft jahrelang andauernden Reichstage starben.³⁵

Exklusion und Abgrenzung fanden im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt als konfessionelle Grenzen klarer definiert wurden. Im 18. und 19. Jahrhundert wurden sie nicht mehr strikt angewandt. Oft hing dies mit der Errichtung von

³³ Vgl. den Überblick von Norbert Kersken, Konfessionelle Behauptung und Koexistenz. Simultankirchen im 16. Jahrhundert, in: Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner (Hrsg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Leipzig 2006, S. 287-302.

³⁴ Vgl. Harriet Rudolph, Die Reichsstadt Regensburg und die Reformation im Heiligen Römischen Reich, Regensburg 2018.

³⁵ Klaus-Peter von Rueß, Der Gesandtenfriedhof bei der Dreieinigkeitskirche in Regensburg, Regensburg 2019.

Friedhöfen zusammen, auf denen die städtische Bevölkerung unabhängig von ihrer Konfession beigelegt werden konnte. Auf diesen Friedhöfen waren meistens städtische Ordnungsvorstellungen wichtig und die zuvor von den Stadtadministratoren auf den innerstädtischen Friedhöfen durchgesetzten konfessionell-religiösen Unterscheidungen verloren an Gewicht. Obrigkeitliche Dekrete im Zuge der napoleonischen oder josephinischen Reformen beschleunigten diese Wandlungsprozesse oft noch zusätzlich.³⁶ Der Aachener Ostfriedhof wurde beispielsweise 1803 auf Veranlassung der französischen Munizipalitätsregierung errichtet.³⁷ Dabei wäre es aber zu kurz gegriffen, pauschal von einer Säkularisierung des städtischen Begräbnisraumes zu sprechen. In vielen Fällen blieben Trennungen weiterhin erhalten, zum Beispiel wenn verschiedene Sektionen auf dem Friedhof mit Protestanten oder Katholiken belegt wurden. Auch wenn es zu einer Abschwächung konfessioneller oder religiöser Faktoren kam, spielte Religion weiterhin eine wichtige Rolle.³⁸

Aber auch zuvor konnten konfessionelle und religiöse Abgrenzungsprozesse temporär aufgehoben werden. In Krisensituationen war dies besonders häufig der Fall. Wurde eine Stadt belagert oder kam es zum Ausbruch von Krankheiten, wurden Trennungen oft förmlich aufgehoben oder einfach ignoriert, um so eine schnellere Bestattung zu gewährleisten. In diesen Fällen war die Konfession der Bestatteten oft nicht der entscheidende Faktor und konkrete hygienische Bedenken traten stattdessen in den Vordergrund.

Duldung

Eine dritte Form des Umgangs mit religiöser Andersartigkeit stellen Prozesse der Duldung dar, bei denen die Obrigkeit zwei Konfessionen dulden und gleichberechtigt behandeln musste. Auch wenn es dabei weiterhin Unterscheidungen gab, war in dieser Variante nicht immer ein bestimmter (Teil von einem) Friedhof als privilegierter oder ehrenhafter auszumachen. Oft konnte es in diesem Kontext auch zu rituellen und theologischen Austauschprozessen und Mischformen kommen.

Lassen sich diese Prozesse der Duldung als Toleranz im modernen Sinne des Wortes verstehen?³⁹ In allen Fällen wurden städtische Eliten entweder gezwun-

³⁶ Werner T. Bauer, *Wiener Friedhofsführer. Genaue Beschreibung sämtlicher Begräbnistätten nebst einer Geschichte des Wiener Bestattungswesens*, Wien 1988, S. 219–220.

³⁷ Florian Aßfalg/Holger A. Dux (Hrsg.), *Der Aachener Ostfriedhof*, Aachen 2010.

³⁸ Vgl. Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster 1700–1840*, München 1995.

³⁹ Vgl. Alexandra Walsham, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*, Manchester 2006.

gen eine andere Konfession anzuerkennen oder sie erhofften sich durch die Duldung einen wirtschaftlichen oder politischen Vorteil. In einigen Fällen wurden auch Kompromisse eingegangen, um Konflikte innerhalb der Stadt zu vermeiden. Mit Religionsfreiheit hatten diese oft über Jahrzehnte in zähen Verhandlungen festgelegten Kompromisse nur wenig zu tun.

Dies war besonders in den paritätischen Reichsstädten in Süddeutschland der Fall, die auf Grund von kaiserlichen Edikten dazu angehalten waren, eine Parität in allen städtischen Institutionen herzustellen.⁴⁰ Dies bedeutete beispielsweise, dass der Stadtrat in gleichem Maße mit Protestanten und Katholiken besetzt werden musste. Paul Warmbrunn hat diese Art der erzwungenen Gleichbehandlung als eine Form frühneuzeitlicher Toleranz herausgearbeitet.⁴¹ In Augsburg war die korrekte Behandlung der Toten immer wieder ein Problem, das die für die Stadt von Etienne François als unsichtbare Grenze bezeichnete Unterscheidung der beiden Gruppen deutlich hervortreten ließ.⁴² Dennoch kam es auch hier zu Austausch in bestimmten Bereichen und einer stärkeren Grenzziehung in anderen. Auf Grund der rechtlichen Lage als paritätische Reichsstadt waren Begräbnisse beider Konfessionen möglich. Auch wenn es deshalb oft zu Streitigkeiten und Problemen, beispielsweise während Leichenzügen kam, musste der paritätisch besetzte Stadtrat mehrere Begräbnisorte tolerieren.

In Altona kam es zur Ansiedelung verschiedener Konfessionen, vor allem um die Wirtschaft der Stadt zu stärken.⁴³ In diesem Fall kam es auch zur Überlappung religiöser Praktiken verschiedener Konfessionen. Ernst von Schaumburg erlaubte Mennoniten bereits 1601, sich in Hamburg anzusiedeln. Allerdings wurden die Mennoniten zunächst auf dem reformierten Friedhof beigelegt, was eine signifikante Toleranz verdeutlicht, die für diese Zeit exzeptionell war. Die religiöse Pluralität Altonas veränderte auch das Stadtbild, weil es zur Öffnung verschiedener Begräbnisstätten führte. Daneben dürften auch Prozessionen und Rituale, die mit Begräbnissen in Verbindung standen, das städtische Milieu nachhaltig geprägt haben.⁴⁴

⁴⁰ Warmbrunn; 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.

⁴¹ Vgl. Warmbrunn, S. 180-188.

⁴² Etienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806, Sigmaringen 1991.

⁴³ Ich danke Susanne Rau für die Hinweise auf Altona.

⁴⁴ Für ein kleinstädtisches Beispiel solcher Prozessionen vgl. Frauke Volkland, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Birschofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005, besonders S. 49-98.

Juden wurden seit 1612 in Altona als „Schutzjuden“ toleriert. Diese Einordnung bedeutete, dass die jüdische Gemeinde unter dem direkten Schutz der Stadt stand, weil die Juden wichtige (wirtschaftliche) Funktionen erfüllten.⁴⁵ Noch vor dem Bau einer permanenten Synagoge hatten die Juden einen Friedhof, auf dem sie nach jüdischen Bräuchen beisetzen durften. 1671 kam es zu einem langwierigen Streit, ob die Hamburger Juden ihren eigenen Friedhof anlegen durften, was letztlich zur Etablierung der „Dreigemeinde“ von Hamburg, Altona und Wandsbek führte. Wie die eingangs erwähnten Beispiele von Dresden und München deutlich machen, war diese Behandlung der Juden und die Anlegung eines Friedhofes innerhalb von Altona für die damalige Zeit unüblich.

Neben Entscheidungen, die wirtschaftlich begründet waren oder durch obrigkeitliche Mandate erzwungen wurden, waren lokale Varianten der Duldung möglich, wenn sich ein Landesherr nicht direkt in die Verwaltung von Städten einmischen wollte. Der Fürstbischof von Münster wandte diese Politik des Wegschauens beispielsweise für einige Kleinstädte an, in denen im 16. Jahrhundert lokale Kompromisse gefunden wurden, bei denen oft verschiedene Konfessionen auf demselben Gottesacker ohne weitere Markierungen oder Abgrenzungen bestattet wurden, obwohl dies nicht im Sinne der Tridentinischen Reformen war. Die räumliche Gleichbehandlung fand auch einen Ausdruck in „Mischliturgien“, die sich auch auf Eheschließung und Taufe erstreckten und im Zuge des 17. Jahrhunderts oft wieder abgeschafft wurden.⁴⁶ So kam es auf einer individuellen Ebene zu Versuchen der Konfliktvermeidung und der Aushandlung eines *modus vivendi*, der die Praktiken mehrerer Konfessionen berücksichtigte.

Ähnlich verhielt sich dies in der gemischtkonfessionellen Oberlausitz, wo der katholische Landesherr zwar immer wieder Edikte gegen die Protestanten erließ, aber nicht entscheidend einschritt.⁴⁷ So konnte es geschehen, dass in Görlitz Anhänger*innen der schlesischen Schwenckfelder, einer religiösen Gruppierung, die in anderen Teilen Zentraleuropas angefeindet und vertrieben wurde, im Stadtzentrum auf dem lutherischen Friedhof beigesetzt werden

⁴⁵ Zum Konzept des Schutzjuden vgl. Michael Demel, Gebrochene Normalität. Die staatskirchenrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden in Deutschland, Tübingen 2011, S. 54-67.

⁴⁶ Jürgen Bärsch, Ordo Exsequiarum und „ehrliches Begräbnis“. Eine vergleichende Analyse katholischer und protestantischer Begräbnisordnungen der frühen Neuzeit aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, in: Jan Brademann/Kristina Thies (Hrsg.), Liturgisches Handeln als soziale Praxis, Kirchliche Rituale in der frühen Neuzeit, Münster 2014, S. 307-322, hier S. 319.

⁴⁷ Siehe Petr Hrachovec, Die Zittauer und ihre Kirchen (1300-1600). Zum Wandel religiöser Stiftungen während der Reformation, Leipzig 2020, S. 367-373; Christian Speer, Die Reformation in der Oberlausitz. Ein Überblick, in: Christian Speer/Thomas Napp (Hrsg.), Musik und Konfessionskulturen in der Oberlausitz der Frühen Neuzeit, Görlitz/Zittau 2013, S. 7-13.

konnten und sogar Epitaphien in einer der lutherischen städtischen Kirchen errichteten.⁴⁸ Hier handelte es sich um eine Form frühneuzeitlicher Toleranz, die auch damit zu erklären ist, dass viele der Mitglieder dieser Gruppe wichtige städtische Ämter bekleideten. Die soziale Stellung konnte, wie dieses Beispiel zeigt, die religiösen Differenzen in einigen Fällen ausgleichen. Zusätzlich ist es möglich, dass in der Stadt zwar bekannt war, dass die Mitglieder einflussreicher Familien Anhänger der Lehren Schwenckfelds waren, dies beim König in Prag aber nicht wahrgenommen wurde und deshalb folgenlos blieb.

4. Fazit

Religiöse und konfessionelle Pluralität war eine Realität, mit der sich viele Städte der Frühen Neuzeit auseinandersetzen mussten. Besonders wichtige urbane Zentren zogen Personen mit verschiedenen religiösen Affiliationen an, was sowohl zu Konflikten als auch zu Kompromissen und Synkretismus führen konnte. Viele dieser Prozesse nahmen Gestalt an, wenn es um die Etablierung von Räumen für andere Konfessionen oder Religionen ging, beispielsweise Friedhöfe.

Städtische und kirchliche Oberhäupter hatten dabei eine Vielzahl an Optionen, wie sie mit den Toten umgehen konnten. Im Untersuchungszeitraum wurden städtische Administratoren immer wichtiger, während sich die Rolle der kirchlichen Würdenträger ebenfalls veränderte. Eine Exklusion der Toten einer bestimmten Religion oder Konfession stellte die extremste Form des Umgangs mit den Verstorbenen „abweichender“ Gruppen dar. In einigen Fällen, besonders bei Juden, konnte es für diese gänzlich unmöglich gemacht werden, in einer Stadt oder einem Gebiet ihre Toten zu bestatten. Eine abgeschwächte Form dieser Exklusion war das Verbot, die Toten innerhalb der Stadtmauern zu bestatten. In einigen Fällen kam es so zu Begräbnissen direkt vor den Toren der Stadt, einem Raum, wo sonst nur Unehrenhafte oder Pesttote begraben wurden.⁴⁹ Eine zweite Möglichkeit war es, die Toten innerhalb der Stadt zu begraben, aber dennoch eine klare Trennung vorzunehmen. Oft geschah dies, indem separate Friedhöfe geöffnet wurden. In einigen Fällen wurde zwar ein Friedhof gemeinsam genutzt, aber es wurden zwei Bereiche klar voneinander getrennt. Diese Mischform stellt eine Verbindung zu einer dritten Form von religiösem Nebeneinander dar, bei dem mehrere Religionen oder Konfessionen in der glei-

⁴⁸ Martin Christ, *Biographies of a Reformation. Religious Change and Confessional Coexistence in Upper Lusatia, 1520-1635*, Oxford 2021, S. 178-181.

⁴⁹ Vgl. auch Jörg Zapnik, *Die Pest in Reval und Stralsund während des Großen Nordischen Krieges 1710*, in: Torsten Fischer/Thomas Riis (Hrsg.), *Tod und Trauer. Todeswahrnehmung und Traueritten in Nordeuropa*, Kiel 2006, S. 186-194.

chen Stadt geduldet und die Begräbnisorte geteilt wurden oder mehrere gleichrangige Begräbnisstätten existierten.

Auch wenn es im Untersuchungszeitraum zu tiefgreifenden Änderungen zwischen religiösen und städtischen Akteursgruppen und zum Wandel der Bedeutung des (vor)städtischen Raums kam, führte die Präsenz mehrerer Konfessionen beziehungsweise Religionen im Stadtraum zur Herausbildung von Strategien, die situationsspezifisch angewandt werden konnten. Genauso wie die Städte selbst einer Dynamik unterworfen waren, die oft zu Änderungen und Anpassungen führte, versuchten Stadträte immer wieder aufs Neue auszutarieren, wie mit religiöser und konfessioneller Andersartigkeit umgegangen werden konnte.

Ulrike Freitag

Der Friedhof für Nichtmuslime in Dschidda, Saudi-Arabien*

The non-Muslim cemetery of Jeddah, also known as the Christian or European cemetery, forms a kind of enclave in a region which for a long time explicitly excluded non-Muslims due to the geographical proximity to the holy city of Mecca. For this reason, the residence of Christians in Jeddah, which only became permissible in the 19th century, was a highly sensitive issue. Moreover, it became closely associated with the establishment of Western consulates, which were opened to further trade, protect Western shipping and keep Muslim pilgrims from colonized territories under observation. Whenever the consulates started to take an interest in the cemetery, politics and religion became closely entangled and potentially problematic. The article traces the history and symbolic importance of the cemetery. Originating as a burial ground for itinerant sailors and merchants, it developed into a formally delineated cemetery in the course of the 19th century. Due to the burial of consular officers, Western consulates and trading establishments began to organize its care. Since the second half of the 20th century, the cemetery has catered mostly to the needs of immigrant labour from Asia and Africa.

Am 11. November 2020 wurde auf den „Friedhof für Ausländer“ (*maqbarat al-khawajat*) in Dschidda ein Bombenanschlag verübt. Zu diesem Zeitpunkt fand dort die vom französischen Konsulat alljährlich organisierte Erinnerungsfeier an den Waffenstillstand zum Ende des Ersten Weltkriegs statt. Zwei Polizisten wurden verletzt, die anderen Teilnehmenden, überwiegend Diplomaten, kamen mit dem Schrecken davon.¹ Dieser Beitrag spürt der Geschichte dieses Friedhofs und seiner religiös-politischen Symbolkraft im Kontext von europäischem Imperialismus und heutiger Politik nach. Der „Friedhof für Nichtmuslime“ ist insofern ungewöhnlich, als es bis heute in Saudi-Arabien keine christlichen Einrichtungen gibt und bis ins zweite Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts nichtmuslimische religiöse Praktiken im öffentlichen Raum verboten waren. 2002 erklärte der saudische Justizminister, dass zwar das islamische Recht die

* Ich danke Noël van den Heuvel, Susanne Rau, Jörg Rüpke und Gerhard Dannemann für ihre Hinweise.

¹ <https://amp.france24.com/en/middle-east/20201111-blast-rocks-non-muslim-cemetery-during-armistice-day-ceremony-in-saudi-arabia> [10.04.2022]; <https://arab.news/2bjfm> [10.04.2022].

Beerdigung von Nichtmuslimen nicht verbiete. Allerdings seien Begräbnisse mit religiösen Riten verbunden, und so bestehe die Gefahr, dass in Saudi-Arabien andere Religionen neben dem Islam sichtbar praktiziert würden – was nicht erwünscht sei.² Dennoch konnte der Friedhof weiter genutzt werden.

Welche Rolle spielt dieser Friedhof für die Stadtbewohner*innen, Christen wie Muslime? Und wie konnte eine solch kleine Parzelle so erhebliche Symbolkraft für Nichtmuslime und Muslime annehmen, dass sie Ort französischer Veranstaltungen und islamistischer Anschläge wurde? Dieser Beitrag zeigt, dass der Friedhof immer dann zu einem politisch-religiösen Symbol wurde, wenn sich die (west)europäische Politik, repräsentiert durch ihre konsularischen Vertreter, für ihn interessierte und ihn für ihre Zwecke benutzte.

1. Die Entstehung des christlichen Friedhofs



Abb. 1: Der nichtchristliche Friedhof, 2009.

Die Ursprünge des südlich der früheren Altstadt gelegenen Friedhofs sind nicht dokumentiert. Lokale Historiker spekulieren, dass hier möglicherweise Soldaten beerdigt wurden, die 1517 beim Versuch Vasco da Gamas starben, Dschidda

² Yaroslav Trofimov, Saudi Arabia Welcomes Foreigners to Work in Nation – but Not to Die, in: The Wall Street Journal, 9.4.2002, <https://www.wsj.com/articles/SB1018306098207168240> [10.04.2022]. Vgl. zu dieser Problematik für Europa den Beitrag von Martin Christ in diesem Heft.

zu erobern.³ Erstmals dokumentiert wurde die Existenz des Friedhofs von Carsten Niebuhr, der Dschidda 1762 besuchte und ihn auf seinem 1774 publizierten Stadtplan verzeichnet.⁴ Der Friedhof war damals durch eine Lagune von der Stadt getrennt, sodass manche christlichen Besucher dachten, er läge auf einer Insel.⁵

Im Osmanischen Reich, zu dem die Region Hedschas und damit auch Dschidda gehörte, wurde es – ähnlich wie in Westeuropa – seit dem 16. Jahrhundert üblich, Friedhöfe außerhalb der Stadtmauern anzulegen.⁶ Diese lagen in der Regel am Rande der Ortschaften, oft direkt außerhalb der Stadtmauern. Viele osmanische Städte hatten eine multikonfessionelle Bevölkerung mit Gotteshäusern und Friedhöfen für alle Gemeinschaften. Anders war es in Dschidda aufgrund seiner Nähe zu den muslimischen heiligen Stätten in Mekka und Medina. Aufgrund von Vorstellungen ritueller Reinheit ist deren Besuch Nichtmuslimen untersagt.⁷ Insofern war lange umstritten, wie weit sich eine solche Verbotzone auf der Arabischen Halbinsel erstrecken sollte. Die ungewöhnlich abseitige Lage des nichtmuslimischen Friedhofs von Dschidda reflektiert diese Situation ebenso wie das Fehlen einer Kirche in der Stadt.

Im Kontext der Kreuzzüge sowie später der europäischen Expansion im Indischen Ozean ab dem 16. Jahrhundert sorgten erst die ägyptischen Mamluken und dann die Osmanen dafür, dass das Rote Meer zu einer für Christen verbotenen Zone wurde. Neben der Sorge, die Herrschaft über Mekka und Medina zu

³ 'Abd al-Razzaq Abu Da'ud, *Jidda wa-l-Jiddawiyyun fi Dhakirat al-Insan*, Bd. 2, 2. Aufl., Dschidda 2017, S. 992-933, für den historischen Kontext vgl. Ulrike Freitag, *A History of Jeddah. The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge 2020, S. 40-47 und passim.

⁴ Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, Zürich 1992 (Nachdruck der Ausgabe von 1774), Karte LV.

⁵ Johann Ludwig Burckhardt, *Johann Ludwig Burckhardt's Reisen in Arabien*, enthaltend eine Beschreibung derjenigen Gebiete in Hedschas, welche die Mohammedaner für heilig achten, in: *Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen zur Erweiterung der Erd- und Völkerkunde*, Bd. 54, Weimar 1830, S. 23, <http://www.literature.at/alo?objid=1045279> [10.04.2022]; vgl. Carlo Nallino, *Raccolta de Scritti Editi e Inediti*, Rom 1939, S. 173.

⁶ Gülsüm Baydar/Gizem Özmen, *Death in the City. Cemeteries of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, *Proceedings of The Asian Conference on Arts & Humanities 2015*, http://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/acaah2015/ACA2015_10452.pdf [10.04.2022]; Boğaç Ergene, *Les cimetières dans la ville. Statut, choix et organization des lieux d'inhumation dans Istanbul intra muros* by Nicolas Vatin and Stéphane Yerasimos, in: *MESA-Bulletin* 38:1, 2004, S. 107f. [Das Buch selbst war mir pandemiebedingt leider nicht zugänglich].

⁷ Das Verbot beruht auf Koran Sure 9,28, für eine ausführliche Diskussion vgl. Sohail Hashmi, *Political Boundaries and Moral Communities. Islamic Perspectives*, in: Allen Buchanan/Margaret Moore (Hrsg.), *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge/New York 2003, S. 181-227, hier S. 181-191.

verlieren, spielte die Rivalität um den lukrativen Handel im Roten Meer eine wichtige Rolle.⁸ Trotz solcher Verbote ist es wahrscheinlich, dass in Dschidda schon lange eine Begräbnisstätte für Nichtmuslime existierte. Sowohl nicht-muslimische Händler als auch Seeleute besuchten immer wieder die Stadt und verstarben dort oder in der Nähe. Sie wurden bestattet, aber die besonders abseitige Lage des in ortstypischer Weise zunächst nicht besonders markierten Gräberfelds spiegelt das Unbehagen an ihrer Präsenz. Diese Situation erinnert an vergleichbare Phänomene in den von Christ diskutierte frühneuzeitlichen europäischen Städten, in denen Andersgläubige, Ketzer, Hingerichtete, Selbstmörder und ungetaufte Säuglinge ebenfalls möglichst weit jenseits der regulären Friedhofsmauern bestattet wurden.⁹



Abb. 2: Die Umgebung von Dschidda, 1880-81. (1) Türbe des Scheich Abū 'l-' Uyūn (2) Christlicher Friedhof (3) Schlachthaus (4) Nakutu (5) Türbe des Sayyid Maḥmūd (6) Friedhof (?) (7) Asad Friedhof (8) Kaffeehäuser (9) al-Mashhad (10) Zisterne (11) Kaserne (12) Friedhof von Eva (13) Ehemal. Windmühlen (14) Militär. Einrichtungen (?) (15) (?) (16) (?) (17) Militär. Einrichtungen.

⁸ Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Bd. 1, Kopenhagen 1774, S. 272.

⁹ Hartmut Heller, Muslime in deutscher Erde. Frühe Grabstätten des 14. bis 18. Jahrhunderts, in: Gerhard Höpp/Gerdien Jonker (Hrsg.), In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland, Berlin 1996, S. 45-62, hier S. 49.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts verdichten sich die Quellen zu dem Friedhof – einerseits durch eine religiös tolerantere Herrschaft, welche die Ansiedlung von zumeist griechischen und levantinischen Christen gestattete, andererseits durch die Etablierung europäischer Konsulate seit den 1830er Jahren. Machtpolitisch ließ sich das Verbot nichtmuslimischer Seefahrt im Roten Meer nicht länger aufrechterhalten, sodass zunehmend Nichtmuslime in Dschidda Station machten.

Ein systematisches britisches und französisches Interesse am Friedhof entstand anlässlich eines Massakers an Christen: Am 15. Juni 1858 wurden bei einem Konflikt zwischen Händlern, in den der britische Konsul und lokale Autoritäten eingriffen, 22 Personen – unter ihnen der französische Konsul mit seiner Frau und der britische Vizekonsul – ermordet. Die Toten wurden zunächst in einen Graben geworfen. Erst ein Kapitän, der einen Monat später eine Strafexpedition nach Dschidda leitete, soll ihnen vor seinem Abzug ein christliches Begräbnis organisiert haben. Einem französischen Bericht von 1912 zufolge forderten Frankreich und Großbritannien daraufhin einen christlichen Friedhof, was ihnen per Sultansedikt genehmigt wurde.¹⁰

Wohl im Kontext der Erneuerung dieser Friedhofskonzession tauchte erstmalig ein Thema auf, das zwischen 1865 und den frühen 1880er Jahren in den Konsulatsakten dokumentiert ist: die Bitte um einen neuen Friedhof beziehungsweise um die Erweiterung des alten Geländes, das wohl seit 1820 ummauert war. Der Cholerapandemie von 1865 waren auch koptische Soldaten aus Ägypten zum Opfer gefallen, sodass der alte Friedhof zu klein wurde. Das Gelände wurde zudem wegen der Nähe zum Meer öfters überflutet, wodurch öfters Leichen freigeschwemmt wurden. Ferner waren die europäischen Christen

¹⁰ UK Parliament, Hansard. Lords, 19 July 1858, <https://hansard.parliament.uk/Lords/1858-07-19/debates/38ce5083-9cb9-45bc-b0eb-d8f3df51ba52/TheMassacreAtJeddah> [10.04.2022]; an Account of the European Cemetery in Jeddah, 31.12.1934, Appendix 3, S. 1-2 in: St. Antony's College Oxford, Middle East Centre Archives (MECA), GB 165-0248 Sir Andrew Ryan Collection 6/9; Stanley an Außenministerium, 28.1. 1860, in: The National Archives (TNA), Foreign Office (FO) 78/1538; Konsul an Außenministerium, 29.3. 1867, in: Ministère des Affaires Étrangères (MAE), Centre des Archives Diplomatiques Nantes (CADN), 2MI 3228, Art. 2; s. a. den Eintrag vom 3.1.1912, in: 2MI 3248, Art. 1. Für Berichte, dass die Konsuln längerfristig außerhalb verscharrt waren, scheinen Reisende verantwortlich zu sein, dies wurde später auch in diplomatischen Quellen aufgegriffen: Léon Daguillon, Un voyage à Djeddah en 1864, in: *Annales des Voyages, de la Géographie, de l'histoire et de l'Archéologie* 48:4, 1866, S. 250, ich danke Louis Blin für diesen Hinweis. Arabia: Hejaz-Nejd Annual Report 1930, S. 59-60, in: India Office Records (IOR), L/PS/12/2085/6/19. Zu 1858 vgl. Ulrike Freitag, *Symbolic Politics and Urban Violence in Late Ottoman Jeddah*, in: dies. u.a. (Hrsg.), *Urban Violence in the Middle East. Changing Cityscapes in the Transition from Empire to Nation State*, New York 2015, S. 111-138.

in der Stadt infolge des Massakers, aber möglicherweise auch wegen diverser Projekte der Stadterneuerung vom Süden in den Norden der Stadt übersiedelt. Dadurch hatten Begräbniszüge einen langen und problematischen Weg zum Friedhof.¹¹

Aus der Sicht der Regierung in Istanbul, an die sich die Botschafter wandten, waren multikonfessionelle Städte normal und Dschidda keine offensichtliche Ausnahme. Dies zeigt sich in einem Brief an 46 Provinzgouverneure unter anderem in Trabzon, Aleppo, Basra, Varna und eben auch Dschidda, der die Beschwerden europäischer Konsuln hinsichtlich christlicher Begräbnisse aufgreift. Er befiehlt den Gouverneuren, die entsprechenden Behinderungen zu beseitigen.¹²

Es entspricht dieser Logik, dass die Zentralregierung im Juni 1860 den Gouverneur von Dschidda anwies, dem zuvor abgelehnten Wunsch nach einer Erweiterung oder einem neuen Friedhofsgelände stattzugeben. Angemessene Bestattungen seien ein menschliches Grundbedürfnis und es sei ein Gebot der Fairness, diese zu ermöglichen.¹³ Auch in den folgenden Jahren gab es vergleichbare Aufforderungen an den Gouverneur. So sollte er Grabschändungen unterbinden und darüber berichten.¹⁴ Die im Februar 1879 erteilte Genehmigung für Reparaturen und Erweiterung stieß erneut auf passiven Widerstand: Auf wiederholte Nachfragen antworteten im Dezember 1880 sowohl der Scherif von Mekka als lokale Autorität als auch der osmanische Gouverneur, dass die Vergabe eines neuen Grundstücks für einen nichtmuslimischen Friedhof in Dschidda nicht dem Landrecht entspreche.¹⁵ Damit verknüpften sie die Friedhofsfrage mit dem Versuch, ausländische Einmischung im Namen des europäischen Schutzes für nichtosmanische Muslime zu verhindern.¹⁶ Istanbul konnte

¹¹ Zohrab an Außenministerium, 13.11. und 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251; Zohrab an Außenministerium, 28.4.1880, in: Ebd., FO 195/1313, Johur an Außenministerium, 9.6.1880, in: Ebd., FO 195/1313; Zohrab an Außenministerium, 18.8.1881, in: Ebd., FO 195/1375; Konsul an Außenministerium, 16.7.1865, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2; Konsul an Außenministerium, 12.2.1878, 20.11.1878, 28.11.1878, 17.1.1879, in: Ebd., 2MI3229, Art. 5; Konsul an Außenministerium, 16.12.1879, 21.12.1880, 16.8.1881, 8.10.1881, in: Ebd., Art. 6.

¹² Dokument vom 5 M 1272 (17.9.1855), BOA, HR.MKT, 120/68_002_002.

¹³ Dokument vom 17. Za 1276 (6.6.1860), in: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.MKT, 337/68_001_001. Ich danke Elif Conker und Hümeýra Zeyrek, die dieses und die anderen verwendeten osmanischen Dokumente für mich gefunden, transkribiert und übersetzt haben.

¹⁴ Dokument vom 4 M 1296 (29.12.1878), in: BOA, HR.MKT, 1054/30, 4 M 1296 (29.12.1878).

¹⁵ Dokument vom 14 S 1296 (14.2.1879), in: BOA, HR.MKT, 1059/28, 6 Ra 1298 (6.2.1881), in: BOA, HR.MKT, 1155/41; 12 Ca 1298 (15.4.1881), in: Ebd., HR.MKT, 1165/1; 28 Ca 1298 (24.4.1881), in: Ebd., DH.MKT, 1335/81; 11 M 1298 (14.12.1880), in: Ebd., Y.EE 88/67.

¹⁶ Hierzu ausführlich Michael Christopher Low, *Imperial Mecca. Ottoman Arabia and the Indian Ocean Hajj*, New York 2020.

sich dieser Argumentation nicht widersetzen, sodass den Forderungen nach einem neuen Friedhof nicht entsprochen wurde. Jedoch scheint es 1866 und 1881 zu Erweiterung und Umgestaltungen des Friedhofs unter Aufsicht der Konsulate gekommen zu sein.¹⁷

Berichte aus den 1920er und 1930er Jahren beklagen den schlechten Zustand des Friedhofs. Jedoch gibt es keine zeitgenössischen Hinweise darauf, dass er im Kontext der Einnahme Dschiddas durch wahhabitische Truppen 1925 verwüstet wurde.¹⁸ Dies steht in deutlichem Gegensatz zu deren Verwüstung muslimischer Grabstätten. Möglicherweise war den wahhabitischen Kriegern die Bekämpfung des Heiligenkults unter ihren Glaubensbrüdern wichtiger als ein Friedhof der als ungläubig geltenden Christen.

Bis in die 2000er Jahre wurde der Friedhof abwechselnd vernachlässigt und renoviert. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurde, nach erneuten Eingaben der ausländischen Konsulate, welche reihum die Verwaltung und den Unterhalt des Friedhofs übernahmen, der Bitte um ein neues Gelände stattgegeben. Dieses wird heutzutage von saudischen Behörden verwaltet und befindet sich ca. 50-60 Kilometer südlich der Stadt.¹⁹ Aufgrund der neuen Verwaltungssituation, aber auch der Distanz sind dieser Friedhof und seine Nutzung weitgehend unbekannt. Im Jahr 2012 kündigte der stellvertretende Gouverneur der zentralarabischen Provinz Riad an, dass dort ebenfalls ein Friedhof geplant sei. So könnten in der Hauptstadt verstorbene Nichtmuslime, die nicht repatriiert würden, künftig vor Ort bestattet werden. Wie heikel das Thema ist, zeigt sich daran, dass die Quelle sich weigerte, den designierten Ort dieses Friedhofs zu verraten.²⁰ Bis heute gilt der Friedhof von Dschidda als der einzige seiner Art in Saudi-Arabien.

2. Die Bedeutung des nichtmuslimischen Friedhofs von Dschidda

Um die symbolische Bedeutung des Friedhofs zu bestimmten Zeiten zu verstehen, ist zunächst ein Blick auf die Toten notwendig, die dort begraben sind. Deren gewandeltes Profil reflektiert die Entwicklung der Stadt.

¹⁷ An Account... (1934), in: MECA, GB 165-0248 Sir Andrew Ryan Collection 6/9.

¹⁸ Das Fehlen entsprechender Hinweise wird durch Nallino, S. 173 bestätigt, anders (aber ohne Quellen) Mark Caudill, *Twilight in the Kingdom. Understanding the Saudis*, Westport, London 2006, S. 7.

¹⁹ E-Mail-Kommunikation von Stefan Maneval nach Durchsicht der Friedhofsakte im Deutschen Generalkonsulat, 21.1.2009.

²⁰ Burial of Non-Muslims Made Easy, Arab News 23.9.2012, <https://www.arabnews.com/burial-non-muslims-made-easy> [10.04.2022].

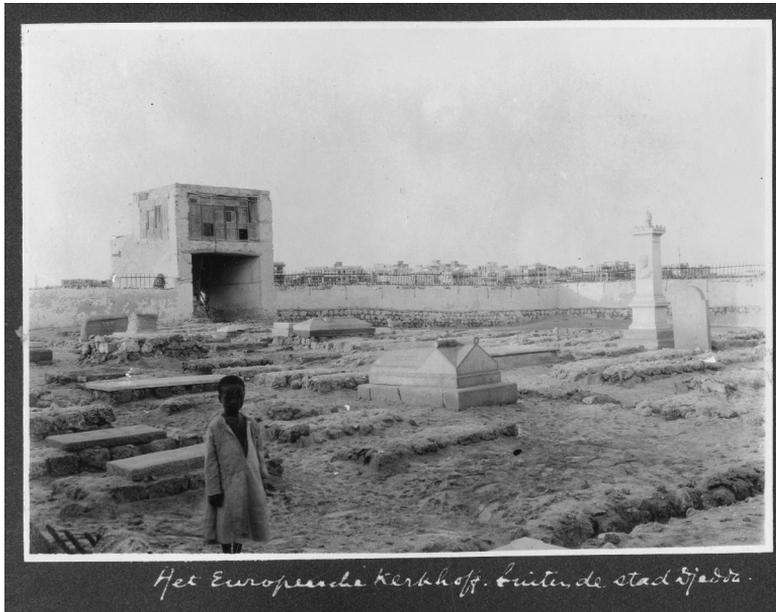


Abb. 3: Der „europäische“ Friedhof, 1926. In der Mitte das Grab Hubers, rechts die Gedenksäule für die ermordeten Konsuln.

Bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts wurden in Dschidda vor allem Seeleute, Angehörige der Konsulate und lokal ansässiger Handelshäuser (oft Griechen) sowie christliche Angehörige des osmanischen Heers bestattet.²¹ Zusätzlich finden sich einzelne jüdische Gräber sowie, im Kontext des Ersten Weltkriegs, vereinzelt Gräber französischer Soldaten, die beim Transport umkamen. Das wohl bekannteste Grabmal ist jenes des französischen Entdeckungsreisenden Charles Huber, der 1884 nördlich von Dschidda ermordet wurde. Auch wenn einige der Toten gewaltsam starben, waren die meisten Opfer der Cholera- und Pestepidemien, die Dschidda regelmäßig heimsuchten. Nur wenige sind Frauen, da die meisten dieser Händler, Soldaten oder Seeleute ohne Familie reisten.²² Aufgrund von Hitze und der damit verbundenen schnellen Ver-

²¹ Vgl. z. B. die Liste der Gräber, welche identifiziert werden konnten, in Zohrab an Außenministerium, 13.11.1879, in: TNA, FO 195/1251.

²² An Account of the European Cemetery in Jeddah, British Legation 31.12.1934, sowie daran anschließende Notizen der niederländischen und französischen Konsuln, in: Nationaal Archief, Den Haag (NL-HaNA), Ministerie van Buitenlandse Zaken: Consulaat (1873-1930) en Nederlands Gezantschap (1930-1950) te Djeddah (Turkije/Saoedi-Arabië), 2.05.53.

wesung und Transportproblemen wurden Leichen bis in die 1950er Jahre vor Ort bestattet.

War die Einwohnerzahl Dschiddas zwischen 1900 und 1950 langsam von circa 15.000 auf 50.000 angestiegen, so explodierte sie nach dem Zweiten Weltkrieg förmlich. Infolge des durch die Ölfunde beflügelten Wirtschaftswachstums kamen neben ländlichen Migranten vermehrt ausländische Arbeitskräfte, darunter viele Ingenieure aus den USA und Europa. Als Sitz der diplomatischen Vertretungen (bis 1985), des wichtigsten Hafens und der meisten ausländischen Firmen war Dschidda die Wirtschaftsmetropole des Landes. Der verstärkte Flugverkehr erlaubte die schnelle, aber kostspielige Rückführung von Toten in ihr Heimatland. Unter den neueren Gräbern finden sich neben anonymen Leichenfunden und Gräbern christlicher Hausangestellter viele Kindergräber, oft asiatischen Ursprungs – in den späten 1990er Jahren waren es über 75% der Bestatteten.²³ Deren Angehörige können es sich oft nicht leisten, die Leichen in die Heimatländer zu überführen oder möchten ihre Kinder in ihrer Nähe beerdigen. Das Profil der Bestatteten ähnelt damit durchaus demjenigen anderer Golfstaaten, etwa dem der deutlich besser dokumentierten christlichen Friedhöfe in Manama (Bahrain).²⁴

Auch wenn sich die Zusammensetzung der Bestatteten verändert hat, so unterscheidet doch ein wesentliches Merkmal den nichtmuslimischen Friedhof von Dschidda von vielen anderen christlichen Friedhöfen in der arabischen Region: Er war und ist, im Gegensatz zu jenen, kein Bestattungsort einer dauerhaft sesshaften, einheimischen christlichen Gemeinde, wie es sie etwa in Beirut oder Kairo gibt. Er ist auch kein Zeuge einer kolonialen Vergangenheit, wie in Aden oder Alexandria. Vielmehr war und ist er ein Ort, an dem die meisten Menschen begraben wurden, weil sie zufällig in Dschidda verstarben. Wenn Friedhöfe als ein zentraler Indikator dafür gelten, wohin Menschen gehören, so trifft dies im Fall Dschiddas eher selten zu.²⁵ In früheren Zeiten waren fast alle Immigranten Muslime, während Christen eher kurze Zeit blieben. Seit dem Ölboom, mit dem auch verstärkt Nichtmuslime zuwanderten, wird strikt darauf geachtet, dass alle Migranten nach Beendigung ihres Arbeitslebens in ihre Heimatländer zurückkehren. Eine dauerhafte Aufenthaltserlaubnis bekommen Ausländer in Saudi-Arabien selten, für Nichtmuslime ist er praktisch unmöglich zu erlangen.²⁶ Es gab und gibt auch keine gemeindliche Infrastruktur, wel-

²³ E-Mail Maneval, 21.1.2009.

²⁴ Nigel Preece, A Brief History of the Christian Cemeteries in the Kingdom of Bahrain, 2004, http://stchcathedral.org/?page_id=646 [11.04.2022].

²⁵ Peter Geschiere, Funerals and Belonging. Different Patterns in South Cameroon, in: African Studies Review 48:2, 2005, S. 45-64.

²⁶ Freitag, A History of Jeddah, S. 333f.

che aus den ethnisch und konfessionell diversen Christen eine Gemeinschaft geschmiedet hätte. Zwar bildeten sich kleinere, informelle und herkunftsba- sierte Gruppen, die ihre Religion praktizierten, aber durch die Fluktuation konnten sie kaum stabile Gemeinden bilden.²⁷ Damit entfällt die in der Litera- tur intensiv diskutierte Rolle der Friedhöfe als Anker migrantischer Gemein- schaften in einer neuen Heimat.²⁸

Dennoch spielt die Idee der Verwurzelung durch Bestattung eine erhebliche symbolische Rolle. So kann man den Widerstand gegen die Erweiterung des Friedhofs als eine Weigerung sehen, die dauerhafte Präsenz von christlichen Körpern in der Nähe von Mekka zu akzeptieren. Gerade im Zusammenhang mit der Bitte um die Verlegung des Friedhofs in die Nähe des neuen Hauptwohnge- biets der Christen argumentierten die Konsuln, dass christliche Leichenzüge, welche nun die ganze Stadt durchqueren mussten, belästigt wurden.²⁹ Die Bri- ten klagten auch, dass die Prozessionen ein Dorf passierten, „in das alle Frauen mit schlechtem Ruf [d.h. Prostituierte, U.F.] geschickt würden“.³⁰ Selbst wenn diese Klagen im Kontext der Versuche der Konsuln stehen, ihre Regierungen zu diplomatischem Druck auf die osmanischen Behörden zu bewegen, so reflektie- ren sie auch, dass die lokale Bevölkerung zumindest westliche Nichtmuslime ablehnte.³¹

Interessant an diesen Berichten ist, dass sie mit den Begräbnisprozessionen die einzigen Anlässe beschreiben, bei denen christliche Religiosität in Dschidda sichtbar wurde. Schwerer zu beurteilen ist, inwieweit die beschriebenen An- feindungen religiös motiviert waren: Alle verfügbaren Berichte stammen von westlichen Konsuln und Reisenden, die eben nicht nur Christen, sondern auch Angehörige der Imperialmächte waren.³² Spätestens seit dem Massaker von 1858 besaß der Friedhof einen gewissen Symbolwert als Zeichen für die dauer- hafte Präsenz von Christen, wie im Folgenden gezeigt wird. Es ist genau diese

²⁷ Beobachtungen und Gespräche bei Besuchen in Dschidda zwischen 2006 und 2019.

²⁸ Osman Balkan, *Burial and Belonging*, in: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 15:1, 2015, S. 120-134; Humayun Ansari, „Burying the Dead”. Making Muslim Space in Britain, in: *Historical Research* 80:210, 2007, S. 545-566.

²⁹ Konsul an Botschaft Konstantinopel, 8.10.1881, in: MAE, CADN, 2MI3229, Art. 6.

³⁰ Zohrab an Außenministerium, 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251, meine Übersetzung, mit dem gleichen Tenor, Konsul an Außenministerium, 16.12.1879, in: MAE, CADN 2MI3229, Art. 5.

³¹ Vgl. Zu diesem Thema Ulrike Freitag, *Helpless Representatives of the Great Powers? Western Consuls in Jeddah, 1830s to 1914*, in: *The Journal of Imperial and Common- wealth History* 40, 2012, S. 357-381.

³² Vgl. Shana Minkin, *Imperial Bodies. Empire and Death in Alexandria, Egypt*, Stanford 2020, S. 47: „death and its attendant practices sat peculiarly at the juncture of politics, commerce, and culture”.

religiös-politische Verquickung, die den Friedhof zu einem politischen Thema machte und bis heute erlaubt, ihn in unterschiedlicher Weise politisch zu instrumentalisieren.

3. Nichtmuslimische Friedhöfe im imperialen Kontext

Während entlang der Küsten der Arabischen Halbinsel immer wieder einzelne Nichtmuslime in unmarkierten Gräbern bestattet wurden, ist die Anlage von Friedhöfen im 19. und 20. Jahrhundert eine Folge der britischen Expansion sowie der militärischen Handlungen im Ersten Weltkrieg.³³ Während es aus osmanischer Sicht unproblematisch war, einzelne nichtmuslimische Seefahrer, Händler oder auch nichtmuslimische osmanische Soldaten dort zu bestatten, war dies anders, sobald eine Verbindung zu imperialer Präsenz entstand.³⁴

Diese Verbindung gab es, wie bereits erläutert, in Dschidda seit dem Massaker von 1858. Nachdem der Friedhof ab 1858 vom französischen Konsul verwaltet wurde, engagierte sich in den frühen 1880er Jahren ein Komitee, dem neben dem französischen und britischen Konsul auch Vertreter des niederländischen Konsulats und des in Dschidda vertretenen Österreichischen Lloyd angehörten.³⁵ Eine im niederländischen Konsulat 1921 erstellte Liste nennt neben den genannten Konsulaten elf weitere Institutionen und Privatpersonen, die mit jährlichen Beiträgen den Friedhof finanzierten. Die Verantwortlichkeit rotierte zwischen den Beteiligten. Dies ähnelt in verblüffender Weise der Pflege des muslimischen Friedhofs von Berlin, der in den 1920er und 30er Jahren durch die afghanischen und persischen Gesandtschaften unterstützt wurde.³⁶ Der große Unterschied ist jedoch, dass Briten und Franzosen im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert hegemoniale Ansprüche im Osmanischen Reich vertraten und durchsetzten, was umgekehrt nicht der Fall war.³⁷

³³ Vgl. die Dokumente zum Thema „Christian Cemetery“ in der Qatar National Library, wo die einschlägigen britischen Dokumente zu Bahrain, Maskat, Kuwait digital zugänglich sind, https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100000000831.0x00029b [11.04.2022]. Zur Arabischen Halbinsel im 1. Weltkrieg vgl. Ulrike Freitag/Philippe Pétriat/Martin Strohmeier (Hrsg.), *Circulations in the Arabian Peninsula during World War I*, in: *Arabian Humanities* 6, 2016, <https://doi.org/10.4000/cy.3025>.

³⁴ Für den etwas anders gelagerten ägyptischen Fall vgl. Minkin.

³⁵ Zohrab an Außenministerium, 18.11.879, in: TNA, FO 195/1251; Konsul an Außenministerium, 5.7.1865, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2; *An Account of the European Cemetery in Jeddah*, erstellt von der British Legation, Jeddah 31.12.1934, in: NL-HaNA, inv. 586/657/5, Consulaat Djeddah, 2.05.53.

³⁶ Gerhard Höpp, *Tod und Geschichte oder Wie in Berlin prominente Muslime bestattet wurden*, in: Höpp/Jonker, S. 19-44, hier S. 24.

³⁷ Ein wegen der andersartigen Konstellation immer noch hinkender, aber besserer Vergleich ist derjenige mit der türkischen Unterstützung islamischer Einrichtungen in

Einige Jahre nach dem Massaker von 1858 entstand die Idee, den Toten ein Denkmal zu setzen.³⁸ Eine Gedenksäule, die zu einem nicht näher bekannten Zeitraum errichtet wurde, war bereits 1878 im Verfall begriffen.³⁹ Die Beerdigung der Gattin des Vertreters des Österreichischen Lloyd und Vizekonsuls 1881, an der vermutlich die meisten westlichen Diplomaten und einige muslimische Würdenträger teilnahmen, scheint einen erneuten Erweiterungsschub gebracht zu haben. Der Friedhof wurde erweitert und Mauer und Eingang wurden grundsaniert. Dabei sollte auch die Gedenksäule für die Opfer von 1858 erneuert und mit einem Kreuz versehen werden. Dies konnten die lokalen Behörden im Gegensatz zur Erweiterung jedoch verhindern. Auch der Versuch, eine Gedenktafel für den im sudanesischen Suakin verstorbenen ehemaligen britischen Konsul Moncrieff auf dem Friedhof anzubringen, wurde 1884 blockiert. Mit der Begründung, dass der Konsul ja nicht in Dschidda verstorben sei, sabotierte der Zoll die Bronzetafel.⁴⁰

Es liegt nahe, dass die lokalen osmanischen Vertreter in beiden Fällen eine Verbindung zwischen der symbolischen Präsenz rivalisierender imperialer Mächte und den geplanten Denkmälern befürchteten. Im Kontext ihrer Arbeit über den postsozialistischen Umgang mit sozialistischen Grab- und Denkmälern verweist Verdery darauf, dass die physische Präsenz von toten Körpern ein wichtiges Mittel ist, Ansprüche auf bestimmte Orte zu erheben. Sie eignen sich besonders deshalb als Symbole, weil sie sich selbst nicht gegen ihre Inanspruchnahme wehren können.⁴¹ Gerade ein Denkmal an ein anti-europäisches Massaker war in einem solchen imperialen Kontext von besonderer Brisanz. Aus französischer Sicht war die Gedenksäule ein Zeichen dafür, dass Europäer „respektiert“ wurden, wie der französische Konsul 1867 nach Paris schrieb.⁴² „Respekt“ war für ihn mit dem Anspruch auf uneingeschränkte Präsenz und implizite Anerkennung europäischer Hegemonie verbunden. Genau dies war aus osmanischer Sicht das Problem.

Deutschland.

³⁸ Healey an Außenministerium, 17.1.1867, in: TNA, FO 78/1989; Konsul an Außenministerium, 29.3.1867, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2.

³⁹ Konsul an Außenministerium 12.2.1878, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 5; Zohrab an Außenministerium, 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251; An Account... 31.12. 1934, in: NL-HaNA, Consulaat Djeddah, 2.05.53, inv. 586/657/5.

⁴⁰ Jago an Außenministerium, 29.5. und 14.6.1884, in: TNA, FO 195/1482.

⁴¹ Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, New York 1999, S. 27-29, 39-40, s. a. Ansari, S. 547.

⁴² 29.3. 1867, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2. Für ein besonders prägnantes Beispiel einer solchen Erinnerungspolitik als Legitimierung europäischer Präsenz im imperialen Kontext vgl. Rebecca M. Brown, *Inscribing Colonial Monumentality. A Case Study of the 1763 Patna Massacre Memorial*, in: *Journal of Asian Studies* 65:1, 2006, S. 91-113.

Die symbolische Bedeutung von Gräbern wird auch am Beispiel des bereits erwähnten Charles Huber deutlich. Im August 1884 war er mit dem deutschen Orientalisten Julius Euting zu einer Forschungsreise durch Innerarabien aufgebrochen. Folgt man der Darstellung von Luc Chantre, so hatte Huber unter dem Mantel einer wissenschaftlichen Mission den Auftrag, die Stammeskonföderation der Schammar im Kampf gegen die Osmanen zu unterstützen. Laut Chantre hatten die lokalen Behörden dies durchschaut und Huber deshalb ermorden lassen. Dadurch sei Huber ein „Märtyrer der westlichen Zivilisation geworden“.⁴³ Das Grabmal in Form eines Sarkophags aus dunkelgrauem Marmor trug laut Nallino, der 1938 Dschidda besuchte, die Inschrift „Gestorben für die Wissenschaft, Juli 1884“ sowie „Monument zu seinen Ehren, errichtet durch das Ministerium der Öffentlichen Bildung, Frankreich“.⁴⁴ Daniël van der Meulen, niederländischer Konsul von 1926 bis 1931 und von 1940 bis 1945, führt weiterhin aus, dass das Herz des Verstorbenen nach Paris ins Panthéon überführt worden sei.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, dass es sich bei europäischen Besuchern einbürgerte, eine „Pilgerfahrt zum dortigen christlichen Friedhof zu machen, wo Huber an der Seite der dort ermordeten Konsuln von 1858 ruhte“.⁴⁶

4. Der Friedhof im heutigen Saudi-Arabien

Nach der saudischen Eroberung 1925 setzte sich das konsularische Interesse am Friedhof fort. 1930 beschrieb der britische Konsul ihn als „die einzige permanente europäische Institution im Hedschas [...], die aus britischer Perspektive eine besondere Bedeutung hat“.⁴⁷ Während europäische Besucher den mehrfach umgestalteten Friedhof immer wieder beschreiben, scheint er keine herausragende Rolle im sozialen Leben der westlichen christlichen Ausländer gespielt zu haben.⁴⁸ Dies hat vermutlich damit zu tun, dass die Hauptnutzergruppe inzwischen asiatische und afrikanische, das heißt nicht-westliche Christen waren, die von eigenen Konsulaten vertreten wurden. Informell kritisierten westliche Konsuln immer wieder, dass sie den Friedhof finanzierten, obwohl dort zunehmend nicht-westliche Christen bestattet wurden.

⁴³ Luc Chantre, *Pèlerinages d'Empire. Une Histoire Européenne du Pèlerinage à la Mecque*, Paris 2018, S. 141, meine Übersetzung.

⁴⁴ Nallino, S. 176.

⁴⁵ Daniel van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, London/New York 2000, S. 16.

⁴⁶ Chantre, S. 277.

⁴⁷ Hejaz-Nejd Annual Report 1930, S. 59, in: IOR/L/PS/12/2085/6/19.

⁴⁸ Für Schilderungen vgl. die Briefe vom 28.7.1993 und 24.11.1993, in: IOR, Or.Mss Eur F370/805. Leider liegen mir keine Quellen aus den asiatischen Gemeinschaften vor.

Dem Bericht eines deutschen Diplomaten zufolge wurde der Friedhof in den späten 1980er Jahren „sehr im Verborgenen behandelt“.⁴⁹ Dies ist möglicherweise auch im Kontext der konservativen Wende in Saudi-Arabien seit Mitte der 1970er und verstärkt nach 1979 zu sehen. Es scheint bis in das frühe 21. Jahrhundert auch (noch) keine offiziellen Zeremonien aus Anlass des Endes des Ersten Weltkriegs gegeben zu haben, möglicherweise aus Sicherheitsgründen, da zu jener Zeit terroristische Anschläge auf saudische wie ausländische Institutionen und Personen verübt wurden. In der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts hingegen fanden solche Feierlichkeiten statt.⁵⁰ Dass eine solche öffentliche Zeremonie möglich wurde, mag mit der Politik unter Kronprinz (ab 2005 König) ‘Abdallah zusammenhängen: Nach den Anschlägen auf das World Trade Center 2001 und der Erklärung des globalen Kriegs gegen den Terror durch die USA begann Saudi-Arabien, verstärkt gegen islamistische Terroristen vorzugehen, die auch das saudische Regime infrage stellten. Gleichzeitig wurde religiöse Toleranz ein öffentlich diskutierter Wert.⁵¹

Für die Bewerbung als Weltkulturerbe warb Dschidda 2013 dezidiert mit dem kosmopolitischen Charakter der Stadt.⁵² Im weiteren Kontext der Nominierung, aber auch vorangehender innersaudischer Auseinandersetzungen über den Unterschied zwischen dem „toleranten“ Hedschas und dem „intoleranten“ Nadschd, aus dem die Herrscherfamilie ebenso wie die religiöse Strömung der Wahhabiten stammt, zirkulierten sogar Gerüchte, dass es in Dschidda eine Kirche gegeben habe. Auch wenn dem entschieden widersprochen wurde, erhielt das Thema christlicher Präsenz eine positive Wertigkeit.⁵³ Dies steht auch im Kontext einer Imagekampagne Saudi-Arabiens. Damit war sowohl die Verbesserung des Verhältnisses zum Westen beabsichtigt als auch die Öffnung des Landes für westliche Touristen. Demgegenüber treten Fragen wie die Ver-

⁴⁹ E-Mail von Dr. Rolf Friedrich Krause, von 1988-1990 Vertreter des Generalkonsuls in Dschidda, 25.3.2021.

⁵⁰ Mündl. Kommunikation mit Dr. Annette Klein, 15.11.2020, die von 2013-2016 Generalkonsulin war, und E-Mail Dr. Hubert Lang, Generalkonsul von 2005-2007, vom 26.3.2021.

⁵¹ Vgl. z. B. F. Gregory Gause III, Saudi Regime Stability and Challenges, in: Madawi Al-Rasheed (Hrsg.), *Saman's Legacy*, London 2018, S. 31-43.

⁵² Historic Jeddah, The Gate to Makkah. Nomination Document for the Inscription on the World Heritage List, vol. 1, 2013, [https://whc.unesco.org/en/list/1361/documents/\[11.04.2022\]](https://whc.unesco.org/en/list/1361/documents/[11.04.2022]).

⁵³ Fouzia Khan, Misconception About Old Jeddah Edifice Cleared, Arab News, 14.10.2012, <https://www.arabnews.com/misconception-about-old-jeddah-edifice-cleared> [11.04.2022], zum Weiterleben des Mythos vgl. z. B. <https://www.worldwatchmonitor.org/coe/saudi-arabia-reopen-ancient-church-gift-visiting-lebanese-patriarch/> [11.04.2022]. Zur Tourismuskampagne <https://www.visitsaudi.com/en> [11.04.2022], erst seit 2019 stellt das Land Touristenvisa aus, zuvor gab es die Möglichkeit, als islamischer Pilger, als Fremdarbeiter oder mit Einladung das Land zu bereisen.

teidigung des Islams gegen europäische Mächte oder, wie in den 1980er Jahren, einer bestimmten Lesart desselben zumindest für die Außendarstellung zurück. Insofern verwundert nicht, dass 2021 sowohl englisch- als auch arabischsprachige saudische Zeitungen verhältnismäßig ausführlich und mit viel Sympathie für die Opfer über den Anschlag sowie den Friedhof berichteten.⁵⁴

Der Kontext dieses Anschlags, den der sogenannte Islamische Staat für sich reklamierte, war kein lokaler: Anlässlich des beginnenden Gerichtsverfahrens gegen jene, die 2015 die Pariser Zeitschrift Charlie Hebdo angegriffen und sieben Personen ermordet hatten, druckte die Zeitschrift Anfang September 2020 die umstrittenen Karikaturen des Propheten Muhammad erneut ab. Nach dem anschließenden Mord an dem Geschichtslehrer Samuel Paty am 16. Oktober wurden die Karikaturen sogar in einigen französischen Städten auf Häuser projiziert.⁵⁵ Am 29. Oktober gab es eine Messerattacke auf einen Wächter des französischen Konsulats von Dschidda, zwölf Tage später dann oben erwähnten Bombenanschlag auf die französische Weltkriegszeremonie auf dem Friedhof.⁵⁶

Es ist offensichtlich, dass sich der Anschlag in erster Linie gegen Frankreich richtete. Insofern könnte man argumentieren, dass der nichtmuslimische Friedhof ein eher zufällig gewähltes Ziel war. Gleichzeitig aber wirft dies ein Schlaglicht darauf, dass es sich bei dem Friedhof um einen der wenigen Orte in der Stadt handelt, an dem eine solche Weltkriegszeremonie in Saudi-Arabien überhaupt möglich ist. Obwohl auf dem Friedhof wohl keine Kriegstoten bestattet sind, gilt er als Ruhestätte französischer Bürger als ein angemessener Ort für eine solche Veranstaltung. Dadurch illustriert der Anschlag einmal mehr die enge Verknüpfung von christlich und europäisch, sowohl seitens der Franzosen als auch seitens der Attentäter.

5. Nichtmuslimisch – christlich – europäisch? Die anhaltende Symbolkraft des Friedhofs

Die Identifizierung von „christlich“ beziehungsweise „nichtmuslimisch“ und „europäisch“ hat ihren Ursprung nicht, wie vielleicht anzunehmen wäre, unter islamistischen Gegnern Europas. Vielmehr findet sie sich schon in westlichen

⁵⁴ <https://www.arabnews.com/node/1761641/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://www.arabnews.com/node/1761916/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://www.arabnews.com/node/1762321/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://albiladpress.com/news/2020/4412/arab-and-world/679546.html> [11.04.2022]; <https://www.alwatan.com.sa/a/1061006> [11.04.2022].

⁵⁵ <https://www.dtnext.in/News/World/2020/10/22211057/1257990/Giant-images-of-Charlie-Hebdo-cartoons-of-Prophet-.vpf> [11.04.2022].

⁵⁶ Michael Safi, “Man arrested in Saudi Arabia after alleged knife attack at French consulate”, in: The Guardian 29. Okt. 2020, <https://www.theguardian.com/world/2020/oct/29/man-arrested-in-saudi-arabia-after-alleged-knife-attack-at-french-consulate> [11.04.2022].

diplomatischen Stellungnahmen. So führte etwa Sir Andrew Ryan, britischer Vertreter in Saudi-Arabien von 1930 bis 1936, in einem längeren Bericht über den Friedhof Folgendes aus: „The Cemetery was originally described as the Christian Cemetery. This became inappropriate when it was also used for the interment of Jews [...]. It was decided at the Committee meeting on April 7, 1934, to adopt definitely the name ‘European Cemetery’. It was realized that this was not strictly accurate as a contemporary description of a cemetery, which contains the remains of various Asiatics [...]. It was considered undesirable [...] to make the name turn on any religious distinction and it was felt that the name ‘European’ was justified as a conventional description by the historical origin of the cemetery”.⁵⁷ Da Ryan zuvor berichtet, dass der ägyptische Gouverneur Muhammad ‘Ali den Friedhof für die Christen in seinem Heer hatte einrichten lassen, nimmt auch Ryan hier eine Gleichsetzung von Christen mit Europäern vor – obwohl es sich bei den Soldaten wohl primär um ägyptische Kopten gehandelt hatte.

Diese Überlagerung zweier eigentlich getrennter Begriffe findet sich auch in der lokalen arabischen Bezeichnung *maqbarat al-khawajat*. Während der persisch-osmanische Begriff *khoja* (oder *hoca*), um dessen Plural es sich hier handelt, ursprünglich ein Ehrentitel für Gelehrte und Lehrer, aber auch für islamische Mystiker und Angehörige bestimmter Eliten war, nahm er im Ägypten des 18. und 19. Jahrhunderts zunehmend die Bedeutung „Europäer“ und damit fast automatisch „Christ“ an.

Die Geschichte des Friedhofs illustriert zudem, dass einem solchen Ort neben religiösen auch sehr unterschiedliche politische Funktionen im städtischen Raum zugeschrieben werden können, selbst wenn er kein Kristallisationspunkt einer festgefühten Gemeinschaft ist. Der Artikel hat gezeigt, wie er sowohl als Symbol für die Gegenwart unerwünschter Personen – nämlich Christen und Europäern – als auch als Zeichen für die historische Toleranz in einer kosmopolitischen Stadt – in Abgrenzung gegen andere Landesteile – gewertet werden kann. In einer geopolitischen Situation, in der die Beziehungen Saudi-Arabiens mit Europa und „dem Westen“ auch weiterhin zumindest von Teilen der Bevölkerung als problematisch erachtet werden, bedeutet die Gleichsetzung von „europäisch“ und „christlich“ zudem, dass hier spezifische historische und aktuelle Konflikte auf eine deutlich weitere Gruppe von (überwiegend asiatischen) Christen ausgeweitet werden, die eigentlich nichts mit dem Konflikt zwischen europäischen (und ehemals imperialen) Christen und Muslimen zu tun haben. Es dürfte letztlich die Angst vor dieser Art der politisierten Interpretation sein, die erklärt, warum die Behörden der saudischen

⁵⁷ An Account... (1934), Appendix No. III, in: MECA, GB 165-0248, Sir Andrew Ryan Collection 6/9.

Hauptstadt Riad den genauen Ort für die Bestattung von Nichtmuslimen nicht bekanntgeben wollen – sofern sie sich überhaupt dazu durchringen können, einen solchen Ort zu schaffen.

Abbildungen

Abb. 1: Der nichtchristliche Friedhof 2009. Aufnahme der Autorin.

Abb. 2: Die Umgebung von Dschidda 1880-81.

Abb. 3: Der „europäische“ Friedhof, März 1926. Universitätsbibliothek Leiden, OR 12.288 B:38 (Aufnahme van Voorthuysen).

Elisa Iori

From Mining Site to Mining City. A Spatial Reading of Mes Aynak, Afghanistan

This paper discusses the role potentially played by the Buddhist community in boosting the social complexity of the mountain copper site of Mes Aynak in Afghanistan between the Late Kushan/Kushano-Sasanian (c. 3rd/4th century CE) and the Turkic-Hunnic phase (6th-7th century CE). Granted the limited stratigraphic data available, I conjecture that the Buddhist community, known in ancient times for their ability to establish new enterprises, might have played a role in managing the activities of extraction and processing of copper at Mes Aynak. Based on the spatial reading of Buddhist complexes within the city and on comparisons with other archaeological case studies in South Asia, I suggest that the “business virtuosity” of the Buddhist communities, in concert with local governmental and non-governmental authorities, led to overcoming local environmental constraints to such an extent that this inauspicious mining site transformed into a city.

1. Introduction

As human creations, cities are not limited to any particular natural environment. They are constructed on riversides, coastlines, large fertile plains, mountain spurs as well as in deserts and in the middle of forests.¹ Perhaps, to build a city, human creativity needs less an ideal natural environment but rather a good set of reasons. Consider a mining site. Such sites exhibit a set of trans-cultural and trans-temporal features, preventing them from becoming sustainable and attractive spaces for urban life: hard-to-reach locations, environmental degradation – such as deforestation, air and water pollution – negative health impacts of working underground, dependence on not-renewable resources and, hence, the predictability of site’s decline once the resources are exhausted or extraction is unviable.² It is not by chance that the mining city is quite a rare

¹ Monica Smith, *Cities. The First 6,000 Years*, New York 2019, p. 80.

² Moreover, exploitation and production activities at mining sites have ups and downs due to external (e.g. market demand) and internal (e.g. ability to face technical problems in extraction) factors. Cf. Cristina Martinez-Fernandez et al., *The Shrinking Mining City. Urban Dynamics and Contested Territory*, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 26:2, 2012, pp. 245-260, here pp. 247f.

phenomenon across space and time.³

In particular, when looking at historical examples, it is noticeable that most mining sites – when permanently exploited – developed into mine-centered villages rather than cities. Even though the interest of archaeologists in technological aspects and trade networks may have played a role in underestimating the urban environment of mining sites (research here is mostly associated with mining archaeology)⁴, it is a fact that only very few of the ancient mining sites documented by archaeologists around the world bear evidence of the urban. Rather, cities that grew thanks to their close association with mine exploitation usually developed at some distance from slag heaps and the smokes of the industrial area.

The flourishing of the mining city of Mes Aynak in present-day Afghanistan, developed on top of the second largest copper site in the world in the first millennium CE, is certainly an extraordinary exception to this paradigm. What made Mes Aynak different from other mining sites in the world? Why did this mining site develop into a city? Was the greater livability of its natural landscape the key to its urban bloom? This is not beyond imagination. However, once we look at the local natural landscape, we notice that the fortune of this site cannot be linked exclusively either to the exceptionality of its deposit or to its particular location.

Afghanistan is a country well known for its rich soil.⁵ Deposits of gold, silver, tin, iron, copper and lapis lazuli were, and still are, ground for competing interests in this territory and in this regional geology Mes Aynak is certainly not a unique mineral deposit. Still, none of the ancient mining sites identified by archaeologists in this land (and beyond) so far show an urban development on the scale documented at Mes Aynak. In regard to its location, the site, located on the eastern side of the Baba Wali mountains at an average altitude of approximately 2.500 m above sea level (Figs 1-2), though not particularly far from Kabul, located about 40 km to the northwest, and from the roads that connected Kabul to the southern ancient cities of Ghazni and Gardez, did not enjoy a particularly exposed strategic position along any of the ancient trade routes.

³ With a few exceptions, especially in modern times, see for example Johannesburg, sometimes informally called “the city of gold”.

⁴ However, for a wider approach of Montanarchäologie see Thomas Stöllner, *Methods of Mining Archaeology (Montanarchäologie)*, in: Benjamin Roberts/Christopher Thornton (eds.), *Archaeometallurgy in Global Perspective*, New York 2014, pp. 133-159.

⁵ Major mineral deposits are in the areas of Herat (mostly copper), Zarkashan-Anguri (copper, silver, tin, gold), Mes Aynak (copper and iron), Balkhab (copper), Panjshir (silver, copper, tin, lead) and Badakhshan (tin, gold), cf. Judith Thomalsky et al., *Early Mining and Metal Production in Afghanistan. The First Year of Investigations*, in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 45, 2013, pp. 199-230.

Therefore, geology and topography do not seem to offer compelling reasons for the urban success of Mes Aynak.



Fig. 1: Physical map of Afghanistan with the location of Mes Aynak.



Fig. 2: View from the east of the western and central quarters delimited by the fortification wall.

Rather, I argue that the particular dynamics of interaction between the mining landscape and the practices and ideas of local actors triggered a set of developments that led to the inhabitants overcoming local environmental constraints to such an extent that they transformed an unwelcoming place into a city. Following this, the foremost question to ask is, who these actors were. Which were the driving forces that fostered the social complexity on this mountainous copper site of Mes Aynak? Last but not least, as we will see, the question arises on what role religion played in this.

To put Mes Aynak's urban development in context would of course require a multi-scalar and multi-lens approach, something that is not possible with the available data. However, a spatial reading of the city may be a good way to start looking at Mes Aynak as a specific socio-spatial setting and to sketch conjectures on the dynamics that brought the rise of the city about.⁶

2. *The City of Mes Aynak*

Mes Aynak was first identified as an archeological site during geological surveys in the early 1960s⁷, but only in the last ten years has our knowledge about this historical site increased. Unfortunately, the reason of Mes Aynak's fame is not the outcome of a successful, well-planned and long-term archaeological campaign. Rather, it is the result of rescue excavations launched after the signing of a mining project which, if it were to continue, would transform the site into a giant open pit mine.⁸ Thanks to the activism of the Afghan Institute of Archaeology (AIA), Mes Aynak has become internationally recognised, drawing the attention of archaeologists, UNESCO, cultural heritage organisations and international media.⁹

⁶ Excavated cities in eastern Afghanistan with chronological overlap with Mes Aynak are: Begram and Kandahar, cf. Roman Ghirshman, *Bégram. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, Le Caire 1946; Joseph Hackin, *Recherches archéologiques à Begram. Chantier no. 2 (1937)*, Paris 1939; Joseph Hackin, *Nouvelles recherches archéologiques à Begram (ancienne Kâpicî) (1939-1940)*, Paris 1954; Svend W Helms, *Excavations at Old Kandahar in Afghanistan 1976-1978*, Oxford 1997; Anthony McNicoll/Warwick Ball, *Excavations at Kandahar 1974 and 1975*, Oxford 1996.

⁷ See Gérard Fussman et al., *La prospection archéologique de la Bactriane orientale 1974-1978*, in: *Mesopotamia* 13-14, 1976, pp. 99-154.

⁸ In 2008 the Afghan government granted a 30-year lease for US\$30 billion to a Chinese state-owned Mining Company (MCC) for the extraction rights of the copper mine.

⁹ Although at the moment both mining and archaeological activity are paused for security and funding reasons, the Mes Aynak case is still pending. During the review process of this text, the political situation in Afghanistan has changed and it seems that under the recently established Islamic Emirate of Afghanistan, the Mes Aynak copper-mining project has resumed operations.

The campaign for international recognition – and thus arguably for protection – was fueled not only by the scientific interest in preserving Mes Aynak as an ancient mining site. The outstanding quantity and quality of conserved Buddhist sculptures, wall paintings and monuments brought to light during the excavations was the key factor in this. Although its stunning value is undeniable, the Buddhist heritage revealed has dominated the attention of media and scholars for years to the extent that it sidelined the urban features of the site and the fact that what was emerging from the ground was indeed the largest pre-industrial mining city of Eurasia.¹⁰ Furthermore, despite the extensive rescue excavations, the haste in which the excavations were conducted, the unsystematic documentation of the finds and the lack of coordination and cooperation among the numerous partners involved in the excavations prevent any coherent reconstruction of the biography of the city.¹¹

As far as chronology is concerned, Mes Aynak's urban development can be placed in the Late Kushan/Kushano-Sasanian phase (c. 3rd /4th century CE). This dating can rely on some indirect elements such as architectural features, style and iconography of wall paintings and sculptures as well as some elements of material culture.¹² Its development most likely peaked during the Turkic-Hunnic phase (6th-7th century CE), although in all likelihood the exploitation and occupation of the site started much earlier. Even though the available data do not allow to get an insight into the urban fabric of Mes Aynak, the general territorial-spatial organization of the city, its main paths and urban landmarks are still visually legible.

¹⁰ Symposium on Mes Aynak, Kabul, 13-14 July 2019.

¹¹ Hans H. Curvers, *Mes Aynak (Afghanistan), Global Standards, and Local Practices*, in: Paul Newson/Ruth Young (eds.), *Post-Conflict Archaeology and Cultural Heritage. Rebuilding Knowledge, Memory and Community from War-Damaged Material Culture*, New York 2017, pp. 263-283.

¹² Cf. Anna Filigenzi, *Remarks on the Wall Paintings from Mes Aynak. Recent Archaeological Works in Afghanistan*, in: *Preliminary Studies on Mes Aynak Excavations and Other Field Works*, Kabul 2013, pp. 41-52; Deborah Klimburg-Salter, *Contextualizing Mes Aynak*, in: *Afghanistan 1:2*, 2018, pp. 213-238; Nicolas Engel/Omara Khan Massoudi (cf.), *New Excavations in Afghanistan, Mes Aynak*. Published at Occasion of the Exhibition "Mes Aynak – Recent Discoveries Along the Silk Road" at National Museum of Afghanistan, Kabul, Cologne 2011; Michael Alram, *From the Sasanians to the Huns. New Numismatic Evidence from the Hindu Kush*, in: *The Numismatic Chronicle* 174, 2014, pp. 261-291; Judith A. Lerner, *A Prolegomenon to the Study of Pottery Stamps from Mes Aynak*, in: *Afghanistan 1:2*, 2018, pp. 239-256; Noor Agha Noori/Luca M. Olivieri/Elisa Iori, *Fashion Ware in Mes Aynak, Logar. Chronology and comparison (with an Appendix on a single specimen of tulip-bowl from Site MA-100)*, in: *Afghanistan 2:1*, 2019, pp. 91-114.

3. A Territorial-Spatial Reading

The city, at its maximum extension, covered a surface of approximately fifty hectares with a core fortified area of about eleven hectares extending between the western slope of Kuh-e Aynak – where the main entrance to the mines (in the form of galleries or shafts and vertical pits) was located¹³ – and the hill of Shah Tepe or MA006 (Fig. 3).¹⁴ Access to the city was from the West, where the stretch of an external fortification wall was documented in 2019.¹⁵ The pathway that led from the main gate to the narrow gorge that gave access to the fortified city was lined with graveyards consisting of cenotaphs lined by large stones and probably covered by earthen tumuli (Fig. 3, orange shade). Once passed the gorge, the ancient visitor could access the fortified city, sided at north by other buildings with mostly residential and religious functions. To the opposite side of the fortified city, on the southern slope of Kuh-e Aynak, was another necropolis with cenotaphs, while monumental (kurgan-like) funerary complexes for urban elites were immediately outside the southern stretch of the fortification.

The fortified city and its three quarters

The core of the city, defined by the fortification wall, consisted of three distinct spatial zones (here “quarters”) with different functions. In the “western quarters”, the manufacturing area spread out on interconnected terraces along the eastern slope of Kuh-e Aynak (Figs 2-3, green shade). This area had an intricate and dense layout made of numerous small rooms and narrow passages with a Buddhist shrine at the extreme south. Two entrances to the copper mines were located within the quarters itself, while others were in the immediate surroundings.¹⁶ In this zone, copper was partially extracted, processed (crushed, ground up, sieved, sorted, and roasted), refined.¹⁷

¹³ Thomas Eley/Philippe Marquis/Noor Agha Noori, *Archaeometallurgical Evidence at Mes Aynak, Logar Province, Afghanistan*, in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 48, 2019, pp. 265-281.

¹⁴ The fortification wall has been uncovered on the ridge of the Kuh-e Aynak (western and northern stretches) and on the slope of the Kuh-e Aynak (southern stretch). Another stretch of the southern side of the wall appears in the central quarters. See for instance Jiri Unger, *Preliminary Findings and Results from Sites 005 and 034*, in: *Preliminary studies on Mes Aynak excavations and other field works*, Kabul 2013, pp. 20-34.

¹⁵ *Symposium on Mes Aynak*, Kabul, 13-14 July 2019.

¹⁶ Eley/Marquis/Noori, pp. 269-272.

¹⁷ Manuscripts found in a small room in the northern part of the quarter are currently being translated by Dr. Charles DiSimone. However, from the most recent communication it



Fig. 3: Satellite image from Google Earth of the archaeological area of Mes Aynak giving the location of the Buddhist complexes (Buddha icon) and Shah Tepe (temple icon) and approximate extension of the “western quarters” (green shade), “central quarters” (red shade), “eastern quarters” (blue shade) and industrial area (grey shade).

Copper smelting was carried out in the nearby industrial area extending to the south of the western quarters, immediately outside the fortification wall (Fig. 3, gray shade). Furnaces and slag heaps extending from mount Aynak down to the lower plain mark the industrial and discharge area of the city that was topographically contiguous to the area where copper was processed and partially extracted.¹⁸

The “central quarter” (Figs 2-3, red shade) on the lower plateau had a more articulated street network with a clear node in a central massive building possibly with administrative functions¹⁹, located in proximity to what has been tentatively interpreted by local excavators as (Zoroastrian) fire temple. The pres-

seems that, rather than an administrative character, the fragments contain “Buddhist material in Sanskrit spanning both Mahāyāna and Śrāvakayāna (Mainstream) Buddhist thought as well as the presence of Bactrian documentation, a language that was not typically used in the transmission of Buddhist textuality”. From the final lecture “Buddhist Manuscript Discoveries at Mes Aynak. A Tricky Philological In Situ-ation” of the Ghent Center for Buddhist Studies Spring Lecture Series by Dr. DiSimone, 11.05.2021.

¹⁸ See Eley/Marquis/Noori, pp. 269-272.

¹⁹ Now, this function is only suggested by the recovery of weights.

ence of workshops here is indicated by the recovery of a complex for the production of copper coins at the eastern limit of the quarter.²⁰

The “eastern quarters” on the slope of the hill facing Kuh-e Aynak (Fig. 3, blue shade) consisted of a residential area with large buildings separated by a well-defined road network, water channels and minor urban Buddhist shrines containing small stupas and sculptures. The presence of luxury artifacts such as silver plates with Sasanian-like decoration attests to the wealth of the residents of this part of the city.²¹ The recovery of a cache containing jewelry made from gold, copper and semi-precious stones along with bronze tools suggests the presence of skilled artisans in this area, who worked on the production of luxury objects also made with imported materials.²²

In the extreme east of the fortified city, on the top of the hill that stands above the residential quarters, is an imposing monumental building, the so-called Shah Tepe (MA006), towards which the northern and southern stretches of the fortification wall seem to converge (Fig. 3). This must have been the most important urban building. Interestingly, the monument, which was heavily looted in the past, does not seem to be Buddhist, while similarities with other centro-asiatic non-Buddhist cultic monuments and Kushan dynastic temples may be noted.

The Buddhist complexes

At Mes Aynak, the fortification wall – more a symbol of security than an actual means of protection – did not represent the topographical boundary of the city which actually extended beyond it, with an industrial area in the south and other religious and residential buildings in the north. Instead, the religious complexes encircling both the fortified core and the extra-mural quarters of the city fixed the boundary of the urban space physically and symbolically.

There are five Buddhist complexes strategically located: at the main entrances of the city (MA 001, MA 003)²³, on the top of the hills that naturally enclose the city to the North (MA013) and East (MA007) and on the rocky spur of the Kuh-e Aynak ridge (MA045) that marked the southern limit of the city

²⁰ Although there is no certain evidence of the presence of a mint at Mes Aynak, the fact that coins were produced here is highly possible, see Eley/Marquis/Noori, pp. 275-278.

²¹ See for instance Alram, fig. 3a, p. 270.

²² Barbara Faticoni, First Notes on a Treasure from Mes Aynak, in: Borja Antela-Bernárdez/Jordi Vidal (eds.), *Central Asia in Antiquity. Interdisciplinary Approaches*, Oxford 2014, pp. 23-36.

²³ MA001 or Ghol Hamid is immediately outside the second fortification of the city; MA003 or Kafiryat Tepe is in proximity of the gorge that gave access to the fortified city from the west.

where the Siso Khwar river ran (Fig. 3), which today has almost dried up. Their placement around the edge of the city in highly visible locations illustrates that the monumental Buddhist complexes, together with Shah Tepe, were urban landmarks arranged in such a way as to create a sort of symbolic “belt” around the city (Fig. 3).

Although the data available do not allow us to be more specific on the chronological aspect, these Buddhist complexes clearly show several structural phases. If the analysis of preserved wall paintings suggests the late 4th century CE as *terminus post quem*²⁴, earlier structural phases – well documented at MA003²⁵ – suggest an earlier date for the construction of the Buddhist foundations. Therefore, a contemporaneity between urban development and monastic foundations in the late Kushan/Kushano-Sasanian phase is likely.

The complexes, although quite different from each other in terms of architecture and decorative apparatus, shared more or less the same layout. With the exception of MA045²⁶, constructed on the rocky spur of the Kuh-e Aynak, they consisted of two connected terraces developed on two different levels: the area with stupas, shrines and chapels was on the lower terrace, while the monastery, consisting of a central courtyard and small rooms, was on the second one.²⁷ The monumental buildings are richly decorated with wall paintings, painted or gilded sculptures of Buddhas and Bodhisattvas (also functioning as pillars of pillared hall of a two-floor monastery in MA003), woodcraft, schist steles with stylistic influences from both Central Asia (for example Fayaz Tepe, Miran) and Gandhara.²⁸ What we see today can only give us a feeble impression of how spectacular these monuments must have appeared in the past, and it is indeed surprising that Mes Aynak was not included into the coeval Buddhist pilgrimage road network extending between India and Central Asia and passing through the Kabul valley. Rather, its network of devotees and donations must have had a more regional character.

4. *The Role of the Buddhist Complexes*

The economic capital invested by laymen in the Buddhist complexes, who were often represented as donors or worshippers in Mes Aynak’s sculptures and

²⁴ Filigenzi, p. 42-43.

²⁵ Engel, p. 10.

²⁶ Because of its particular location, MA 045 has a different layout with different units on different levels. However, some rooms might have had a residential function.

²⁷ In MA013, the monastery is still uncovered. However, archaeological remains visible on the ground suggest its presence to the north of the sacred area.

²⁸ Cf. Filigenzi; Klimburg-Salter.

paintings, was substantial. We can assume that the urban services offered by the monastic community and the social prestige gained in exchange for such investments must have been equally high. If we look at the city from above, Mes Aynak's Buddhist complexes seem to have quite a peripheral position. Placed at the edge of the city, they seem to frame the city together with the riverfront in the south and the wall in the west, whereas the putative Zoroastrian fire temple and Shah Tepe are more centrally located within the fortification. However, once we walk through the city and we start considering other parameters like elevation and intervisibility, the picture changes and what in a horizontal reading was peripheral becomes visually "intrusive" and symbolically central. Indeed, the Buddhist complexes were an integral part of the cityscape and urban daily life as ever-present landmarks located on the access to the city (MA001, MA003) and on the top of the hills overlooking the walled city (MA 013, MA 007, MA045). In framing the city, they are a crucial component of its skyline. This, in a city whose central urban religious monuments (Shah Tepe and the so-called fire temple) and burials practices (cenotaphs and kurgan-like funerary complexes) may even not be linked to a Buddhist tradition, is quite remarkable.

With this spatial reading of the city, it may be assumed that the practice of encircling the city with Buddhist sites placed in highly visible and strategic locations might have been a staging of religious power and a symbolic appropriation of the urban space. But was this spatial practice only part of a religious strategy? Or was it connected to a more worldly hold on authority over the city by Buddhist communities and their supporters? Finally, did the socio-economic role of the Buddhist communities have anything to do with the rise of a city at this mining site?

With the little data we have in hand, it is not possible to give a sufficient answer to these questions. However, comparisons with other types of sources and archaeological case studies from other regions of South Asia invite conjectures that I am going to sketch out below as a purely speculative exercise. As we learn from textual and epigraphical sources, Indian Buddhist monks ran private and collective business, could own money and properties and engaged in urban dynamics.²⁹ Moreover, their role as "human infrastructure" for the economic and socio-political empowerment of the urban elites has been suggested based on the archaeological evidence. In fact, in the last decades, archaeological surveys and investigations carried out in South Asian regions such as the Swat valley in northwestern Pakistan³⁰ and the Sanchi hinterland in Madhya

²⁹ Cf. Gregory Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*. Still More Papers on Monastic Buddhism in India, Honolulu 2004.

³⁰ Luca M. Olivieri et al., *Archaeology and Settlement History in a Test Area of the Swat Val-*

Pradesh³¹ provide insights into the role of Buddhist communities within the wider land-use system and urbanisation phenomenon in early historic South Asia.

The landscape approach to the study of water infrastructures, settlement pattern and religious sites has archaeologically demonstrated that during the late centuries BCE and the first centuries CE, Buddhist monastic communities, with their well-qualified and hierarchically organized staff as well as their close connection to urban elites, were capable of managing extra-urban resources, in most cases agricultural land. Particularly in Swat, the engagement of Buddhist monks with leaders of the local economy and, hence, local power, triggered a phenomenon of “urban sprawl” with the development of infrastructures, monastic settlements and Buddhist monuments in the hinterland of the city of Barikot. Here, in spatial terms, the result of religion and the urban working in concert was the creation of a peri-urban zone that provided the basis of the economic fortune of the city as well as the monumentalisation of urban aspirations and self-representation of local authority.³² A similar model, *mutatis mutandis*, may be found in Mes Aynak, though it is necessary to replace some aspects, that is (a) the type of natural resource managed by the Buddhist community and (b) the spatial form taken by the urban development.

The ecological landscape of the Logar valley is indeed quite different from that of the fertile Swat and central India and whereas agricultural land was probably not a good resource to invest in, another profitable natural resource was at stake here, the copper mines. That local authorities could have signed “mining contracts” with local partners who would have ensured the continuity of exploitation in these off-site locations was, in all likelihood, a known practice. The *Arthaśāstra*, the most famous Indian theoretical treatise of political economy (final recension of the manuscript c. 3rd century CE)³³ recommends that: “Those [mines] requiring heavy expenditure to work out should be given

ley. Preliminary Report on the AMSV Project (1st phase), in: *East and West* 56:1-3, 2006, pp. 73-150.

³¹ Julia Shaw, *Buddhist Landscapes in Central India. Sanchi Hill and Archaeologies of Religious and Social Change, C. Third Century BC to Fifth Century AD*, London 2007.

³² Cf. Daniel P. S. Goh/Peter van der Veer, Introduction. *The Sacred and the Urban in Asia*, in: *International Sociology*, 31:4, 2016, pp. 367-74.

³³ Traditionally associated in its original form to the royal advisor of Candragupta Maurya (4th century BCE) Cāṅkya, Olivelle has recently suggested three phases of the composition of the text: the first redaction is dated to the mid-first century BCE; the “Kauṭilya recension”, which integrates that earlier work with various other literature, dated to 50-125 CE; and the “Śāstric recension”, dating to 175-300 CE, the final recension of the text as it has come down to us. Patrick Olivelle, trans. *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*, New York 2013, pp. 25-31.

to (actually leased out) non-governmental enterprises against the payment of shares and other dues, something analogous to a licensing fee”.³⁴ Thus, it seems that the engagement of non-governmental actors in the extraction and management of mining sites was a known practice in South Asia. That Buddhist communities, well-known entrepreneurs of rural areas, might have served this role of non-governmental partners at Mes Aynak is not such a far-fetched hypothesis.³⁵ Likewise, monks granted mining rights for metal and salt extraction and processing is widely attested for Medieval Europe.³⁶

The second element to consider is related to the form of urban enlargement. According to the urban model attested in Swat and Madhya Pradesh, the exploitation of the rural area managed by the monastic community may lead to a phenomenon of peri-urbanisation of the hinterland. If we tentatively presume that at Mes Aynak the Buddhist community might have held some mining rights or played some role as partner in managing the mining resources together with other governmental or non-governmental actors, we could conjecture that here as well the interplay between Buddhist community and local authorities led to a settlement growth in proximity to the economic arena of these monks. However, if so, at Mes Aynak this mechanism might have taken not the form of the urban “sprawl”, as attested in Swat, but rather this might have actually fostered the bloom of a city where before there was probably only a mining-centered village, as is common in mining sites. Indeed, as stated at the beginning of this paper, the vibrant urban fabric of Mes Aynak is a clear exception within the category of ancient mining sites that cannot be explained simply by favourable environmental conditions. It is rather the intentionality of human action which is the determining factor here.

³⁴ Quoted by Ranabir Chakravarti, *Mineral Resources and Patterns of Communications in Early Rajastan*, in: *Journal of Ancient Indian History* 27, 2011, p. 7.

³⁵ Cf. Filigenzi, p. 50.

³⁶ Cf. Paul Benoit/Daniel Cailleaux, *Moines et métallurgie dans la France médiévale*, Paris 1991; Louis Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent, OH 1977; Philibert Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens, Einsiedeln 1947-60M* Francesco Cuteri, *I Cistercensi in Calabria. lo sfruttamento delle risorse minerarie e l'attività*, in: VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Lecce, 9-12 settembre 2015), Firenze 2015, pp. 379-383 ; Beatrix Romhányi, *The Role of the Cistercians in Medieval Hungary. Political Activity or Internal Colonization?*, Budapest 1994; Katerina Charvátová, *The Mining and Metallurgical Activities of the Cistercians of the Medieval Kingdom of Bohemia*, in: Arnaud Baudin et al. (eds.), *L'Industrie cistercienne (XIIe-XXIe siècle)*, Paris 2019. I am grateful to Katalin Szende and Judit Majorossy for bringing these references to my attention.

5. Conclusion

Which was the driving force that fostered the development of a city at the mountain copper deposit of Mes Aynak? I suggest that it was the “business virtuosity” of the Buddhist communities as well as their distinctive ability to set up and manage new enterprises outside the boundary of the city space in concert with local elites or authorities. The good management of this originally rural resource might have created work opportunities not only for labourers in the mines and monasteries, but also for artisans, carpenters, goldsmiths and accountants. As a result, the settlement might have grown to the point of becoming attractive also for other entrepreneurs driven by urban aspirations. Consequently this might have augmented the practice of patronage activity, painters and sculptors who created the remarkable sculptures and wall paintings of the Buddhist complexes. This new constellation of activities and actors might have stabilized the ever-fluctuating economy of the mining sites, and eventually the mining settlement developed into a city, thus leading to the formation or relocation of urban elites who decided to settle in and to be buried there.³⁷ Buddhist monastic communities were probably a key factor in the formation of the city of Mes Aynak, not only in spatial but also in socio-economic terms, as a sort of centripetal force that bound together the socio-economic trajectories of actors who arrived in Mes Aynak for different reasons, through different channels and with different competences. Although our scant knowledge of the stratigraphy of Mes Aynak does not allow us to confirm with any degree of confidence the conjectures outlined above, our knowledge from texts and comparative archaeological case studies of the active role played by Buddhism and the monastic community to boost urban dynamics together with the peculiar spatial distribution of Buddhist complexes at the site open up different possible scenarios, among which the one discussed above seems likely.

Illustrations

Fig. 1: Physical map of Afghanistan with the location of Mes Aynak. Source: Wikimedia Commons.

Fig. 2: View from the east of the western and central quarters delimited by the fortification wall. Source: photo by E. Iori.

Fig. 3: Satellite image from Google Earth of the archaeological area of Mes Aynak.

³⁷ Cf. Thomas Stöllner, *Mining and Elites. A Paradigm Beyond the Evidence in European Metal Ages*, in: Tobias L. Kienlin/Andreas Zimmermann (eds.), *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*, Bonn 2012, pp. 433-448.

Sara Keller

Religion and Urban Waterscape in South Asia. Kankaria or the *Ghāt* Re-semanticised

The ghāt, the stepped landing, is an iconic element of the urban waterscape in South Asia. In its multiple forms (river banks, stepwells, temple tanks etc.), steps to the water have been erected since the Harappan period. Against the seeming ahistoricity of this architectural form, the article discusses the changing meaning and practices around the ghāt. It reconstructs the evolution of the environment and spatiality of a ghāt-ed structure, thus showing how this religious environment influenced the urban landscape. The article is based on the historical and archaeological study of Kankaria lake, constructed 1451 by the Muzaffarid Sultan Qutb-ud-Din Shah, near Ahmedabad, one of the largest South Asian reservoirs of its time. It looks at its environment and spatial meanings in the long tradition of ghāt-ed reservoirs in Western India. In the Islamic context, leisure and paradise garden replaced ritual purity, just as modern municipalities today are re-inventing the meaning of the stepped lake. This article demonstrates the architectural continuity of the stone ghāt, against the cultural and religious change of meaning or re-semanticisation.

“These Indian Lakes are goodly things, and may be reckon’d amongst the most remarkable structures of the world.” (Pietro Della Valle, 1663¹)

1. Introduction²

The *ghāt*, or stepped landing, represents an iconic element of the South Asian landscape. The *ghāt*-s of Vanarasi (Benares)³, with their long step ways, the platforms overhanging the Gaṅgā river and the multi-storeyed facades of the historical riverfront, are arguably the most famous example of South Asian *ghāt*-s, a space where people celebrate life and death. Steps to the water are a recurrent urban architectural theme on the Indian subcontinent, with a long history and a great variety of applications and forms: river *ghāt*-s, temple *kuṇḍa*-s (tanks) and stepwells. Steps to the water are multifunctional and interwoven with social life. This includes female sociability in a context where

¹ Edward Grey, *The Travels of Pietro Della Valle in India*, London 1892, p. 102.

² I would like to thank Dr. Klara-Maeve O’Reilly for the corrections and comments.

³ John McKim Malville/Rana P. B. Singh, *Visual Astronomy in the Mythology and Ritual of India. The Sun Temples of Varanasi*, in: *Vistas in Astronomy* 39:4, 1995, pp. 431-449.

fetching water has traditionally been a female task⁴, religious rituals⁵, entertainment⁶ and other social and economic activities.⁷ Steps to the water are intrinsic to the Indian cityscape and their representation, having inspired poets, travellers, architects and art historians throughout their existence.⁸

The commonplaceness of the *ghāt*-s in the South Asian landscape, past and present, acts in favour of them being perceived as an ahistorical, immemorial and inviolable architectural form. However, it should be kept in mind that the historical *ghāt* as we experience it today has often been decontextualised in the course of time. Archaeological evidence shows that the steps to the water were originally entangled with architectural and performative environments that either disappeared or continuously changed over time. Reconstructing these environments of the *ghāt* is thus essential to fully understand it in its urban context and to realise that its spatiality has a historical dimension. Focusing on this historicity allows us to reconstruct the impact of religious meaning on the formation of urban landscapes.

This article starts with the study of the stepped structures in Western India and shows how a long-lived architectural form was experienced and perceived over time. It demonstrates how religion was decisive in giving and reinventing the meaning (semanticisation and re-semanticisation) of a stable architectural form, thus creating the characteristic waterfront, rather than skyline, of many Indian cities. The *ghāt*, present in the *longue durée*, was re-visited in order to fit evolving social, cultural and religious contexts. In arid Gujarat and Rajasthan, open tanks and reservoirs were built in and around cities for the water supply of their inhabitants. The article focuses on the archaeological case study of

⁴ Purnima Mehta Bhatt, *Her Space, Her Story. Exploring the Stepwells of Gujarat*, New Delhi 2014; Yogesh Sharma, *The Circuit of Life. Water and Water Reservoirs in Pre-modern India*, in: *Studies in History* 25:1, 2009, p. 89; Rose Mary George, *The Gender in Water Right Issue. Reflections from a Water Right Struggle in Kerala*, in: R. K. Mishra/Samanta Sahu (eds.), *Water Governance*, New Delhi 2012, Chap. 13.

⁵ On purification rituals, funerals, deity bathing etc. cf. Jutta Jain-Neubauer, *The Stepwells of Gujarat in Art-historical Perspective* New Delhi 1981; Jutta Jain-Neubauer, *Water Design. Environment and Histories*, Mumbai 2016; R. P. Masani, *Folklore of Wells Being a Study of Water-Worship in East and West*, Bombay 1918; Geoffrey Samuel, *The Origin of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge/Bombay 2008; Ananda K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, New Delhi 1971; Savitri V. Kumar, *The Pauranic Lore of Holy Water-places with Special Reference to Skanda Purāṇa*, New Delhi 1983.

⁶ On water bodies associated with private gardens and public parks cf. Ebba Koch, *Mughal Palace Gardens from Babur to Shah Jahan (1526-1648)*, in: *Muqarnas* 14, 1997, pp. 143-165.

⁷ Supriya Chaudhuri, *Between River and Street. The Ghāt or Landing-stage as Overlapping Space*, in: *Religion and Urbanity Online* (forthcoming).

⁸ From the rich scientific literature on water and water spaces, cf. Coomaraswamy; Kumar; Jain-Neubauer, *Stepwells*; Jain-Neubauer, *Water Design*.

Ahmedabad's Kankaria lake, completed in 1451. With a diameter of 620 m it was one of the largest artificial lake projects of its time in South Asia (see Fig. 1).



Fig. 1: The Kankaria Reservoir, Ahmedabad.

2. Indian Ghāt-s

Early modern European travellers, being unaccustomed to monumental tanks and sophisticated wells, nevertheless understood the uniqueness of South Asia's water spaces. As exemplified by the opening quote of Pietro Della Valle, accounts by Europeans travelling the Indian subcontinent narrate their enchantment in discovering a multitude of wells, stepwells, tanks and lakes. Stepped landings were the common feature of these South Asian hydrospace.⁹

As a highly stable architectural form, stepped landings were used for securing earthwork on slopes. They belong to the oldest and most basic building solutions for constructing structures of large dimensions and for securing dug-up and unstable land areas. Heavy building materials, like stone, compensated for the horizontal tension forces, making the structure resistant to soil thrust. Steps were particularly suitable for riverbanks, natural ponds and swamps.

⁹ The stepped landing is also the oldest historical form of land-water transition in the subcontinent, with early dated *ghāt*-s and stepped tanks going back at least to the 1st century BC (see, for instance, the Manikarnikā ghāt in Varanasi and the Ritigala monastery in Sri Lanka). The question of landing facilities during the Bronze Age Harappan civilisation is yet a matter of debate.

Further building projects relied on stable water works, and stone steps appeared as an adequate groundwork option.

As an architectural form, stepped landings had also existed in the Mediterranean in ancient times, but had fallen out of use.¹⁰ There, the transitional zone between land and water was eventually reorganised by the emergence of hoisting technologies linked to retaining walls and dams. Steps were no longer necessary, as wheels and pulleys could transport objects to a higher level while being more space efficient. They were particularly useful in harbours where goods could be transferred from ships to jetties and docks.¹¹ In the context of domestic water supply, lifting systems such as the *noria* or the *sāqiyah*, the Persian wheel, emerged as solutions for drawing water from wells. The Persian wheel, used in Egypt and Middle East since the first millennium BC, is a mechanical water lifting device operated by draught animals such as bullocks or buffaloes. This system, in India known as *arghaṭṭa* or *arahaṭṭa*, has few early references in the history of the subcontinent, yet seems to have been successful only from the 13th century onwards.¹² Moreover, and even after the *arghaṭṭa* had gained prevalence in India, stepwells and *ghāt*-s continued to be constructed. In the case of stepwells, for instance, a Persian wheel was placed within the well shaft, while a long stepped way continued to give access for pedestrians. Arguably, it is thanks to their ability to be combined with later technological additions like the Persian wheel that steps to the water resisted the mechanisation of the water management system, remaining an essential architectural element. The cultural and religious significance of the steps might well be crucial to the resilience of the *ghāt* in the South Asian context.

Steps to the water were indeed tightly interwoven with the social, economic and religious life of travellers and neighbouring communities. They hosted domestic activities, such as fetching drinking water, bathing, making laundry and other cleaning activities, the performance of religious practices, including

¹⁰ See, for instance, the steps to cisterns and reservoirs in the ancient eastern Mediterranean rim, e.g. the bronze and iron age stepped cisterns and wells, such as the biblical pools accessed by steps in Siloam and Bethesda, as well as helicoidal, stepped water structures like in Hazor, Gibeon etc. Cf. Vincent Lemire, Chapitre 3. Les citernes et l'eau du ciel, in: *La soif de Jérusalem: Essai d'hydrohistoire (1840-1948)*, Paris 2011, pp. 167-200; James B. Pritchard, The Water System at Gibeon, in: *The Biblical Archaeologist* 19:4, 1956, pp. 65-75; Israel Finkelstein, The Finds from the Rock-Cut Pool in Jerusalem and the Date of the Siloam Tunnel. An Alternative Interpretation, in: *Semitica et Classica* 6, 2013, pp. 279-284.

¹¹ For land-water transitional space in Indian maritime context, cf. Sara Keller/Michael Pearson (eds.), *Port Towns of Gujarat*, New Delhi 2015.

¹² Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707*, London 1963, p. 10.

ritual bathing, *arghya* or water oblation and funerals etc.,¹³ as well as economic and industrial activities from business negotiation to cloth washing and dyeing. My earlier study of the Munsar lake illustrates that, in an urban context, the South Asian hydrospace was particularly important as a place of female sociability, and a resting place for pilgrims, caravans, military troops and other travellers.¹⁴ The shrines and the sophisticated spiritual iconography of early Jain and Brahmanical water structures demonstrate their religious dimension: Their materiality is as much shaped by practical necessities as by spiritual and religious programmes.¹⁵

The abundance of artistic expression, from miniature painting to poetry and literature, emphasises the cultural and religious significance of the *ghāt*. A famous example is the *Rāmcaritmānas* poem written by Tulsidas (died 1623). In this devotional work, the poet describes the lake as a philosophical metaphor of the *mānas* (poorly translatable as “mind”). One instance reads: “The four lovely and excellent dialogues, / shaped by lucid contemplation, / are the four charming ghats / of this holy and auspicious lake.”¹⁶ Against the natural lake symbolising the wild, the *ghāt* represents the “imposed order of human transmission and interpretation”.¹⁷ It is the world put in order by anthropogenisation.

The steps form a liminal space between the wild and untameable water world (*araṇya*) and the man-made ordered space (*vāstu*).¹⁸ They create a safe

¹³ In stepwells, the shrines arranged on the walls of the stairs leading to the water indicate that the journey down the well had significant religious meaning.

¹⁴ On the pluri-functionality of *ghāt*-s cf. Sara Keller, *Tangible and Imagined Spatialities around Water. The Munsar Lake as a Study Case of the South Asian Hydro-space (Viramgam, India, 11-12th Centuries)*, in: *Religion and Urbanity Online*, 2022 (forthcoming); While *ghāt*-ed structure played an essential role for irrigation and agriculture in rural areas. Cf. Irfan Habib, *Pursuing the History of Indian Technology. Pre-Modern Modes of Transmission of Power*, in: *Social Scientist* 20:3/4, 1992, pp. 1-22; Habib, *Agrarian System*; Tappan Raychaudhuri/Irfan Habib (eds.), *The Cambridge Economic History of India*, New York 1982; B. N. Puri, *Irrigation and Agricultural Economy in Ancient India*, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 48/49, 1968, pp. 383-390; Iqtidar Husain Siddiqui, *Water Works and Irrigation System in India during Pre-Mughal Times*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 29:1, 1986, pp. 52-77.

¹⁵ Cf. Keller, *Tangible and Imagined Spatialities*; Jain-Neubauer, *Stepwells*; Coomaraswamy.

¹⁶ Tulsidas 1.36, quoted in Philip Lutgendorf, *The View from the Ghats. Traditional Exegesis of a Hindu Epic*, in: *The Journal of Asian Studies* 48:2, 1989, pp. 272-288, here p. 276.

¹⁷ Lutgendorf, p. 276.

¹⁸ Ranabir Chakravarti, *Economic Life. Agrarian and Non Agrarian Pursuits*, in: Ābadula M. Caudhuri/Ranabir Chakravarti (eds.), *History of Bangladesh. Early Bengal in Regional Perspectives up to c. 1200 CE*, Dhaka 2018, p. 127; Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris 1989.

and ordered zone of approach that facilitates the experience of encountering water. Ancient traditions confer a magical and spiritual dimension to water spaces¹⁹, and meeting the deep water-world required ritualistic preparation. Walking down the steps and stopping at the shrines was part of the performative experience of accessing water. Thus, steps are not just practical: They restore the human performative capacity of comprehending and rehearsing basic concepts of life as a bodily experience. Steps to the water in the form of stepwells, tanks (*kuṇḍa*) or river *ghāt*-s have the capacity to restore a link between the human and its environment. This (atemporal) performative dimension of the steps might well be the strength of the Indian *ghāt* and the secret of its longevity.

In the urban context, the *ghāt* is the counterpart of the market, both being essential places of sociability. While the market is a dense area of negotiation, identified by its agitation and its ability to exacerbate the senses, the *ghāt*'s proximity to water, in contrast, is celebrated for its quietness –although it also occasionally hosts vibrant rituals and practices. It is an ideal place for rest or contemplation as the senses are calmed by freshness, calmness and pleasant smells.²⁰

3. Steps to the Water in Western Indian Cities

Let us now look at the context of Western India, and the city of Ahmedabad, where the Kankaria lake was built by Sultan Qutb-ud-Din Shah of the Muzaffarid dynasty in 1451. This reservoir was exceptional for its size, but certainly not in terms of architectural form. On the contrary, it tapped into a rich architectural and cultural heritage in which stepped artificial lakes were an essential element of the cityscape.²¹ Stylistically, the Kankaria lake is related to the local early medieval *ghāt*-ed lakes. Māru-Gurjari reservoirs (10th-13th centuries) also featured sandstone steps, sluices and trabeated inlet channels. The *māru-gurjari* steps to lakes and *kuṇḍa*-s are characterised by an architectonic rhythm induced by regularly placed transversal stones. Certain elements are heavily carved, and many *māru-gurjari* lakes and *kuṇḍa*-s follow strict geometrical shapes, generally square or circular.

¹⁹ Coomaraswamy; Kumar; Bettina Weiz, Water Reservoirs in South India. An Anthropological Approach, Diss. Munich 2006.

²⁰ Sara Keller, Cloistering Water. Technological Rupture, Religious Continuity (Western India, 16th century), in: South Asian Studies Journal 37:1, 2021, S. 26-50.

²¹ As I argued elsewhere, the lake is an intrinsic element of the city and a marker of urbanity. Cf. Sara Keller, The Lake and the City. A Model of Water Topography in the Western Indian City (10th-16th century), in: History and Sociology of South Asia (forthcoming).

The Kankaria lake stylistically draws back, in particular, to the Rudrakup tank of the Sahasraliṅga complex (early 12th century), outside the fortification wall of the then capital city Anhilvad-Patan (present-day Patan). We can recognise the circular shape, three inlet sluices (representing the three rivers Ganga, Yamuna and Saraswati *trivenī tīrtha* in Patan) and a straight covered (or semi-covered) stone channel as aqueduct. The ornamental program is derived from the *māru-gurjari* style, as in other Sultanate buildings.²² However, we can observe that the carved motifs migrated to other architectural elements. In absence of shrines and other votive or religious structures, ornamental carvings were transferred to the inlet sluices and the landing platforms. The sluices of the Kankaria lake are treated in a similar way as the Muzaffarid period mosque façade with heavily carved buttresses reminiscent of mosque minarets. With this ornamental program, the inlet sluices represent the richest architectural element of the lake.

Artificial lakes within the city wall and/or just outside the city area were common in the early medieval period. They were indispensable as a water resource for the city inhabitants and essential for mobile groups of people such as caravans, military troops and pilgrims. As I showed elsewhere, individuals generally joined larger groups of travellers, while pilgrims would travel with caravans for their security, so that people rarely travelled in isolation.²³ Thus, the lakes and their surrounding grazing land were crucial gathering points when arriving at and departing from the city. The shrines of the lake and the temples located in its vicinity demonstrate that the lakes also had important religious functions.²⁴

The Kankaria lake possibly had a strong connection with the pre-existing lake architecture, possibly drawing back to an 11th century structure located at the same site. The Muslim chronicler Muhammed Ali Khan, author of the *Mirāt-i Ahmadi*²⁵, explains the name of the lake with a story staging the saint

²² Cf. Elizabeth Lambourn, Brick, Timber, and Stone. Building Materials and the Construction of Islamic Architectural History in Gujarat, in: *Muqarnas* 23, 2006, pp. 191-217; Alka Patel, *Building Communities in Gujarat. Architecture and Society during the Twelfth through Fourteenth Centuries*, Leiden 2004; Sara Keller, *Genesis of an Indian City. Urbanism and Architectural Knowledge in Ahmedabad*, Ahmedabad 2022; George Michell/Snehal Shah, *Ahmadabad, Bombay* 2006.

²³ Sara Keller, *Releasing Temple Gold. Spatial Fix in Medieval Saurashtra through Water Epigraphy*, in: Veronica Walker/Emilia Mataix/Elisabeth Holmqvist (eds.), *Down by the Water* (forthcoming); Vardhman Kumar Jain, *Trade and Traders in Western India (AD 1000-1300)*, Noida 1990.

²⁴ Cf. Keller, *Tangible and Imagined Spatialities*.

²⁵ M. F. Lokhāndwala, *Mirāt-i Ahmadi. A Persian History of Gujarat*, translated from the original of Âli Muhammad Khān, Baroda 1965.

Shāh Ālam commenting on the “pebbly” site (કંકરિ, or *kānkarī*, in Gujarati).²⁶ More convincing is the hypothesis of the lake going back to an earlier tank called Karṇasāgara after the name of its donor, the Solanki king Karṇadeva (r. c. 1064-c. 1092). According to the *Prabandhacintāmaṇi*²⁷, the Karṇasāgara was built near Āçāpallī (or Ashaval, in the region where Ahmedabad was founded three centuries later) after Karṇadeva defeated the local Bhīl chieftain Āçā.²⁸ Therefore, a *ghāt*-ed lake must have existed from the 11th century onwards in or around Ahmedabad. Today, there are no traces of this structure, and it is probable that the Muzaffarids took over the existing lake and channel facilities and developed it into their grand hydraulic project for the new Sultanate capital. Ashlars decorated with Solanki carvings in the northern pavilion and the southeast *chhatrī* could be relicts of an antecedent water body, although these spolia could as well be taken from other pre-existing structures of the Āçāpallī-Karṇāvātī area. The affiliation of the Kankaria reservoir with Karṇasāgara remains at this stage a working hypothesis.

4. The Kankaria Tank

4.1. An Islamic Garden

The Kankaria tank is today a wide artificial lake located in the suburb of the historical capital of Gujarat, Ahmedabad (Fig. 1).²⁹ In 2007–2008, the Kankaria Lake Front project took over the restoration of the historical lake³⁰ and developed a number of family activities in and around the water body, such as the zoo, aquarium, children’s park, food courts, boat ride, musical fountains, and so on. The project successfully turned the “chaotic spot”³¹ into one of Ahmedabad’s main outdoor recreational areas. This new function is partly an

²⁶ This story has several versions, all playing on the similarity of the words “Kankarī” and “Kankariya”.

²⁷ C. H. Tawney, *The Prabandhacintāmaṇi or Wishing-Stone of Narratives Composed by Merutunga Ācārya*, Calcutta 1901. Also see Asoke Kumar Majumdar, *Chaulukyas of Gujarat. A Survey of the History and Culture of Gujarat from the Middle of the Tenth to the End of the Thirteenth Century*, Bombay 1956.

²⁸ *Prabandhacintāmaṇi*, p. 80.

²⁹ On references to the Kankaria, see chronicles like the *Mirāt-i Ahmadi* and the *Mirāt-i Sikandari*: Fazlullah Lutfullah Faridi (transl.), *Mirat-i Sikandari. A Study in the Medieval History of Gujarat*, Gurgaon 1990; cf. Alexander Kinloch Forbes, *Ras Mala. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India*, London 1924; James Burgess, *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad*. Archaeological Survey of Western India, New Delhi [1905] 1997.

³⁰ Cf. Amdavad Municipal Corporation, *Kankaria Lake Front Development*, https://ahmedabadcity.gov.in/portal/jsp/Static_pages/pi_kankariafront.jsp [30.04.2022].

³¹ *Ibid.*

echo of the agenda of Sultan Qutb-ud-Din Shah (r. 1451-1458), who completed the lake in 1451 as the centrepiece of a large garden complex.³² Indeed, royal members and courtiers of the Muzaffarid Sultans invested important efforts in developing *extra muros* gardens.³³ As a result, the city of Ahmedabad was surrounded by a green belt of princely gardens soon after its foundation in 1411: “In the former times the Sultans of Gujarat, their nobles and Nazims, and the rich, had beautiful gardens full of fruits and flowers, pleasant avenues, fountains, and canals”³⁴.

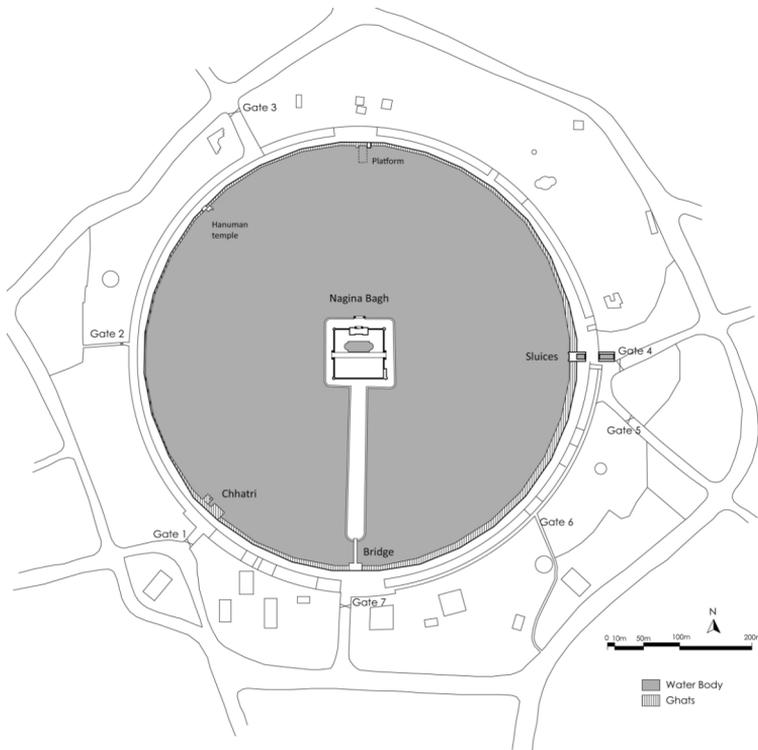


Fig. 2: Plan of the Kankaria Reservoir.

³² His father Muhammad Shah II (r. 1442-1451) initiated the project.

³³ Subhash Brahmbhatt, Ahmedabad. Garden City of the Sultanate and Mughal Period, in: Environmental Design. Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre 2, 1986, pp. 38-41.

³⁴ Syed Nawab Ali/Charles Norman Seddon (transl.), Mirat-i-Ahmadi Supplement. Translated from the Persian of Ali Muhammad Khan, Baroda 1928, p. 17.

Ahmedabad's green horizon is clearly visible in early maps, such as the 18th and 19th centuries cloth maps of the Sanskar Kendra and the Baroda Museum and Picture Gallery³⁵, while we also have written accounts describing the pleasant atmosphere and the botanical richness of these gardens.³⁶ Princely gardens had fruit and flowering trees, water bodies and elegant pavilions.

According to *Mirāt-i Ahmadī*, not all the constructions planned by Sultan Qutb-ud-Din Shah around the lake did materialise, but the gigantic size of the Kankaria lake suffices to appreciate the scale of the kings' ambitious project.³⁷ It has a regular polygonal shape with thirty-two sides, making it look like a perfect circle (Fig. 2).³⁸ The lake edges are bordered with sandstone steps leading to the water and are surrounded by a wall.³⁹ The island in the centre of the lake also goes back to Sultan Qutb-ud-Din Shah. It was then arranged as a garden with a small palace, water bodies and greenery. This garden was called the "Bagh-i-Nagina", from the Persian "negin" for gemstone. The *Mirāt-i Ahmadī* chronicle gives the following explanation for its name: "It appears like a precious stone on a ring formed by the Kankariya [*sic*] Tank, which was built by Sultan Qutb-ud-din, the grandson of Sultan Ahmad the founder of Ahmedabad".⁴⁰ The *Mirāt-i Sikandarī* further adds with regard to the lake and "Bagh-i-Nagina" (or Nagina Bagh) that "each one of those equals the mansions of Paradise and the gardens of Eden".⁴¹ We also learn there and in other sources that the Sultan enjoyed "splendid entertainments and luxurious banquets"⁴², and that the Kankaria-Nagina Bagh area served as resort and entertainment place for "festival of dance and song".⁴³ These accounts show that the Kankaria area was planned as an Islamic garden and perceived as a metaphor of the paradise.

³⁵ Sanskar Kendra plan on canvas of Ahmedabad: Reproduction, preserved in the "Sanskar Kendra" Museum in Ahmedabad; Canvas map of Gujarat, kept at the Baroda Museum and Picture Gallery in Vadodara (G.R. 5631).

³⁶ Cf. *Mirāt-i Ahmadī* and *Mirāt-i Sikandarī*, and for the Kankaria lake and its gardens, see descriptions by European travellers like Della Valle, but also Thévenot and Mandelslo.

³⁷ Approximate measurements from wall to wall (today's wall was partly rebuilt at a different distance to the steps). Burgess proposes a diameter of 638 yards, Burgess, vol. I, p. 52.

³⁸ Hope and Burgess mention 34 sides, but they might have double counted the sides interrupted by the sluice on the east and by the bridge on the south.

³⁹ For further descriptions and more details, see Theodore C. Hope/Thomas Biggs/James Fergusson, *Architecture at Ahmedabad, the Capital of Goozerat*, London 1866, pp. 50-51; Burgess, pp. 52-53; M. S. Commissariat, *A History of Gujarat. Including a Survey of its Chief Architectural Monuments and Inscriptions*, London 1938, pp. 147-50.

⁴⁰ *Mirāt-i Ahmadī* Supplement, pp. 17-18.

⁴¹ *Mirāt-i Sikandarī*, p. 33.

⁴² Ibid.

⁴³ *Mirāt-i Ahmadī*, p. 66

In keeping with Islamic tradition, the sophisticated architecture and landscape of the Kankaria area was a privileged expression of the royal identity. Besides its recreational function, Kankaria also had a military one. In almost all the mentions of Kankaria in the *Mirāt-i Sikandarī* and the *Mirāt-i Ahmadī* (15 instances), the lake is referred to as an encampment place for the Sultan or other military leaders. Armed forces transiting from the capital city to other towns and battlefields needed a water access point for men and mounts, as well as large open grounds for grazing and establishing the camp. The Kankaria reservoir evidently served as the main military campsite outside the city walls of Ahmedabad. Located 1.2 km outside the Astodia gate on the way to the great ports of Gujarat (Bharuch, Khambhat and Surat)⁴⁴, it also must have served as an important station for caravans. As in the Solanki and Vaghela period, the lake built outside the city wall can be better understood as a starting and landing point on the mobility network of pre-modern Gujarat.

4.2. An Essential Node in the Hydro-System of Ahmedabad

The Kankaria lake also played a significant role in the hydro-network of Ahmedabad, though this function is hardly visible in the historical sources. Archaeological surveys can tell us more about the water supply system of Ahmedabad. The capital city was an ambitious and over-sized urbanistic project that drastically challenged the then usual dimension of Western Indian cities. It certainly needed equally monumental water solutions.⁴⁵ On the east side of the Kankaria lake, the three large openings of the inlet sluice indicate that it was supplied by a canal of great capacity.⁴⁶ The first few meters of this canal are still visible and it includes access stairs for maintenance and a stone *jālī* (latticed screen) to filter branches and other large waste. Apart from this, the upstream canal has unfortunately disappeared, so that it is not possible to follow the original course with archaeological means.⁴⁷ Yet other clues can help us reconstruct the Kankaria inlet system. The topographical map of Ahmedabad's region tells us that the Kankaria lake cannot be supplied by the nearest place where the Sabarmati River can be reached: The Sabarmati flows southwards and the riverbank on the south of Jamalpur is lower than the

⁴⁴ Keller/Pearson.

⁴⁵ Keller, Genesis.

⁴⁶ According to the Burgess survey, these are approximately 180 cm in diameter. Burgess, vol. 1: plate LXV.

⁴⁷ Like other tanks of Western India, the reservoir also certainly had purification facilities like a silting tank, but no such evidences are visible today (see, for instance, the Mansar Lake in Viramgam and the Kundvav in Kapadvanj).

Kankaria lake area. The canal must have been connected to a place located upstream from the city, not lower than present-day Hansol, in order to have enough gradient. This hypothesis is supported by the eastern location of the inlet sluice. Interestingly, we find contemporary Muzaffarid lakes on this pathway between Kankaria and Hansol. The Shaban lake constructed by Malik Sha'ban, vizier of Sultan Qutb-ud-Din Shah, is particularly significant.

We know from the *Mirāt-i Ahmadī*⁴⁸ that Malik Sha'ban constructed an important garden complex, the *Bagh-i-Shaban*, outside the city wall.⁴⁹ Besides the mausoleum, today known as Malik Shaban Roza, the remains of the tank are the sole vestiges of this complex.⁵⁰ Unfortunately, the steps are no longer visible and their reconstitution would require a detailed archaeological study. Yet it is clear from the satellite images that it was a 460 meters wide octagonal tank.⁵¹ In 1938, Commissariat reported about dilapidated *chhatrī*-s and steps.⁵² This gives a similar image, on a smaller scale, of the Kankaria lake. In Naroda, a third lake of similar polygonal shape, even smaller than the Shaban lake, might also be dated back to the Sultanate period, although confirmation would require archaeological excavations. This string of lakes suggests that the Sabarmati water was caught near Hansol and was channelled around Ahmedabad city via successive reservoirs, the last one being Chandola on the south of the city.⁵³ This means that a 15 to 20 km long canal existed, which was punctuated by artificial lakes increasing in size. This served as a hydraulic tool to control the water level and possibly avoid floods in Ahmedabad. In case of a threatening increase of the water level in the Sabarmati during the rainy season⁵⁴, the excessive water was channelled to the lakes. After circumambulating Ahmedabad, the water was passing by the Kankaria and then the Chandola Lake before flowing into the Sabarmati, downstream of the city (Fig. 3). Besides safeguarding the city, this water system insured the refilling of large water bodies used for water supply during the rest of the year. We are dealing here with a complex and coherent hydro-project that required skilled maintenance staff.⁵⁵ This indicates that there must have been planning at state level, since it

⁴⁸ And also from an inscription on the mausoleum, see Commissariat, History, p. 151.

⁴⁹ *Mirāt-i Ahmadī* Supplement, pp. 19-20

⁵⁰ Commissariat, pp. 54-57.

⁵¹ Approximate measurement from one corner of the surrounding wall to the opposite one.

⁵² Commissariat, p. 153.

⁵³ According to the *Gazetteer*, the Chandola Lake is an unfinished project. The area was dug and prepared but the stone cladding never completed, James M. Campbell, *Gazetteer of Bombay Presidency*. Vol. IV Ahmedabad, Bombay 1879, p. 17.

⁵⁴ As mentioned in travellers' accounts, Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier (...) en Turquie, en Perse, et aux Indes*, Paris 1678, pp. 48-49.

⁵⁵ Concerning the Naginag Bagh, the *Mirāt-i Ahmadī* mentions that "The income of these

required the capacity of the Sultanate to mobilise knowledge and financial resources. In a similar development strategy for the walled city of Ahmedabad⁵⁶, the hydro-project included land donations and delegation of development charges to the courtiers. The Sultan initiated the project by constructing its most prestigious part, the large Kankaria lake, and let his courtiers such as Malik Sha'ban develop further parts of the project. In return, the courtier received the developed lands as royal donation, as is mentioned in the inscription of Malik Sha'ban's mausoleum.⁵⁷ The beautiful and green Kankaria was much more than a place of leisure, it was an essential landmark of the grand urban project of Ahmedabad. As many other built hydrospace of its time, it combined numerous political, economic and social functions.



Fig. 3: Reconstitution of the urban water supply system of Ahmedabad.

gardens is budgeted for the Provincial account. Deficits are paid by the treasury. The staff is appointed under the seal of the *Mir-i-Saman* and approved by the Provincial Government.” *Mirāt-i Ahmadi* Supplement, p. 159.

⁵⁶ Keller, Genesis.

⁵⁷ Commissariat, pp. 151-152.

The Kankaria lake became one of the city's highlights, and it evolved through time.⁵⁸ The island, for instance, had facilities to be reached by boat, a mode of transport that seems to have later fallen out of use and lately has been replaced by the construction of a bridge. Platforms, *chhatrī* and other carved remains confirm the account of the 19th century British archaeologists, describing dilapidated pavilions and structures. The buildings and gardens around the lake slowly vanished. Only the reservoir remained as it was necessary for water supply. Like many other travellers, the Italian artist Pietro Della Valle admired the large Kankaria reservoir during the 17th century, confessing his impression about Indian water works (see introductory quote).

With the collapse of the Muzaffarid dynasty following Gujarat's annexation by the Mughal Empire in 1573, the gardens and structures around the lake eventually disappeared. The stepped water bodies remained and continued to be used by locals. Similarly, many pre-modern urban water bodies survived in variable conditions until today.⁵⁹ In the past decades, water beautification projects were commissioned in Ahmedabad, but also in Baroda, Coimbatore, Hyderabad and other Indian cities in order to preserve the lakes and give them a new life according to modern demands.

5. Conclusion

The archaeological survey of the Kankaria lake demonstrates its continuity with the *māru-gurjari* stepped lakes built by the predecessors of the Muzaffarids. The similarity of the Kankaria lake with the Sahasraliṅga lake in Patan and other Solanki reservoirs is striking despite the simplified ornamentation program of the Kankaria lake. This fully matches the program of legitimation in which the Muzaffarids engaged, presenting themselves as righteous "cakravartin" (universal rulers) in the continuity of the Solanki kings.⁶⁰ Epigraphical documents, bardic literature and archaeological evidence consistently emphasise the ideological parallel constructed by the Muzaffarids with their Solanki

⁵⁸ For the descriptions of further work and changes at the Kankaria lake, see Commissariat, pp. 148-149; Burgess, pp. 52-53; Campbell, pp. 17-18.

⁵⁹ See the picture of the damaged Kankaria *ghāt* in the 19th century, Hope/Biggs/Fergusson, p. 235. Also, in densely urbanised areas, water bodies sometimes succumb to strong estate pressure.

⁶⁰ Aparna Kapadia, Text, Power, and Kingship in Medieval Gujarat, C. 1398-1511, London 2009; Aparna Kapadia, The Last Cakravartin? The Gujarat Sultan as 'Universal King' in Fifteenth Century Sanskrit Poetry, in: The Medieval History Journal 16:1, 2013, pp. 63-88; Samira Sheikh, State and Society in Gujarat, c. 1200-1500. The Making of a Region, PhD Thesis Oxford 2004; Samira Sheikh, Forging a Region. Sultans, Traders, and Pilgrims in Gujarat, 1200-1500, Delhi 2010; Keller, Genesis.

predecessors. Ahmedabad was intentionally developed as a grander version of Anhilvad-Patan, the prior *māru-gurjari* capital.⁶¹ The Kankaria lake can thus be understood as a translation of the Sahasraliṅga lake, whereas hydrological and space-structuring elements have been preserved. The Kankaria lake, as other traditional tanks of Western India, is a geometrically ordered water space with water accessed by flights of stairs. The steps are treated with transversal stones, following the *māru-gurjari* style of *ghāt*.

However, and despite these architectural parallels, the meaning of the place was re-invented by the Muzaffarids. In the context of the Islamic rule of the Muzaffarids, the hydro concept was merged with the Islamic idea of the leisure garden. With the meaning of the stepped lake being reinvented, its environment and performative value also transformed. The ritual and performative elements in its usage, linked to and characteristic for the Jain and Brahmanical tradition, disappeared and the lake was integrated in a garden concept with wooded alleys, flowerbeds and pavilions. The late medieval period, via Islam, favoured the condensation of religious meaning in one defined space – the places of prayer in the form of mosques and mausoleums – at the cost of a sacralised landscape sustained by multiple religious performances. Beyond architectural continuity, the Kankaria lake clearly speaks for the local architecture being revisited. The *ghāt* was re-semanticised to refer to the linguistic concept of re-semanticisation, which denotes a word acquiring new meaning. The *ghāt* stayed true to its form but was attributed a new meaning. This versatility and capacity for resilience contained in the local architecture might well explain its continuity in the *longue durée* despite radical religious and political shifts. This study shows that primary urban landscapes such as earthwork and securing land-water margins were shaped by religion and religious practices. Moreover, early religiously induced landscapes continued to shape the urban, regardless of the political and religious changes.

Illustrations

Fig. 1: The Kankaria reservoir, Ahmedabad. Photograph: Prakhar Vidyarthi, 2021.

Fig. 2: Plan of the Kankaria reservoir, Ahmedabad. Drawing: Prakhar Vidyarthi, 2021.

Fig. 3: Reconstitution of the urban water supply system of Ahmedabad. Drawing: Sara Keller, 2021.

⁶¹ Keller, Genesis.

Rana Partap Behal

Amritsar. Syncretic and Sectarian Traditions among Muslims, Sikhs and Hindus in an Urban Conflict

The article presents memories of everyday religious, economic and social life of the inhabitants of Amritsar's walled city in the aftermath of the partition of India in 1947, based on oral history, ethnography and secondary sources. The religious conflict triggered by partition drastically transformed the urban demography and religious diversity of the city. Most of the 49% Muslim inhabitants migrated to Pakistan. Sectarian violence was traumatic for all inhabitants, as historically the city had not experienced such religious conflict. Prior to this, an important feature of the city's religious diversity were eclectic and syncretic practices among its inhabitants. The observance of festive rituals and belief in the curative and healing powers of the Golden Temple's sacred tank and Sufi shrines were integral to the city's folklore. During the ethnographic mapping of the city and by interviewing some inhabitants, I sought to answer the question of whether the experience of sectarian violence undermined local eclectic and syncretic traditions among Hindus and Sikhs after 1947 and the 1980s. I also asked if the post-1947 absence of Muslims reduced religious conflict in the city as Sikhs and Hindus perceived them as common enemies in the charged atmosphere of partition violence.

1. Introduction

With the partition of India in 1947, the city of Amritsar – located 475 km west of Delhi in Punjab – became a border city. Traditionally the religious centre of Sikh religion and home to the Golden Temple (Harmandir Sahib), Amritsar until 1947 had been characterised by its religious diversity and the peaceful co-existence of its Hindu, Sikh and Muslim inhabitants, as exemplified by practices of religious syncretism at the city's mosques, shrines, temples and gurdwaras. Partition, and even more so the violence in its aftermath, fundamentally altered the demographic and thus religious set-up of the city: The majority of Amritsar's Muslim families left, many for Pakistan and in many cases as a direct response to the post-partition violence. In the 1980s, sectarian violence recurred on a major scale in the city as the Damdami Taksal Movement, led by Jarmail Singh Bhindranwale, fought to separate a Sikh Khalistan state from India. The conflict culminated in Damdami Taksal's occupation of the Golden

Temple and their unsuccessful ten-day fire fight against the Indian Army over control of the temple in June 1984, leading to military and civilian casualties.

One possible interpretation of Amritsar's 20th century history is that of a city whose urbanity – characterised by practices of religious syncretism and pragmatic co-existence – was altered by episodes of sectarian violence. This prompts a series of questions. First, how do Amritsar's inhabitants today remember the sectarian violence of 1947 and 1984 – especially its impact on inter-religious relations and the narrative of Amritsar as a city of religious diversity? Second, did the experience of sectarian violence in 1984 undermine local eclectic and syncretic traditions among Hindus and Sikhs? Third, did the exodus of Amritsar's Muslims after 1947 reduce religious conflict in the city as Sikhs and Hindus perceived Muslims as common enemies in the charged atmosphere of post-partition violence?

The extent of oral history and ethnographic research on post-partition Amritsar is rather limited. Most of the literature centres on the history and contemporary world of the Golden Temple, considered to be the “Mecca” of the Sikh religion.¹ In her excellent ethnographic narrative, Radhika Chopra focusses on the newly renovated spaces around the Golden Temple, reconstructed as Heritage Street. Her main emphasis rests on analysing the coexistence of the Shani Temple and Golden Temple, a Hindu and a Sikh sacred shrine adjacent to each other. She also highlights two sectarian incidents in the city, one in 1905 and the other in 1982, without addressing the issue of communal relationship between the two communities.² Urvashi Butalia presents oral narratives of traumatic memories of partition survivors before leaving their homes in Pakistan.³ G. S. Rai's edited volume is a magnificent pictorial history of Amritsar city, its heritage monuments, architecture and contemporary renovations with focus on the Golden Temple, but with barely any reference to the everyday lives of the inhabitants.⁴ Walia provides important information related to some of the prominent personalities and places of the city.⁵

¹ J. S. Grewal, *The City of the Golden Temple, Amritsar 1986*; Rajinder S. Jutla, *The Evolution of Golden Temple of Amritsar into a Major Sikh Pilgrimage Centre*, in: *AIMS Geosciences* 2:3, 2016, pp. 259-272, <https://doi.org/10.3934/geosci.2016.3.259>; Param Bakhshish Singh, et. al., *Golden Temple, Patiala 1999*.

² Radhika Chopra, *Amritsar's Heritage Street. Mapping Heritage, Eclipsing Offence, South Asia*, in: *Journal of South Asian Studies* 44, 2021, pp. 554-567, <https://doi.org/10.1080/00856401.2021.1933719>.

³ Urvashi Butalia, *Partition. Memory and Memorializing*, in: G. S. Rai (ed.), *Amritsar. A City in Remembrance*, Noida 2021, pp. 194-205.

⁴ G. S. Rai (ed.), *Amritsar. A City in Remembrance*, Noida 2021. It features photographs by Raghu Rai.

⁵ Varinder Singh Walia, *Amritsar. A City with Glorious Legacy*, Amritsar 2012.

This article is part of my larger work on the everyday social, economic and religious history of the walled city of Amritsar in the aftermath of the partition of British India in 1947. It is based on oral history, ethnography and secondary works. I walked through the city's bazaars, alleys, *katras* and its suburbs between October 2015 and August 2018. Prominent among these bazaars, situated to the northwest of the Golden Temple, are Katra Ahluwala and Guru Bazaar, both wholesale textile markets operating since the 19th century. The oldest one is Guru Bazaar that combines a textile market and jewellery business. Katra Jaimal Singh market, destroyed during post-partition violence, is now a new and spatially broader street full of up-market showrooms selling garments. In their vicinity, post-partition Hindu and Sikh refugees set up Tahli Sahib and Shastri Markets for fabric business. Hall Bazaar, which once serviced the colonial elite, is now a market selling a diverse variety of goods including garments, televisions, washing machines, refrigerators, mobiles, watches, medicine and books. It is a major artery that links Hall Gate to the newly renovated Town Hall housing the newly built Partition Museum, Heritage Street, Jallianwala Bagh park and the Golden Temple. Three big mosques, built by Kashmiri Muslim businesspeople during the second half of the 19th century, have survived and are still functioning. One prominent Sufi shrine is located across the Hall Gate. To the south and southeast of the Golden Temple are Laxmansar and Dhab Bast Ram, wholesale groceries markets, and Majith Mandi, at one time the biggest spice and dry fruit market in India. There are small sacred shrines of different Hindu pantheons in the middle or vicinity of these bazaars and alleys, revered by shop owners and visitors alike every day.

Within the walled city – home to approximately 230,000 inhabitants – streets, alleys, *katras* and bazaars are very congested and narrow spaces. I walked randomly into the shops and establishments, a mix of Hindu and Sikh owners, in these markets. Most shop owners welcomed me assuming that I was a foreign tourist because of my attire and fair skin. They were surprised when I addressed them in the Punjabi language, which ignited their curiosity about me. I explained my identity – a retired academic from Delhi University – and revealed my family origins in the city. This helped hugely to elicit warm responses to my queries about them, their families and business histories.⁶ I adopted a participatory observer methodology of conversation, explained my research project to the respondents and recorded testimonies with their consent. Most conversations took place in Punjabi, which I transcribed and translated

⁶ I am grateful to the people of Amritsar, including members of my extended family, for their incredible hospitality and warmth. Every respondent welcomed me graciously and answered my queries without any reservations. I was born in Amritsar in 1949 and left for Delhi after the completion of high school education in 1965.

into English. In the case of both native inhabitants and refugees of the partition, the oral interviews jogged memories of displacement, the struggle for recovery and the fearful years of Sikh militancy during the 1980s and 1990s.

2. Eclectic and Syncretic Traditions in Amritsar

Partition violence was unusually shocking and traumatic for Amritsar's inhabitants because, as I argue in this article, they had never experienced such religious conflict in the past. From its very foundations by the Sikh gurus in the 16th century, religion and urbanity were integral to the city's history. The history of Amritsar is intertwined with the history of the Sikh religion. Until today, city life centers around the Golden Temple (Harmandir Sahib), which was founded and expanded by successive Sikh gurus. From the very beginning, the founders encouraged the settlement of various religious communities of businesspeople and artisans.⁷ By the middle of the 19th century, the city's religious demography was a diverse mix of Muslim, Sikh and Hindu communities.⁸ Eclectic and syncretic practices emerged as prominent features of everyday religious life. Heterogeneity in religious beliefs, plurality of rituals and a diversity of lifestyles were the norms in everyday life.⁹

Prior to partition, the urban landscape of Amritsar was dotted with a large number of temples, gurdwaras, mosques and Sufi shrines. The observance of festive rituals and belief in the curative and healing powers of the Golden Temple's sacred tank and various Sufi shrines became integral to the city folklore and their celebration was part of the cultural, social and religious traditions of the walled city. During the troubled times of intense anti-colonial popular protests in 1919, the religious communities of the city displayed remarkable solidarity and fraternity. For example, on 13 April 1919 the city's diverse religious communities gathered at Jallianwala Bagh for the Baisakhi festival in a show of mutual solidarity. In an act of brutal oppression to avenge the killing of six Europeans in the city on 10 April 1919, General Dyer, the "infamous" British colonial military officer, entered from the narrow alley into the Bagh with a force of Gurkha and Baluchi regiments and immediately ordered his troops to fire on unarmed civilians, killing nearly 700.¹⁰ In his poem, the fam-

⁷ Grewal.

⁸ Anand Gauba, *Amritsar. A Study in Urban History 1840-1947*, Jalandhar 1988, p. 262.

⁹ Harjot Oberoi, *Culture, Identity and Sikh Tradition*, New Delhi 1994; Rana Behal, *Religion, Religiosity and the Urban World. Everyday Lives of People in Amritsar City, Punjab, India*, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 44:3, 2021, <https://doi.org/10.1080/00856401.2021.1933719>.

¹⁰ V. N. Datta, *Jallianwala Bagh. A Ground Breaking History of the 1919 Massacre*, Ludhiana

ous Punjabi language writer Nanak Singh, who was in Amritsar at the time, celebrates the martyrdom of “Sikh, Hindu and Muslim together, seeking justice fair and honour” in the Jallianwala Bagh massacre.¹¹

Before this, the earliest known moment of sectarian tension in the city was on the issue of beef sale and establishing slaughterhouses during early 1870s.¹² A minor riot was recorded in 1897, but apart from this, the relationship between the different religious communities in Amritsar remained free of any serious sectarian violence.¹³ The emergence of Arya Samaj and Singh Sabha – socio-religious reform movements among Hindus and Sikhs, respectively – during the late 19th and early 20th century increased communal stress.¹⁴ Hindu idols were removed and a Shiva temple was demolished near the Golden Temple in 1905.¹⁵ The Punjabi language novelist Narula refers to a stray incident of *mohalla* (neighbourhood) tension between a Sikh and some Hindus in a mixed neighbourhood during the Singh Sabha movement’s attempt to wrest control of the Golden Temple from the Hindu Mahants. However, the novel – set in Amritsar between 1885 and 1918 – features no depiction of open animosity between the city’s different religious communities.¹⁶ The introduction of communal elections in 1917 by the colonial government also brought with it an atmosphere of suspicion and anxiety.¹⁷ None of this, however, translated into any major conflict among the communities in the city. All this was to change drastically with partition in 1947.¹⁸

3. Pains of Partition, Sectarian Violence and Recovery of the Normal

In the summer of 1947, the sheer scale of sectarian violence following the partition of British India in Punjab was tragic and the human cost colossal. A fair number of literary, historiographical and biographical works, as well as oral history narratives, have appeared over the decades, detailing the (memories

1969 (Reprint Gurgaon 2021); Kishwar Desai, *Jallianwala Bagh* 1919. The Real Story, Chennai 2018; Kim A. Wagner, *Jallianwala Bagh. An Empire of Fear and The Making of the Amritsar Massacre*, Gurgaon 2019.

¹¹ Bhai Nanak Singh, *Khooni Vaisakhi*. Translation by Navdeep Suri, Noida 2019, p. 33. The text was originally published in Amritsar in 1920.

¹² V. N. Datta, *Amritsar. Past and Present*, Amritsar 1967, p. 50. Also, Gauba, p. 25.

¹³ Wagner.

¹⁴ Gauba; Wagner.

¹⁵ Chopra.

¹⁶ Surinder Singh Narula, *Pio Puttar [Father and Son]*, Ludhiana 1981, p. 372 and pp. 305-10. Originally published in 1946.

¹⁷ Cf. Gauba.

¹⁸ Cf. Behal, *Religion*.

of) trauma, violence, and death butchery, which millions of people experienced on both sides of the new border. Abduction, rape, arson, looting and killing are the terms that occupy the centre stage in these narratives.¹⁹ Sexual violence was widespread. Urvashi Butalia estimates that 75,000 women were abducted and raped by men of different religions.²⁰

In Amritsar city, all communities committed acts of pillage, incendiarism and communal violence. For several months, the city presented a picture of a “veritable inferno”.²¹ Large-scale sectarian violence and destruction seriously affected the social, religious and economic fabric of the city. Almost forty per cent of property was destroyed, including important markets like Hall Bazaar, Katra Jaimal Singh and Pashminawala Bazaar. Industry and business suffered immensely. The religious conflict drastically transformed the urban demography of the walled city. A centuries-old tradition of religious diversity drastically shrank as a consequence of partition violence and ethnic cleansing. Of the vast majority of Hindus and Sikhs uprooted from Pakistan, many came to Amritsar as refugees. Correspondingly, almost all of the city’s 49% Muslims were forced to migrate to Pakistan.²² The Muslim community and most of their places of worship disappeared from Amritsar. As a result, Muslims ceased to play a part in the everyday experience of the city as remembered by the interviewees. This is the case for both the areas within and surrounding the walled city. The homes of departed Muslims were now occupied by Hindus and Sikhs who themselves had been displaced and were allotted houses under the evacuee property distribution scheme. While growing up in the city during the 1950s and 1960s, I didn’t see or meet a single Muslim.

¹⁹ M. S. Randhawa, *Out of the Ashes. An Account of the Rehabilitation from West Pakistan in Rural Areas of east Punjab*, Bombay 1954; Fauza Singh (ed.), *The City of Amritsar. A study of Historical, Cultural, Social and Economic Aspects*, New Delhi 1978; Ian Talbot, *The Tale of Two Cities. The Aftermath of Partition for Lahore and Amritsar 1947-1957*, in: *Modern Asian Studies* 41, 2007, pp. 151-185; Alok Bhalla, *Stories about the Partition of India*, Delhi 1994; Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, New Delhi 1998; Ritu Menon/Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries. Women in India’s Partition*, New Delhi 1998; G. D. Khosla, *Stern Reckoning. A Survey of the Events Leading up to and Following the Partition of India*, Delhi 1989; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge 2004; Ian Talbot/Darshan Singh Tatla, *Amritsar. Voices from Between India and Pakistan*, London 2007; S. Settar/Indira B. Gupta (eds.), *Pangs of Partition. The Human Dimension*, New Delhi 2002; Ishtiaq Ahmed, *Forced Migration and Ethnic Cleaning in Lahore in 1947. Some First Person Accounts*, Stockholm 2014.

²⁰ Butalia, *Other Side*.

²¹ Singh, *City*, p. xi.

²² Talbot, p. 151.

Ian Talbot believes that unlike Lahore, Amritsar never regained its prime economic status of pre-colonial times, when it had been a major industrial and business centre in northern India, in the post-Independence era.²³ The intensity of sectarian violence forced many industrialists and businesses to migrate to Bombay with their capital. Industry seriously suffered as it lost most of the skilled labour force with the departure of Muslim workers. In addition, Indian industries and businesses lost a major source of raw material as well as its traditional markets with the formation of Pakistan.²⁴ In contrast to Talbot, the Punjab historian Fauza Singh is less pessimistic about the city's ability to bounce back. He argues that the city displayed amazing capacity to recover from the state of depravity.²⁵

In the early decades after partition, the city witnessed countless struggles for livelihood and efforts to recover, revive and reconstruct business, industry and trade. Newly arrived Hindu and Sikh refugees had to restart their lives from scratch. Many among them were businessmen, traders, landowners, educated professionals and service people. They had lost most of their worldly possessions and were grief-stricken over the loss of their loved ones in the sectarian violence. One immediate problem was the acute shortage of housing to accommodate them and provide opportunity to set up businesses. While many were accommodated in temporary camps, others squatted at roadside pavements and in public parks.²⁶ Large numbers of Muslims vacated residential properties in localities such as Bhaghtanwala Gate, Lahore Gate and Rambagh Gate, Sharifpura, Tehsilpura, Hussainpura and Islamabad. Newly arrived refugees, both Hindus and Sikhs, occupied these.

The sheer grit, resilience and effort of the city's old and new inhabitants helped the recovery and revival of trade, business and industry. The oral testimonies of the people of that generation narrate stories of their struggles and incredible efforts in everyday life. Recovering and re-establishing normal working lives and making a living was hardest for the refugees without any financial means.²⁷ Some of them occupied spaces vacated by the Muslim business communities in Katra Jaimal Singh, whose leather business shops had been completely destroyed by fire.²⁸ The industry suffered because of the loss of a

²³ Rana Partap Behal, Pre-colonial, Colonial and Post-Colonial Amritsar City. A History of Social, Cultural and Economic Change, colloquium paper at Max Weber Kolleg, Erfurt University, Germany, 5 February 2019.

²⁴ Talbot.

²⁵ Singh, City, p. xi.

²⁶ Singh, City, p. xi.

²⁷ Cf. Behal, Religion.

²⁸ Conversation with the late Mr. Somdutt Sood on 14 February 2016. His father's electricity goods shop was also destroyed in the fire.

large section of the working population of Muslim inhabitants and was only partly compensated by the arrival of Hindu and Sikh refugees from Pakistan. Many of them found work as labourers, factory workers and shop assistants. Some became (street) traders or sold food from roadside kiosks, others set up shops selling household goods, textile products, et cetera.

The city gradually recovered from the partition destruction and re-assembled its industrial organisation and commercial activities during 1950s and 1960s.²⁹ This recovery, however, faced challenges with the carving out of two new states in Punjab – Haryana in 1966 and Himachal Pradesh in 1971. Then, being a border city, Amritsar suffered from the impact of two Indo-Pakistani wars in 1965 and 1971. These events led to the loss of markets for the city's businesses and the flight of capital. The vibrancy of business activities in the wholesale textiles, jewellery, food, grains, groceries and spices markets of my childhood memories, I observed during my field trips, was missing. Most of the industries, the textile industry in the city's suburbs in particular, which had recovered during the post-partition decades, disappeared during the 1980s and 1990s. Majith Mandi, the biggest dry fruit market, has lost all business activity. Its share of 70% of Indian market has now shrunk to 18%. Several dry fruit merchants shifted to Delhi and Bombay.³⁰

4. Sectarian Violence in the 1980s and 1990s

While touching the everyday lives of Amritsari people in their spiritual and materialist devotion to gods, goddesses, gurus and Sufi peers, religion also played an important role in sectarian politics. The early years of the 1980s witnessed the rise of Sikh militancy in the form of the separatist Khalistan movement in Punjab. The political relationship between Amritsar-based Sikh militants and the Indian state was severely strained and rapidly deteriorated into insurgency. The violence engaged in by Sikh militants and the state affected the everyday life of people in Amritsar. After Dal Khalsa, a Sikh separatist organisation, took responsibility for placing two severed cow heads at the door of a Shiva temple in Katra Ahluwala on 26 April 1982, clashes between the bands of Sikhs and Hindus in different parts of Punjab were reported and 350 persons were arrested. The ensuing violence led to curfews in Amritsar and Patiala.³¹ The policies of the central government in dealing with Sikh militancy in Punjab further accentuated the already deteriorating political situation. The Sikh mil-

²⁹ Amritsar District Gazetteer, 1971, Chandigarh, Government of Punjab, Chapters 5 and 6.

³⁰ Conversation with B. K. Bajaj, President of the Federation of Dry Fruit Merchants at his residence on 9 October 2016.

³¹ INDIA SEIZES 350 AFTER RELIGIOUS CLASHES, New York Times, 4.5.1982; Chopra.

itants had amassed arms and fortified themselves inside the Golden Temple complex. In June 1984, the Indian government sent the army into the Golden Temple to flush out Bhindrawale and his followers in Operation Blue Star. The fighting between the armed militants and the army led to casualties on both sides and destroyed the Akal Takht and damaged Darshini Deuri (gateway to the Sanctum Sanctorum) as well as the main Temple, the Sanctum Sanctorum.³²

This was a huge blow and shock for the Sikh community. They compared this act of the Government of India with the Afghan rulers desecrating the Golden Temple during the 18th century. Sikh militancy was further fuelled by large-scale violence against Sikhs in Delhi and other parts of northern India immediately after the assassination of Indian Prime Minister Indira Gandhi by her Sikh guards on 31 October 1984 in retaliation to Operation Blue Star. This violence against the Sikh minority could be described as pogroms committed by bands of majority religious community of Hindus outside of Punjab.³³

What impact did all these developments have on Amritsar and its people? Did it create fissures among the Hindu and Sikh communities? I was in Amritsar a couple of weeks before Operation Blue Star and remember that the city was reeling under fear and insecurity among all the inhabitants. There were rumours that Hindus and Sikhs were shifting their residences to “safer” neighbourhoods. During my interviews, however, respondents denied inner city migration of any significant extent, but agreed that there was a sense of disquiet and insecurity. Many shared memories of terrible suffering and displacement during the partition violence. They had struggled together to rebuild and secure their lives in the city and did not turn against each other during these provocations. Their belief in the continuation of social and cultural ties survived, and they continued to share neighbourhood, businesses and matrimonial bonds.

During the course of my field work since 2015, some of the respondents narrated their memories of sectarian violence in the wake of Sikh militancy. M.L., with whom I spoke in his home, was a kite merchant in Amritsar’s Nimak Mandi market. He recalled that the “spate of killings of Hindus by Sikh militants had generated a deep sense of fear in the city. Within our *mohallas* in the city, however, it did not create any disharmony between the two communities. People have lived together for very long time and formed close ties with each other”.³⁴ Another interviewee, M., a housemaker in her early sixties, recalls an all-pervading sense of fear due to the violent killings of Hindus in the city by

³² Mark Tully/Satish Jacob, Amritsar. Mrs Gandhi’s Last Battle, Delhi 1985; Jaspal Singh Sandhu, Sant Bhindranwale de roo-b-roo June 84 di Patarkari, Amritsar 2016.

³³ Tully/Jacob. These acts received extensive coverage on both electronic and print media.

³⁴ Conversation with M.L.B. (b. 1933, d. 2021) at his residence on 18 July 2018.

Sikh *uggarwadis* (militants). She remembers visiting the Golden Temple after Operation Blue Star and being “shocked seeing the scale of destruction and desecration of Akal Takht and Darshini Deuri (gateway to the Sanctum Sanctorum). Many Sikh men and women were upset and angry – women in particular were beating their chests, screaming, shouting and crying. There was a huge uproar among the gathering. They were angrily cursing Indira Gandhi and her government”.³⁵ She said some people closed their business and went away, but most stayed put. Echoing M.L.’s assertion, she said that people still felt secure because of long-term relationships in between the communities in mixed neighbourhoods: “Our own street was a mixed Hindu-Sikh *mohalla*”.³⁶

Shami Sarin, editor of a Hindi newspaper in Amritsar, wrote in 1986 that sectarianism began to affect people to some extent. Constant violence had an impact on everyday lives in the city. During our conversation in 2017, he also recounted the bonds of friendship and comradeship between Hindu and Sikh friends and families. He remembers his childhood and adolescence growing up with his friends, both Hindus and Sikhs, in school and college.³⁷ The experiences of sectarian violence profoundly saddened him. Expressing, in my eyes, a deep anguish in his article, he asked in 1986: “Why it is changing now? How and why are Darbar Sahib and Durgiana Temples now considered segregated and exclusive Sikh and Hindu shrines? Even Hindu and Sikh journalists are now standing in segregated manner. I want my city back the way it used to be.”³⁸ Fortunately, he said, this trend was short-lived and would not continue because of the nature of the socio-cultural relationship between the two communities. He mentioned that inter-community marriages still took place.³⁹

However, in contrast to these claims of largely unscathed inter-community relationships, one of my interviewees, G.S., replied: “There is a bit of *tarer* (crack) visible in the mutual relationship now among the communities. Yes, for a short while the relationship did become sour. Of course, time is a healing agent and things did not go too far. Both communities have shared very close social and cultural relationships in the city. There are familial ties and relationships among families including ours. That still exist. But things are quietly changing partly due to experiences of 1984”.⁴⁰

³⁵ Conversation with M. at her residence on 19 July 2018.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Conversation with Shami Sarin in his office on 14 January 2017 in Amritsar.

³⁸ Shami Sarin, Amritsar. *Mera Shahr Mujhe Lota Do in Dharmayug*, in: Hindi Language Magazine, 27.07.1986.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Conversation with G. S. at his office on 9 January 2017.

This was the second time in its history that the city experienced sectarian violence after 1947, but with an important difference: there were no incidences of neighbourhood violence between Hindus and Sikhs. The perpetrators of violence were Sikh militants against both Hindu and Sikh inhabitants. Many innocent Sikhs also became victims of the state's retaliatory violence against the militants. In everyday religious, cultural and social lives, syncretic traditions and practices survived, yet in a somewhat scarred form.

5. Growing Religiosity and Survival of Eclectic and Syncretic Traditions?

Sectarian violence declined by the mid-1990s and the resilience of the city inhabitants encouraged a spur in the recovery of normal life and business activities. One interesting feature of the city life I observed during my field work was the growing religiosity among the inhabitants.⁴¹ Some of the older and modest Sufi Shrines, temples and gurdwaras have been expanded into more opulent and grandiose styles and newer ones have been built in the last three decades, thanks to many large number donations. The income of these shrines grew manifold with generous daily donations and offerings by middle-class devotees. Members of the aspiring middle class and politicians of the city are actively involved in the management and control of these expanding religious institutions. The Golden Temple and other Sikh gurdwaras are managed by a statutory organisation, the Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC). An important new development during the last few decades is the growing number of Sikh pilgrims to the Golden Temple, both diasporic and from other parts of India.⁴² One interesting feature of this growing religiosity that I observed is the sharpening of religious identities among the sections of the Sikh and Hindu institutional religious organisations in the city.

The growing veneration of Sufi shrines by Hindus and some Sikhs conveys the impression of continuation of eclectic and syncretic practices. Yogesh Snehi argues that these shrines are sites of living memory and as such rupture both the communal and nationalist narratives of the city space. These street shrines are a blend of pre-partition and contemporary practices. They are embedded in the long history of space of Amritsar and can be considered a part of “popular” religion. The diverse variety of street shrines and their practices in the city defy easy classification as “Hindu”, “Sikh” or “Muslim”.⁴³ Two of my re-

⁴¹ Behal, Religion.

⁴² Jutla.

⁴³ Yogesh Snehi, Spatiality, Memory and Street Shrines of Amritsar, in: South Asia Multidisciplinary Academic Journal 18, 2018, <https://doi.org/10.4000/samaj.4559>. See also Boyarin Larios/Raphael Voix, Wayside Shrines. Everyday Religion in Urban India, in: South

spondents, the Sikh scholar and Punjabi language publisher Gursagar Singh and the historian of religion in Punjab Joginder Singh, use the term “folk religion”.⁴⁴ Joginder Singh believes that the religious establishments like Dargahs of Sufi saints are the legacy of Muslims of the British Empire. These shrines continue to be revered by Hindus and Sikhs (there are migrant Muslims in the city) because the “verses of several prominent *sants* (holy person) and *babas* (religious older person) in Punjabi language are cherished by the Punjabis for depicting profane as well as sacred reality”.⁴⁵

The Golden Temple occupies the most revered and sacred religious space in the centre of this dense urban world. The celebration of anniversaries of Sikh gurus in the Golden Temple and other gurdwaras are mass events organised by the Shrimoni Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC).⁴⁶ These celebrations are special occasions attracting thousands of devotees both from within the city and outside. From my childhood days, I remember the Golden Temple beautifully decorated and adorned with colourful lights and fireworks displayed at night.

There has been a huge transformation of the Golden Temple and its neighbourhood during the past three decades. The density of its adjacent areas was greatly reduced by the demolition of several markets and residential areas in the aftermath of Operation Blue Star in the summer of 1984. Several markets and residential areas of my childhood memories have vanished from around the Golden Temple: parts of Atta Mandi, Kathian Bazaar, Papranwala Bazaar and Mai Sewan Bazaar were demolished and reduced to half their size. Chowk Baba Sahib, Maniaran Bazaar, Ghantaghar Chowk, Kaulsar, Chowk Farid and several other markets and residential areas disappeared from the city map. These dense markets and residential areas, which had existed for nearly two centuries, have been transformed into a green landscaped corridor and white marble paved *galiara* (passage) around the Golden Temple. The redeveloped pedestrian street, now known as Heritage Street – planned by the government – extends to the newly renovated Jallianwala Bagh and Town Hall.⁴⁷ Heritage Street is now traffic-free to facilitate the growing inflow of pilgrims into the Golden Temple. Large numbers of small and medium-size hotels and guest

Asia Multidisciplinary Academic Journal 18, 2018, <https://doi.org/10.4000/samaj.4546>.

⁴⁴ G.S.; Conversation with Prof. Joginder Singh at his office in Amritsar, 21 July 2018.

⁴⁵ Joginder Singh, *Religious Pluralism in Punjab. A Contemporary Account of Sikh Sants, Babas, Gurus and Satgurus*, Delhi 2016, p. 7.

⁴⁶ Conversation with Mr Roop Singh, Secretary of the SGPC, in his office in the Golden Temple on 12 February 2016.

⁴⁷ Heritage Rejuvenation Infrastructure Development Augmentation Yojna of Ministry of Urban Development, Government of India (“City HRIDAY Plan”), National Institute of Urban Affairs and Ministry of Urban Development, Volume II/V, 2016.

houses have sprung up in the residential areas in the vicinity of the Golden Temple, catering mainly to religious pilgrims. According to the Secretary of SGPC, approximately 250,000 to 300,000 believers from within India and overseas visit the Golden Temple every day.⁴⁸

6. Conclusion

The narrative presented above evolves around two main themes: the coexistence of diverse religious denominations in the walled city of Amritsar and memories of its socio-political and economic transformation following the partition of British India in 1947. *Guru di Nagari* (City of Gurus) is how the inhabitants reverentially describe the city; one where a religiously diverse community of Hindus, Sikhs and Muslims were invited and encouraged to live in harmony by its founders, the Sikh gurus. Thus, in Amritsar, religion and urbanity were intertwined from the very beginning.

The city's space was dotted with Hindu temples, mosques and gurdwaras, with the Golden Temple at its centre, and socio-religious harmony prevailed due to the syncretic and eclectic religious practices followed by its inhabitants. These practices survived despite the desecration and destruction of the city and the Harmandir Sahib by Mughal and Afghan rulers during the 18th century. From the early 19th century until partition, the city developed into one of the most significant transnational business, industrial and trading centres of North India. Mutual economic dependency and goodwill among the diverse communities by and large helped to sustain a socio-religious harmony, and unlike other parts of colonial India, Amritsar was spared any major sectarian and communal conflict.

The 1947 partition and subsequent sectarian violence disrupted this general equanimity and social harmony among the city's inhabitants, severely straining its cherished syncretic and eclectic traditions. It also transformed the city's religious and social demographics with far-reaching consequences. With the forced migration of Muslims to Pakistan and the arrival of large numbers of Hindus and Sikhs as refugees displaced from Pakistan, the city's religious diversity shrank drastically. Islam as a religion and its followers, who constituted the majority community until 1947, almost completely vanished from the city, accounting today for less than one percent.

The resilience, hard work and grit of the city's new and old inhabitants in the three decades after the partition helped restore, at least partially, the city's

⁴⁸ These figures were provided by Mr Roop Singh, Secretary, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC), during conversation in his office in the Golden Temple on 12 February 2016.

life, business and industry. However, the process of post-partition recovery and communal harmony encountered a major challenge in the form of the separatist Khalistan Movement during the 1980s. City life came under communal strain during the years of Sikh militancy and the desecration of the Golden Temple by the Indian army in June 1984. The terror let loose by Sikh militants and the Indian state impacted both Hindus and Sikhs. The violence of Sikh militants and the actions of the Indian army drove out many – from both communities – from the agrarian hinterland. Unlike during the aftermath of partition, this instance of sectarian experience did not ignite violence between these two religious communities. Amritsar’s religious and social fabric remained somewhat intact because of the traditional socio-cultural ties between the two remaining communities of Hindus and Sikhs. Nevertheless, the eclectic and syncretic religious practices of pre-partition times never fully returned. While the city lost its status as a key industrial and business centre, it has reinvented itself as the centre of a “spiritual economy” centred on the Golden Temple, as well as a major national and global Sikh pilgrim destination.⁴⁹

To summarise, traditional syncretism in the city dropped in the immediate aftermath of the two violent conflicts covered in this article: after the partition of 1947 and in the 1980s. They regained some momentum after each instance as part of a gradual re-building of everyday life in the city. The memories of my respondents – Hindu and Sikh – share the narrative of both religious communities in the 1980s having lived through painful experiences of sectarian violence without engaging in inter-communal violence to a degree that had been the case after 1947.

⁴⁹ Pritam Singh, *Labour, Economy and Spirituality*, in: Rai, Amritsar, pp. 80-107; Jutla.

Martin Fuchs

Metropolitane Kontext und neue religiöse Bewegungen. Formen hinduistischer kosmopolitischer Urbanität

The paper introduces new modalities of cosmopolitan middle class religious urbanism building on Hinduist traditions – versions of a “new spiritual urbanism” that spread globally beyond Indian metropolitan cities. The two cases discussed, based on recent scholarship, concern the Swaminarayan movement (its BAPS branch) and the movement and organization that developed around Sathya Sai Baba, which present more particularistic and more inclusivist forms of cosmopolitanism, respectively. The paper looks at these two movements from the angle of the moorings they have in Indian cities.

Indien, und Südasien insgesamt, ist neben Südostasien die Region mit der traditionell größten Pluralität religiöser Traditionen. Eine Vielfalt an Ausdrucksweisen, Glaubensinhalten und Dogmen kennzeichnet auch den engeren hinduistischen Bereich. Hinter dem Begriff Hinduismus, der den Eindruck von Einheitlichkeit und Geschlossenheit vermittelt, verbirgt sich ein breites Spektrum unterschiedlichster Praktiken und Vorstellungen des Göttlichen oder des Absoluten. Dieser Beitrag richtet den Fokus auf neue Varianten hinduistischer Religiosität, wie sie gegenwärtig besonders in Metropolen greifbar sind und die sich globalisierenden Lebensweisen von Teilen der neuen Mittelklassen reflektieren.

In der indischen Moderne, ganz gleich, ob man ihren Beginn im 16. oder im 19. Jahrhundert ansetzt, hat Religion nicht an Bedeutung verloren. Prozesse verstärkter Säkularisierung führten weder zu einer Verringerung der Bedeutung des Religiösen noch wurde Religiöses zu einer vorwiegend privaten Angelegenheit. Die Entwicklung indischer Städte in den letzten Jahrzehnten kennzeichnet eine enorme Zunahme religiöser Investitionen und Bautätigkeiten, genauso wie gleichzeitig die Zahl an Pilgern, welche die zahlreichen Destinationen auf dem Subkontinent aufsuchen, schier explodiert ist. Pilgern ist dabei zusehends mit Tourismus verbunden. Vielfach gehen diese Entwicklungen mit der Herausbildung neuer Formen religiösen Lebens einher. Dabei ist der Bereich des Religiösen nicht immer scharf von den „säkularen“ Bereichen abtrennbar – sei es Politik, Öffentlichkeit, Ökonomie oder Kunst. Besonders mar-

kant sind die politischen Verwicklungen der hinduistisch-identitären Strömungen.

Der moderne indische Staat entstand 1947 nach dem Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialherrschaft und durch die Teilung des Landes in die zwei Staaten Pakistan und Indien sowie dem Anschluss der Fürstenstaaten. 1971 spaltete sich der Ostteil Pakistans ab und bildete den neuen Staat Bangla Desh. Die Teilung 1947 folgte groben religiösen Zuordnungen und war mit Migration, Vertreibungen und teilweise brutaler Gewalt verbunden. Im heutigen Indien haben Muslime nach dem Zensus von 2011 einen Bevölkerungsanteil von 14,2%, circa 172 Millionen Menschen. Nach offiziellen Zahlen haben Christen einen Anteil von 2,3%, Sikhs 1,7%, Buddhisten (darunter die neue buddhistische Bewegung unter den Dalit, den als „Unberührbare“ stigmatisierten Kasten) 0,7% und Jains 0,4%. Aufgrund der Zählmethoden ist davon auszugehen, dass der Zensus speziell Christen und Buddhisten nicht vollständig erfasst.

Es gibt keine Studie, die alle Facetten religiösen Lebens in modernen indischen Städten überblicken würde. Auch dieser Beitrag vermag keine umfassende Soziologie und erst recht keine Ethnografie moderner indischer religiöser Urbanität vorzulegen. Was der Beitrag allerdings bieten kann, sind selektive Beobachtungen. Er beginnt mit Angaben zur gegenwärtigen Urbanisierungswelle in Indien, danach benennt er einige der aktuellen sozialen, ökonomischen und politischen Dynamiken, vor deren Hintergrund die moderne Stadt- und religiöse Entwicklung in Indien zu verstehen sind. Ich werde jedoch nicht versuchen, die kaum überblickbare Vielfalt indischer, und innerhalb dieser die hinduistischen religiösen Formen vorzustellen. Vor allem werde ich nicht den umgekehrten Weg gehen und mich den fragwürdigen Versuchen anschließen, die Formen indischer und speziell hinduistischer Religiosität auf dem Wege abstrakter Zusammenfassung sogenannter Hauptströmungen, pauschal zu charakterisieren. Alle derartigen Versuche greifen Einzelelemente eines primär textbasierten Verständnisses von Religionen auf, reduzieren die Vielfalt auf Stereotype und verfehlen die Formen gelebter Religiosität. Stattdessen verfolge ich einen phänomenologischen Ansatz, hier verstanden im Sinne eines selektiven Aufzeigens von aktuellen Erscheinungsformen urbaner Religiosität. Auch dabei muss man sich des überblicksartigen Charakters der folgenden Ausführungen bewusst bleiben; die dahinter liegenden inneren Dynamiken und persönlichen Verständnisweisen kann auch ein solcher Überblick nur punktuell andeuten. Der Beitrag legt nicht nur ein spezielles Augenmerk auf das breite Spektrum der sogenannten urbanen „Mittelklassen“ (um den englischen Begriff der *middle classes* zu übersetzen), sondern auch auf diejenigen, die ebenso pauschal als Slumbewohner*innen und städtische Arme (*urban poor*)

bezeichnet werden. In manchen Städten wie Bombay/Mumbai machen Letztere die Hälfte der Bevölkerung aus.

1. Die Veränderung der urbanen religiösen Landschaft

Der indische Subkontinent hat seit dem 3. Jahrtausend v.u.Z. mehrere Urbanisierungs- und De-Urbanisierungsphasen durchlaufen. Aktuell gibt es einen neuen enormen Urbanisierungsschub. Der Anteil der Stadtbewohner*innen an der Bevölkerung des heutigen indischen Staates macht mittlerweile ca. 35% aus, nach 28,5% in 2001. Die Zahl der Städte*innen betrug im Jahr 2011 377 Millionen.¹ Circa 450 bis 500 Städte hatten 2011 eine Einwohnerzahl von über hunderttausend, während die Zahl der Städte mit mehr als einer Million Einwohner*innen von 46 auf 56 anstieg.² Stand 2021 bildeten die größten urbanen Agglomerationen die *Metropolitan Areas* oder *Regions* von Delhi mit ca. 31,1 Millionen Einwohner*innen, Mumbai mit ca. 20,6 Mill., Kolkata mit 14,9 Mill., Bangalore/Bengaluru mit 12,7 Mill., Chennai mit 11,2 Mill., Hyderabad mit 10,2 Mill. und Ahmedabad mit 8,2 Millionen.³

Vor etwa drei Jahrzehnten vollzog Indien einen Schwenk zu einer neoliberalen Politik. Seitdem ist die Verzahnung Indiens mit der Weltwirtschaft gewachsen und das Land hat einen enormen Konsumboom erlebt. Auch wurde die Dominanz klassischer Industrialisierung durch die Erstarkung des Dienstleistungssektors relativiert. Besonders auffällig war die Ausweitung und Rekonfiguration der städtischen Mittelklassen (der oberen, aber auch der unteren). Ein wichtiges Element dabei war ein erhöhter Akzent auf (Aus-)Bildung, bevorzugt in Bereichen wie Management/Betriebswirtschaft, Informationstechnologie, Ingenieurwissenschaft und internationales Handelsrecht. Mit der neoliberalen Wende ging auch eine zunehmende Freisetzung der Landlosen, ärmeren Bauern, und von Teilen der klassischen Industriearbeiterschaft sowie die Ausweitung des unorganisierten informellen Sektors einher. Auch zum schieren Überleben orientieren sich mehr Menschen auf die Städte. Dabei arbeiten nur 7% der indischen Arbeitskräfte unter geschützten, formal und rechtlich abgesicherten Bedingungen.

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanisation_in_India [06.04.2022]; <https://knoema.com/atlas/India/Urban-population> [06.04.2022].

² https://www.census2011.co.in/city.php_ [06.04.2022]; https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanisation_in_India [06.04.2022]; https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_million-plus_urban_agglomerations_in_India [06.04.2022].

³ <https://worldpopulationreview.com/world-cities> [06.04.2022]; Berechnungen und Schätzungen der Bevölkerungszahlen urbaner Agglomerationen weichen zum Teil stark voneinander ab.

Diese Strukturveränderungen spiegeln sich in der starken Zunahme der Migration, sowohl innerindisch als auch weltweit. Einerseits migrieren Angehörige der gut ausgebildeten Schichten bevorzugt in die USA, nach Großbritannien und die Commonwealth-Länder. Andererseits befinden sich Menschen ohne gute Schulbildung auf der Suche nach oft miserabel bezahlten Jobs. Auch Letztere migrieren zum Teil ins Ausland, insbesondere in die Golfstaaten, haben dort aber nicht immer längerfristige Perspektiven. Die unterschiedlichen Formen der Migration, darunter auch Formen zirkulärer Migration, können hier nicht diskutiert werden.

Mit alledem verbunden sind schnelle Veränderungen der städtischen Dynamik und der städtischen wie auch der ländlichen Lebensweise der verschiedenen Schichten. Ins Auge springt das explosionsartige Wachstum der indischen Städte: die neuen Wohnviertel, inzwischen zunehmend in Form von Hochbauten, die überall in den großen Städten und in immer neuen Vororten aus dem Boden schießen; die Einkaufs-Malls und die neue Konsumkultur; eine immense Zunahme der Motorisierung, des privaten Verkehrs und des Tourismus indischer Mittelklasseangehöriger, landesintern wie global. Auf der anderen Seite stehen das Wachstum der Slums, eine enorme Umweltverschmutzung und -zerstörung, ein immer stärkerer Land- und Ressourcenverbrauch und eine wachsende Wasserknappheit.

Diese ökonomischen und sozialen Umbrüche haben Parallelen im religiösen Bereich. Stärker als zuvor haben religiöse Dynamiken jetzt ihren Ausgangspunkt im urbanen Milieu, wobei Urbanität nicht unbedingt an ein unmittelbar städtisches Umfeld gebunden ist, sondern zunehmend ins Hinterland ausgreift. Zugleich verschieben sich an einigen Stellen die religiösen Gewichte der Städte. Neben den zahlreichen heiligen Orten im ländlichen Raum, sogenannten „*sacred cities*“, um die herum sich bisweilen sekundär (kleinere) urbane Zentren gebildet hatten (am bekanntesten und am ältesten Varanasi/Benares, daneben Orte wie Pandharpur, Haridwar, Puri, Ajmer-Pushkar, Amritsar, die südindischen Tempelstädte, und andere), entwickeln sich zunehmend auch Städte, die in erster Linie durch Handel oder Industrie bestimmt sind oder Regierungs- und Verwaltungssitze darstellen, zu wichtigen Arenen für religiöse Praktiken und werden auch architektonisch stärker von religiösen Strömungen mitgeprägt. Schließlich wirkt die Internationalisierung der indischen Mittelklassen auf die indischen urbanen Lebensformen zurück und spiegelt sich in den religiösen Veränderungen der Städte.

Besonders die großen Städte – in Indien wie im Ausland – sind heute bevorzugte Wirkungsstätten von neuen hinduistischen oder hinduistisch inspirierten Gemeinschaften und Gurus, die auf hohe Sichtbarkeit und Massenwirkung setzen, unabhängig davon, wo sie ihr jeweiliges institutionelles Zentrum ha-

ben. Einen Fall mit länger zurückreichender Wirkungsgeschichte bildet die Verehrung von Sai Baba von Shirdi.⁴ Sai Baba, der 1918 starb und ursprünglich als Fakir bezeichnet wurde, war ein volksnaher spiritueller Lehrer aus dem Kontext des Sufismus. Die massive Ausweitung seiner Verehrung begann erst etwa ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod und war mit einer Hinduisierung seines Kults verbunden. Heute findet man Tempel von Sai Baba von Shirdi sowohl in vielen indischen Städten als auch im Ausland.⁵ Auf ganz andere Weise hat auch eine ältere Bewegung aus der Krishna *bhakti*-Tradition, die unter dem Akronym BAPS bekannt ist, in den letzten Jahrzehnten international wie national einen neuen Operationsmodus gefunden und setzt in ihrer bislang letzten Phase vor allem starke städtebauliche Akzente. Auch von Teilen von ISKCON, der 1966 gegründeten *International Society of Krishna Consciousness*, bei uns bekannt als „Hare-Krishna-Bewegung“, wird inzwischen eine Strategie architektonischer Superlative verfolgt: Die Bangalore-Gruppe von ISKCON hat den Bau eines neuen Tempels in Vrindavan begonnen, der mit 213 Metern der höchste der Welt werden soll. Ähnliche Bewegungen sind die *Sri Sathya Sai International Organization* des 2011 verstorbenen Sathya Sai Baba; die *Art of Living*-Bewegung von Sri Sri Ravi Shankar; die Bewegung von Amma oder Mata Amritanandamayi, bekannt für ihre Umarmungen von Gläubigen, die auch in Deutschland große Veranstaltungen abgehalten hat; oder das Imperium von Baba Ramdev, erfolgreicher Yoga *guru*, Gründer eines ayurvedischen Pharmakonzerns, äußerst kontroverser Gegner der Allopathie (besonders extrem während der COVID 19-Pandemie) und Unterstützer des Hindu-Nationalismus.⁶

Ich werde im Folgenden zwei der genannten Bewegungen herausgreifen, die verstärkt auf architektonische urbane Präsenz setzen: BAPS und die Bewegung von Sathya Sai Baba. Wie auch bei einigen der anderen genannten Bewegungen spielt im Fall dieser Bewegungen ihr internationales Auftreten eine entscheidende Rolle, nicht nur hinsichtlich der sich wechselseitig verstärkenden Resonanz im In- und Ausland, sondern auch in Bezug auf die Ressourcen, die sie zu mobilisieren in der Lage sind und die sie nach Indien leiten.

⁴ Ursprünglich ein kleines Dorf im Ahmednagar Distrikt Maharashtras (260 km von Mumbai).

⁵ Zur heutigen Bedeutung von Sai Baba von Shirdi siehe William Elison, *The Neighborhood of Gods. The Sacred and the Visible at the Margins of Mumbai*, Chicago 2018; Karline McLain, *The Afterlife of Sai Baba. Competing Visions of a Global Saint*, Seattle 2016.

⁶ Zu Amma und ISKCON Amanda Lucia, *Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduism*, in: *International Journal of Hindu Studies* 18:2, 2014, S. 221-263.

2. Hinduistische Globalisierung und Ökumenisierung

Die zwei Beispiele repräsentieren unterschiedliche und in Teilen gegensätzliche Varianten des sich internationalisierenden Hinduismus. Es handelt sich um Gemeinschaften, die auf spezifische Art unternehmerisch agieren, moderne Managementstrukturen entwickelt haben (besser zu fassen mit dem englischen Term *entrepreneurial*), die gleichzeitig international erfolgreich sind und große internationale Netzwerke aufgebaut haben.

BAPS ist eine sozial konservative *bhakti*-Richtung, die seit den letzten Jahrzehnten dadurch aufgefallen ist, dass sie immer größere Tempelanlagen in Metropolen weltweit errichtet und nach Neubauten in ihrer Heimatregion Gujarat in Delhi an markanter Stelle den bislang größten neuen Hindu-Tempelkomplex errichtet hat. Das Kürzel BAPS steht für *Bochasanwasi Shri Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha*, das heißt die in Bochasan in Gujarat gegründete Gesellschaft mit Swaminarayan als höchstem Gott. Im Zentrum steht die persönliche Verehrung des höchsten Gottes, Purushottam, der als Akshar erkennbar wird, sich als Bhagwan Swaminarayan manifestiert hat, in Form des lebenden Gurus auf der Welt präsent bleibt und in figürlicher Form (*murti*, Statue oder Bild) verehrt wird. Ziel der Gläubigen ist, auf dem Wege von *bhakti*, *jiva*, die Seele, von der Bindung an den Körper und an *maya* zu befreien.⁷

Das zweite Beispiel, die Sri Sathya Sai-Organisation, steht nicht nur für die neuen sogenannten Guru-Bewegungen, sondern repräsentiert zugleich deren ökumenische Variante. Sathya Sai Baba hat gezielt hinduistische Ideen, Strukturen und Praktiken mit Elementen aus anderen Religionen verbunden und spricht eine internationale multi-ethnische, multi-kulturelle und multi-religiöse Anhängerschaft an, ohne Konversion zu verlangen. Er akzeptiert die weitere Zugehörigkeit zur bisherigen Religion der Anhänger*innen: „all religions are one“.

⁷ Zur Lehre, Geschichte und internen Struktur von BAPS siehe Raymond Brady Williams, *An Introduction to Swaminarayan Hinduism*, 3. Aufl., Cambridge 2019; Raymond Brady Williams/Yogi Trivedi (Hrsg.), *Swaminarayan Hinduism. Tradition, Adaptation, and Identity*, New Delhi 2016; Hanna Kim, *Thinking through Askhardham and the Making of the Swaminarayan Self*, in: Raymond Brady Williams/Yogi Trivedi (Hrsg.), *Swaminarayan Hinduism. Tradition, Adaptation, and Identity*, New Delhi 2016, S. 383-401; Christiane Brosius, *India's Middle Class. New Forms of Urban Leisure, Consumption and Prosperity*, London 2010, S. 143-157.

BAPS bildete lange Zeit eine kleinere hinduistische Gemeinschaft mit begrenzter Anhängerschaft. Sie begann ihre ausländischen Aktivitäten unter indischen Migrant*innen in Ostafrika. Seit den 1980er Jahren trat BAPS in großen Schritten in die Öffentlichkeit, zunächst mit großen Kulturfestivals, dann vor allem sichtbar in Gestalt gesteigerter Bautätigkeit. Unter enormen Kosten wurden weltweit immer größere Tempel in Metropolen oder deren unmittelbarer Nähe errichtet, in London (1995)⁸, Nairobi, Toronto, Los Angeles, Houston, Chicago, Robbinsville bei Philadelphia und anderen Orten – zur Zeit wird ein weiterer in Abu Dhabi gebaut –, natürlich auch im westindischen Küstenstaat Gujarat, der Ursprungsregion von BAPS, in der Hauptstadt Gandhinagar nahe der Millionenstadt Ahmedabad. Insgesamt soll es heute 44 große BAPS-Tempel, circa 1.100 BAPS-Tempel insgesamt und 3.850 BAPS-„Zentren“ geben.⁹ Den größten bildet die Tempelanlage in Delhi, wo erst in nachkolonialer Zeit größere hinduistische Heiligtümer entstanden. Im Jahr 2005 am heiligen Fluss Yamuna erbaut, firmiert diese Tempelanlage, wie auch einige andere BAPS-Tempel, unter dem Namen Akshardham, „die heilige Wohnstätte Gottes“. Errichtet wurde der Tempel in der Nähe neuer Vororte im Bereich des Überschwemmungsgebiets des Flusses, nur wenige Kilometer Luftlinie entfernt vom Sitz von Parlament und Regierung wie auch vom Roten Fort und von Shahjahanabad, der unter der Mogul-Herrschaft errichteten heutigen Altstadt, allerdings auf der anderen, östlichen Seite der Yamuna, die zuvor religiös nicht bedeutsam war und erst in jüngster Zeit städtebaulich entwickelt wurde.

Organisatorisch folgen die Swaminarayanis alten Mustern, geleitet durch die Idee der *guru parampara*, das heißt der Weitergabe der Autorität des ursprünglichen Gurus in einer Linie von Nachfolgern. Soziologisch handelt es sich bei BAPS um eine Kombination aus einer klandestinen Kerngruppe zölibatärer *sadhus* oder Mönche mit einer Gruppe eng angebundener Laienanhänger*innen, die „dienende“ Funktionen übernehmen (*seva*, das indische Wort für spirituellen und sozialen Dienst, wird hier großgeschrieben), sowie einer großen Zahl regelmäßiger oder gelegentlicher Besucher*innen. Die Zahl der *sadhus* weltweit soll 2009 ungefähr 800 betragen haben.¹⁰ Viele Laienunterstützen-

⁸ Raymond Brady Williams/Tushar Shah, Swaminarayan Hinduism in Europe, in: Knut A. Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hrsg.), Handbook of Hinduism in Europe, Vol. 1: Pan-European Developments, Leiden 2020, S. 393-422.

⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Bochasanwasi_Akshar_Purushottam_Swaminarayan_Sanstha [06.04.2022]; <https://www.baps.org/> Global-Network [06.04.2022].

¹⁰ Raymond Brady Williams, Representations of Swaminarayan Hinduism, in: John Zavos

de wie auch viele der *sadhus* kommen aus der besser gestellten, professionell ausgebildeten Mittelschicht, viele der Besucher*innen im Fall Delhis aber auch aus der unteren, aber aufstiegsorientierten Mittelklasse. Seit einiger Zeit ist eine Bedingung für die Aufnahme als *sadhu* sogar ein vorheriger Hochschulabschluss. Mitglieder aus niedrigen Kasten waren bis vor Kurzem auch formell nicht unter den *sadhus* akzeptiert.¹¹ Auch Frauen sind im inneren Kern nicht zugelassen, die *sadhus* sollen außerdem jeden Kontakt zu ihnen vermeiden. Trotzdem sind viele Frauen Anhängerinnen von BAPS. An Besucher*innen, zu denen viele nicht-indische Tourist*innen gehören, werden rituell keine großen Anforderungen gestellt.

Finanziell profitiert BAPS vom Erfolg der indischen und indisch-stämmigen Mittelklasse –darunter ein hoher Anteil von Gujaratis – in der angelsächsischen Welt, früher auch Ostafrika. In den USA etwa bilden die indischen Einwander*innen die finanziell erfolgreichste Gruppe unter den Migrant*innen, mit einem Durchschnittseinkommen doppelt so hoch wie der amerikanische Durchschnitt. Ideologisch-programmatisch kennzeichnet die heutige BAPS eine Kombination aus starker Popularisierung, sozialem Konservatismus und einer neuen, technokratisch-betriebswirtschaftlichen Professionalität, sowie von asketischer Ausrichtung und modernem Konsumismus.

Umgesetzt wird dies in einer professionellen Organisation der Anhängerschaft wie auch der Großtempel: Die neue Akshardham-Tempelanlage in Delhi wird nicht nur von Beobachter*innen als „Vergnügungspark (*theme park*)“ und „Disneyland“ bezeichnet, vielmehr haben die Swamis selbst bei der Planung der Tempelanlage zuvor die amerikanischen Vergnügungsparks studiert. Die *sadhus* sind zugleich Ritualspezialisten, *event manager* und Technologiefachleute.¹² Das Gesamtbauwerk in Delhi umfasst denn auch neben dem eigentlichen Heiligtum, den großen Steinreliefs, einem breiten Umwandlungspfad (*parikrama*) sowie einem Pavillon für kleine Rituale drei große Ausstellungshallen mit audio-visuellen Präsentationen über die Werte der Gemeinschaft, den Gründer (und Gott) und sein Leben sowie über „India’s glorious heritage“ mit einer zwölfminütigen Fahrt auf Booten, die die Gestalt von Schwänen haben. Ebenfalls dazu zählen ein Gelände für die Sound and Light Show und den Musical Fountain, ein IMAX-Kino sowie eine Souvenir-Halle und ein *food court*. Genau genommen wurde der große zentrale Tempel zunächst gar nicht als Tempel, sondern als „monument“ bezeichnet. Der eigentliche, kleinere Tempel der BAPS auf diesem Terrain, in dem die lokalen *sadhus* ihren täglichen Gottesdienst zelebrieren, liegt am Rande des Terrains, zugänglich über einen separa-

u.a. (Hrsg.), *Public Hinduisms*, New Delhi 2012, S. 176-89, hier S. 179.

¹¹ Brosius, S. 169, 202.

¹² Brosius, S. 161.

ten Eingang.¹³ Mit ihrem neuen Auftreten erhebt BAPS den Anspruch auf die Rolle eines weltweiten Botschafters des Hinduismus und indischer Kultur und versucht über diesen Umweg auch in Indien selbst für die eigene Gemeinschaft eine prominente Position zu erlangen.

Was sagt das alles über diese neue Form hinduistischer städtischer Religiosität? Erstens setzt diese neue Form städtischer Religiosität architektonische *highlights*. BAPS schafft neue Blickfänge, Fokuspunkte und Ikonen in den Zentren der modernen Welt, die nicht nur inner-städtisch, sondern weltweit Aufmerksamkeit auf sich ziehen – und den indischen Migrant*innen eine Verbindung zur gefeierten Heimatkultur bieten. Die vielen kleinen Tempel der BAPS in anderen Städten sind dagegen eher unauffällig.

Zweitens schafft diese neue Art der städtischen Religiosität eine enge Verbindung von Konsumkapitalismus und Religion. Nicht nur durch den Verkauf von Essen wie von Devotionalien und Andenken, sondern auch dadurch, dass sich vor allem der Akshardham-Tempel in Delhi selbst als ein Ausflugsziel und Vergnügungspark inszeniert. Die Verbindung von puritanisch-strengem Glauben und *bhakti*-Devotionalität mit Erlebniskultur und Konsum und der Zurschaustellung von Wohlstand legitimiert zugleich den privaten Wohlstand der neuen und neu-alten Mittelklassen. Bei vielen hinduistischen Besucher*innen des Tempels geht dies mit einer eher „indifferenten“ religiösen Haltung einher.¹⁴

Drittens erlaubt diese neue Form städtischer Religiosität eine Möglichkeit sozialer Selbstlegitimierung: die Betonung des Dienstes für die Gemeinschaft, ja für die Gesellschaft und für die Nation – *seva* –, zusammen mit einem Akzent auf Umweltbewusstsein. Sie schafft das Gefühl, zu geben, Dienst für andere zu leisten – was etwas ganz anderes ist, als weniger privilegierte Menschen als Ebenbürtige anzuerkennen.

Viertens aber bleibt dies im Kern weiterhin eine Religion für Hindus. Sie grenzt nicht nur mehr oder weniger offen Muslime aus – in Indien mittlerweile allein 200 Millionen Menschen –, sondern bleibt auch zu Nicht-Indern, die man als touristische Besucher*innen beeindrucken will, auf Distanz. Was man in dieser Hinsicht erreichen will, ist trans-konfessionelle und politische Anerkennung, nicht nur inner-hinduistisch oder inner-indisch, sondern auch von nicht-indischer Seite. So stellt zum Beispiel der Londoner Tempel die Besuche hochrangiger britischer und ausländischer Würdenträger*innen heraus.

¹³ Ebd., S. 146; Beschreibung der Anlage auf S. 149-160; 189-191. Sanjay Srivastava, *Entangled Urbanism. Slum, Gated Community, and Shopping Mall in Delhi and Gurgaon*, New Delhi 2015, S. 191-212.

¹⁴ Srivastava, S. 209.

In die Stadt ist der neue Askhardham-Tempel von Delhi lediglich in einem sehr spezifischen Sinne integriert: Nur in begrenztem Umfang dient er als Nachbarschaftstempel, als Ort täglicher Versammlung und Verehrung (und dies nur für einen kleinen Kreis von Anhänger*innen). Vielmehr bilden dieser Tempel und jene in den westlichen Metropolen Zentren eines neuen spirituellen Urbanismus¹⁵ auf der touristischen Landkarte der *must-see-places*. Nicht für jede Bewohner*in oder Besucher*in haben sie natürlich das gleiche Gewicht: Jede der ikonischen, sakral aufgeladenen Stätten in den modernen Metropolen konstituiert eine *spezifische* urbane sakrale Geografie, einen *speziellen* Bezugspunkt. Die symbolische Landkarte von BAPS überlappt mit anderen religiösen wie nicht-religiösen Landkarten.

Sathya Sai Baba

Im Fall von Sathya Sai Baba ist die Anknüpfung an Tradition anders gestaltet als im Fall von BAPS oder auch ISKCON.¹⁶ Sathya Sai Baba bezieht sich auf verschiedene, sehr unterschiedliche hinduistische und darüber hinaus auch nicht-hinduistische religiöse Traditionen. Er berief sich zunächst auf einen muslimischen (oder, je nach Perspektive, konfessionell nicht festgelegten) Vorgänger, den oben erwähnten Sai Baba von Shirdi, dessen Reinkarnation er zu sein beansprucht, später auch auf christliche Traditionen, den Zoroastrismus und den Buddhismus. Die Sathya Sai Baba-Bewegung verbindet ebenfalls *seva*, soziale Arbeit für die Gesellschaft, mit spirituellen Zielen. Die Bewegung zielt gleichfalls auf die urbane Mittelklasse, jedoch nicht nur auf die indische.

Sathya Sai Babas Theologie und Selbstpräsentation entwickelten sich über mehrere Schritte.¹⁷ Ohne die erste Identifikation mit Sai Baba von Shirdi aufzugeben, begann Sathya Sai Baba in den 1960er Jahren, Assoziationen zu Krishna und Rama als den anderen zwei *poorna avatars*, „vollkommenen Inkarnationen“, herzustellen. 1963 erklärte er sich ebenfalls zu einer Inkarnation von Shiva und Shakti, Shivas göttlicher Partnerin, die zugleich die weiblich konnotierte göttliche Kraft darstellt. Sathya Sai Baba stellt sich also gleichzeitig in den Kontext shivaitischer und vaishnavitischer Traditionen. In den 1990er Jah-

¹⁵ Ich verstehe darunter eine moderne Lebensform oder Lebenshaltung, die nicht ortsgebunden ist, die spirituelle (oder, allgemeiner, religiöse) Ideen und Bedürfnisse „weltzugewandt“ artikuliert (um einen Terminus von Max Weber zu verwenden) und diese in urbane Aspirationen integriert.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Tulasi Srinivas, *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*, New York 2010; Smriti Srinivas, *In the Presence of Sai Baba. Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*, Leiden 2008.

¹⁷ Srinivas, *Faith*, S. 59-70.

ren nahmen dann die Bezugnahmen auf Jesus zu, vielleicht unter dem Einfluss christlicher Anhänger*innen. Die Anthropologin Tulasi Srinivas lässt unentschieden, inwieweit die Assoziationen zu Jesus als Anspruch, der Avatar des gegenwärtigen Zeitalters zu sein, als eine Infragestellung des Primats des Christentums zu sehen sind.¹⁸ Sathya Sai Baba hatte bereits 1963 angekündigt, dass einige Jahre nach seinem Tod ein neuer Avatar erscheinen werde, Prema Sai Baba.¹⁹

Geboren wurde Sathya Sai Baba 1926 im Dorf Puttaparthi in einer abgelegenen, trockenen Region im südlichen Dekkan-Hochland im Staat Andhra Pradesh. Sein Wirken machte aus seinem Heimatdorf eine Stadt und ein spirituelles Zentrum von globaler Anziehungskraft. Zentrum ist in diesem Fall nicht eine oder mehrere Metropolen, sondern umgekehrt werden Menschen aus den Metropolen in großer Zahl von diesem abgelegenen Ort angezogen. Prasanthi Nilayam, „the abode of supreme peace“, die (Wohn-) Stätte des höchsten oder ewigen Friedens, der zentrale *ashram* von Sathya Sai Baba in Puttaparthi, 1950 gegründet, ist der Ort, der das geistliche Zentrum seiner Verehrung bildet. In Größe und Pracht ist er nicht mit den Großtempeln von BAPS zu vergleichen. Er ist trotzdem ein Magnet für die Anhänger*innen, auch noch nach Sathya Sai Babas Tod.

Auf dem Gelände des *ashram*, von der Stadt durch Zaun und Eingangstore abgegrenzt, aber für jedermann betretbar, finden sich unter anderem zahlreiche Wohnheime für Anhänger*innen (nach Geschlecht getrennt, aber mit Räumen für Familien), Kantinen, Auditorien, ein Buchladen und Parkanlagen. Anhänger*innen wohnen aber auch in der Stadt selbst oder haben dauerhaft Wohnungen für ihre regelmäßigen Besuche angemietet.

Neben anderen religiösen Orten – insbesondere einer großen Hanuman-Statue sowie Tempel verschiedener hinduistischer Gottheiten, zum Teil in Verbindung mit Sathya Sai Baba und seiner Familie stehend, und einer neueren kleinen Moschee – gehören zu den prominenten Orten der Stadt zwei Museen. Eines der Museen, in chinesischem Stil, präsentiert mit Hilfe audiovisueller Medien das Wirken von Sathya Sai Baba und die globale Ausbreitung seiner Bewegung sowie andere Religionen. Des Weiteren zählen dazu eines der Top-Krankenhäuser von Indien, ein Sportstadion und ein Hallenstadion, ein Planetarium, Schulen mit Wohnheimen, eine Universität, zum großen Teil von der Sri Sathya Sai-Organisation gebaut, sowie seit 1990 ein Flughafen (vor allem für medizinische Flüge) und seit 2000 ein Bahnhof.

Auch in Sathya Sai Babas Fall gab es natürlich einen kleinen Kreis von Personen, die direkten Zugang zu ihm hatten. Aber diese selbst waren und sind

¹⁸ Ebd., S. 86-88.

¹⁹ Prema bedeutet Liebe.

nicht Träger spezieller spiritueller Kräfte. Solche Kräfte waren Sai Baba allein vorbehalten. Die visuelle und physische Nähe zu Sathya Sai Baba, zu Gott, ist das, was im Zentrum steht. Daher rührt die Bedeutung, die dem Besuch in Puttapparathi als heiliger Stadt zukommt. Zu den großen Festtagen pilgern Hunderttausende nach Puttapparathi. Zu seinem 70. Geburtstag sollen eine Million Menschen in Puttapparathi gewesen sein.²⁰ Auch jetzt, nach seinem Tod, kommen noch viele an den Festtagen dorthin. Kennzeichnend für seinen Kult in Puttapparathi sind das zweimal-tägliche *darshan*, das visuelle Erlebnis Gottes – das heißt Gott sehen und von Gott gesehen werden. Das *darshan* findet in einer großen Halle mit jeweils Tausenden von Anhänger*innen statt, heute dort vor dem *mahasamadhi*, dem Grabmal von Sathya Sai Baba. Typisch sind aber die ausgedehnten, oft monatelangen Aufenthalte in Puttapparathi, deren Dauer jede und jeder individuell bestimmt. Gleichzeitig entwickelten sich in der Sathya Sai Baba-Verehrung ganz neue, moderne Möglichkeiten, auch aus der Ferne quasi-physisch an Gott teilzuhaben. Auch an anderen Orten treffen sich Gläubige regelmäßig, viele Anhänger*innen organisieren aber ihre *darshan*-Sitzungen individuell über das World Wide Web. Gesprochen wird von „e-*darshan*“, gleichzeitiger Verankerung an einem Ort und „Ortlosigkeit“.²¹ Die Anhänger*innen sind zur regelmäßigen, liturgischen Rezitation von Gebeten und des Namens Gottes angehalten, dabei bleibt jedem frei, welchen Gottesnamen er oder sie verwenden möchte.

Eine wichtige Rolle beim *darshan* spielt das Singen von vedischen Texten und von *bhajans*, devotionalen Liedern. Bekannt sind außerdem die sogenannten Wunder Sathya Sai Babas, das heißt Handlungen, in denen er geweihte Objekte, besonders *vibhuti*, Asche aus dem Opferfeuer, hervorbrachte. Viele glauben an die heilenden Kräfte von Sathya Sai Baba. Kritiken an den magischen Praktiken tun dem keinen Abbruch.

Die zentrale Botschaft Sathya Sai Babas stellt die Werte von Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Liebe, Frieden und (ge)rechtem Handeln (hier als Übersetzung von *dharma*) ins Zentrum: „Love All, Serve All. Help Ever, Hurt Never“.²² Von der Idee her ökumenisch, nimmt Sathya Sai Baba Bezug auf fünf Weltreligionen:

²⁰ Smriti Srinivas, *The Advent of the Avatar: The Urban Following of Sathya Sai Baba and Its Construction of Tradition*, in: Vasudha Dalmia/Angelika Malinar/Martin Christof (Hrsg.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, New Delhi 2001, S. 293-309.

²¹ Srinivas, *Faith*, S. 148-155.

²² <https://www.sathyasai.org/files2010/LoveAllServeAll.pdf> [06.04.2022]; <https://de.sathyasai-baba.org/lehre.html> [06.04.2022].

Hinduismus, Christentum, Islam, Zoroastrismus und Buddhismus. Letztlich seien alle Religionen eins und es gebe nur einen Gott.²³

Anhänger*innen – viele sogenannte *professionals*, akademisch und technisch gebildete urbane Menschen – kommen aus Indien selbst sowie aus vielen anderen Ländern, nicht nur westlichen, sondern auch aus Russland, der Ukraine oder Belarus und aus vielen lateinamerikanischen und einigen ostasiatischen Staaten. Sathya Sai Baba erhielt große finanzielle Unterstützung aus dem Inwie Ausland, auch nach und trotz verschiedener Angriffe und Vorwürfe wegen Finanzbetrugs und wegen sexuellen Missbrauchs von Jungen in den frühen 2000er Jahren.²⁴ Die *Sri Sathya Sai International Organization* gibt an, es existierten heute „über“ 2000 Sathya Sai Centres in 126 Ländern, darunter in den USA 150, Kanada 91, Russland 148, Ukraine 68, Belarus 62, Thailand 60 sowie 19 Zentren in Deutschland – wie es scheint, alle in den alten Bundesländern.²⁵ Es gibt zudem eigene Publikationen und ein eigenes Radioprogramm.

Die gemeinnützige und karitative Arbeit umfasst unter anderem große Trinkwasserprojekte, Aufbau und Unterstützung von erstklassigen Schulen und Universitäten, besonders im medizinischen Bereich, und auch kostenlose Krankenhausbehandlungen für Arme sowie allgemein Armenunterstützung. Die Sai Baba-Krankenhäuser in Puttaparthi und Bangalore haben einen ausgezeichneten Ruf. Die ökonomisch und sozial Marginalisierten erscheinen jedoch auch hier nur als Empfänger karitativer Arbeit, sie sind nicht vorgesehen als Anhänger*innen und Gläubige, obwohl Sathya Sai Baba seine Bewegung ursprünglich auch unter wenig begüterten Dörfler*innen begonnen hatte.

Was kennzeichnet den Erfolg von Sathya Sai Baba und seiner Bewegung? Erstens sein inklusivistischer ökumenischer Universalismus als Form kosmopolitischer religiöser Teilhabe: der Anspruch, alle Religionen zu vereinen („all religions are one“). Jede Religion repräsentiere einen eigenen Weg zu dem „einen“ Gott. In unterschiedlicher Weise wurde in Indien Ähnliches häufig artikuliert, in der Moderne etwa von Ramakrishna, Vivekananda oder Mahatma Gandhi. Auf dieser Linie liegt Sathya Sai Babas Aufforderung an seine Anhänger*innen, in der Religion zu verbleiben, der man angehört. Dazu passt die strategische Ambiguität von Sathya Sai Babas religiöser Botschaft und göttlicher Identität. Die polysemische Symbolik erlaubt multiple Interpretationen und lässt den Gläubigen Spielraum zur Selbstverortung. Dazu gehört auch, keine Unterschiede unter den Menschen zu machen („one caste / one humanity“). Ein religiöser Kosmopolitismus unter hinduistischen Vorzeichen.

²³ Srinivas, Faith, S. 133, 135f.; <http://saibaba.ws/quotes/god.htm> [06.04.2022].

²⁴ Srinivas, Faith, S. 229, 232-234.

²⁵ <http://saiuniverse.sathyasai.org/about/> [06.04.2022].

Zugleich adressierte Sathya Sai Baba, zweitens, die soziale Problematik und Konflikthaftigkeit der modernen Welt und bot eine neue spirituelle wie physische Heimat an, abseits vom Ort des eigenen konflikthaften Alltags und weit entfernt von den Metropolen, doch gleichzeitig eng mit ihnen verbunden: ein neuer spiritueller Tourismus vor dem Hintergrund des Verlusts an Sicherheit im alten Glauben. Drittens spricht die Sathya Sai Baba-Bewegung nicht nur die globale indische Mittelklasse, sondern eine internationale Mittelklasse an: „citoyens sans frontiers“, wie es Tulasi Srinivas nennt. Viertens kann man hier stärker als im Fall von BAPS von „cultural disembedding“ sprechen, der Herauslösung kultureller Formen und Ideen aus ihren ursprünglichen Kontexten: Sie werden transportierbar (*portable*) und somit Teil eines globalen kulturellen Spiels.²⁶

3. Fazit

Die beiden näher vorgestellten neuen Indien-zentrierten religiösen (Guru-)Bewegungen zeigen Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Bei beiden handelt es sich im Kern um devotionale, *bhakti*-orientierte Richtungen. Sie unterscheiden sich allerdings in ihrer Art von Sozialität: Die Bewegung von Sathya Sai Baba ist stärker kongregational (gemeindlich) orientiert, BAPS stärker traditionell-individualisierend. Beide Bewegungen sprechen Personen aus verschiedenen Segmenten der transnationalen Mittelklassen an, sie sind Resultat von wie Antwort auf die Globalisierung. Sie sind Teil einer neuen urbanen Lebenswelt. Sie bilden weniger ein Gegengewicht zur Moderne, als dass sie die Moderne und den migratorischen Lebensstil bestätigen und dabei einzuhegen (*embrace*) suchen.

Tulasi Srinivas spricht in Bezug auf Sathya Sai Baba von einem „transnational sacred urbanism“.²⁷ Ich würde hinsichtlich Sathya Sai Baba und BAPS von einer Konkurrenz beziehungsweise einem Nebeneinander zweier Modelle moderner religiöser urbaner Kosmopolitisierung sprechen, die ihr Wirkungsfeld vor allem in metropolitanen urbanen Kontexten haben. In dem einen Fall wird die Prominenz, wenn nicht Dominanz, der eigenen globalen Position auf dem Wege der Exklusion betrieben, sprich der Forcierung der eigenen Tradition gegen andere Traditionen. Im anderen Fall handelt es sich um eine Inklusionsstrategie, um einen inklusivistischen spirituellen Kosmopolitismus ohne politischen Hegemonialanspruch. Auf der einen Seite steht also ein Kosmopolitismus, der den metropolitanen Städten seinen Stempel aufdrücken soll, auf der anderen Seite ein kosmopolitisches spirituelles Angebot, das (auf-)gesucht werden will.

²⁶ Zu diesen Punkten auch Srinivas, Faith, S. 93-155, 178f., 331, 335f.; Srinivas, Advent, S. 304.

²⁷ Srinivas, Faith, S. 153.

Leitrezension

Katie Day/Elise M. Edwards (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Religion and Cities*, London 2021. xx, 447 S. ISBN: 978-0-367-36712-1

Wenn Städte in der gegenwärtigen Forschung als religiös relevante Orte betrachtet werden, dann deswegen, weil sie heute ganz anders sind als in der Vergangenheit. Mit der Industrialisierung wurden sie zunächst in Westeuropa seit dem späten 18. Jahrhundert, in Nordamerika seit dem späten 19. Jahrhundert und nahezu weltweit im 20. Jahrhundert radikal säkularisiert. Erst in der globalisierten Moderne des späten 20. und 21. Jahrhunderts, in der Städte durch weltweite Mobilität, gesteigerte Diversität und Ortlosigkeit gekennzeichnet sind, können wir ihre Wiederverzauberung beobachten. Das zumindest ist die große Erzählung, die viele stadtbezogene Disziplinen der Gegenwart verbreiten. Nicht in seinen Thesen, wohl aber in seinem Zuschnitt bestätigt die jüngste Handbuchpublikation zum Thema „Stadt und Religion“, herausgegeben von Katie Day/Elise M. Edwards, dieses Bild. Das Handbuch beansprucht, einen internationalen Überblick über genau diese gegenwartsbezogene Forschung zu bieten. 29 Kapitel widmen sich Forschungsmethoden, religiösen Deutungen in Städten und Positionen in innerstädtischen Konflikten. Die Kapitel umfassen auch ein Dutzend Fallstudien, vor allem aus den USA, dem geografischen Schwerpunkt des Handbuchs und seiner Verfasserinnen und Verfasser: 29 von 34 leben und lehren jetzt in Nordamerika. Disziplinär vertreten sie ein breites Fachspektrum, von der Anthropologie und Kulturanthropologie über die Soziologie und Sozialpsychologie, die Religionswissenschaften und theologische Fächer bis hin zur Stadtsoziologie.

Die Einleitung der Herausgeberinnen lässt keinen Zweifel an der Notwendigkeit, Stadtentwicklung und Religionsentwicklung zusammen zu betrachten: „religion and cities have quite literally grown up together“ (S. 1). Die Reziprozität der Wechselwirkung bildet die Grundannahme des gesamten Bandes und gilt gerade auch historisch, wie die Rede von der „Ko-Produktion von Religion und städtischem Leben durch die Geschichte hindurch“ deutlich macht (S. 3). Aber wie sieht diese Wechselwirkung aus? Die Autor*innen verweisen hier vor allem auf religiöse Selbstdeutungen jüdischer und christlicher Texte, die die Aufgabe religiöser Lebensführung mit städtischer Wohlfahrt verbinden. Sie verweisen aber auch auf zentrale oder gar „heilige Städte“ als Grundlage religi-

öser Traditionen vom Islam über den Katholizismus bis hin zu Buddhismus und Hinduismus.

Das religiöse Denken mit städtischen Metaphern und Utopien führte allerdings auch schnell zur Herausstellung der Ambivalenz von Städten. In ihrem Potenzial, aber auch ihrem Chaos eigneten sie sich ebenso als Metaphern für Rettung wie Sünde, als Ansporn zur Gemeinschaftsbildung und Landnahme in der „glänzenden Stadt auf dem Berge“ wie auch als krankmachende Brutstätte und Symbol des Verlustes sozialer Kontrolle. Gerade die Bedrohungen, die von einer so gezeichneten Stadt ausgehen, eignen sich bis heute als Motive für religiöse Gemeinschaftsbildung gegen diesen Sündenpfehl. Die Autor*innen verweisen aber auch auf Harvey Cox' Buch *The Secular City*, das 1965 dazu aufrief, gerade in dieser Umgebung Gott zu suchen und neu zu entdecken (S. 5; deutsch *Stadt ohne Gott*, 1967). Die katalytische Wirkung dieses Buches auf die jüngere Forschung zu städtischer Religion, so muss man den Herausgeberinnen beipflichten, kann man kaum überschätzen. Sie richtete sich vor allem gegen eine Kirchensoziologie, die Religion in aggregierten Zahlen von Mitgliedern und rituellen Akteuren einerseits und im Grade der Individualisierung religiöser Vorstellungen und Praktiken andererseits messen wollte.

Um religiös Handelnde im Raum sichtbar werden zu lassen und in Beziehung zu den ungeplanten wie geplanten Veränderungen dieses Raumes zu setzen, empfehlen die Autor*innen ethnografische Methoden und präsentieren in dem Band auch vor allem solche Studien. Ihre Grundannahme ist dabei, dass politische Akteur*innen und die Massenmedien die alltägliche Religion in ihrem Einfluss auf das, was hier als städtische „Ökologie“ bezeichnet wird, unterschätzen, weil es dabei oft um kleine und verstreute Gruppen geht, und weil sie sie durch die Brille von Stereotypen sehen. Aber das ist auch ein Spiegelbild religiöser Akteure*innen, die ihre eigene Bewegung im städtischen Raum und ihre Rolle für seine Gestaltung zu gering bewerten.

Die Geschichte der städtischen Raumforschung muss hier nicht referiert werden. Für den Band ist der daraus entwickelte Fokus auf Immigration festzuhalten. Die Veränderung von Städten in ihrem Zeitgefüge wie ihrem Raumgefüge durch Immigrant*innen gilt als zentral. Durch die Folge von Einwanderungswellen werden kulturelle Grenzziehungen vorgenommen, wird städtischer Raum divers. Vor allem religiöse Identitäten und ihre architektonische Sichtbarkeit – mehr noch als ethnische – sind dabei der entscheidende Faktor. Dabei geht es nicht nur um die Addition von Verschiedenem, sondern auch um die Entstehung neuer Unterschiede innerhalb von kulturellen Grenzen, die sogenannte „Superdiversität“ (S. 9).¹

¹ Dazu Irene Becci/Marion Burchardt (Hrsg.), *Religion and Superdiversity (=New Diversities 18:1)*, Göttingen 2016.

Die anfängliche Behauptung historischer Kontinuität wird nicht weiter vertieft. Demgegenüber tritt das theologisch akzentuierte Interesse der Herausgeberinnen ins Zentrum, die theologische Dichotomie des Umgangs mit Stadt zu überwinden. Das verbindet sich mit dem Anspruch, gerade das religiöse Interesse an tief-reichender Erinnerung und an Gerechtigkeit als Forschungsperspektive zu mobilisieren, die auch räumlich auszubuchstabieren ist. Religion muss sich im Bewusstsein ihrer städtischen Verortung artikulieren können. Eine solche Orientierung ist dann, so muss man zugeben, doch nicht überraschend: Ebenso wie Urbanität, die Frage nach Zusammenleben als städtischem Zusammenleben, bildet „Religion und Stadt“ ein Thema, das Sollens-Fragen, also normative Fragen, nicht ausblenden kann. Wenn bereits der Gegenstand normative Stellungnahmen einschließt, kann auch seine Untersuchung allein durch die Wahl ihrer Zugänge nicht ohne normative Implikationen bleiben. Das zeigt auch die Auswahl der in diesem Band vertretenen Untersuchungsperspektiven.

Schon der Forschungsüberblick im ersten Methodenkapitel von einer der Herausgeberinnen demonstriert eine Engführung des Themas der „urban religion“ auf die Formierung religiöser Gemeinschaften und Migrationsforschung vor dem Hintergrund der Globalisierung (und Glokalisierung). „Städtische Religion“ wird dabei im Anschluss an Robert Orsi lediglich als eine spezifische Form religiöser Praxis, als religiöses Handeln nicht nur im städtischen Raum, sondern unter Bezugnahme auf diesen verstanden.² Ein Blick auf religiöse Pluralität wird vorausgesetzt. Es ergeben sich aber unterschiedliche Perspektiven, je nachdem ob man sich auf den enger oder weiter gefassten Raum einer einzigen Stadt bezieht oder vergleichend arbeitet. Das Interesse kann sich auf religiöse Räume oder auch auf die Präsenz von Religion in nicht so markierten Räumen richten. Sollen langfristige Gemeinschaften oder die kurzen Momente großer Rituale, wie etwa bei Prozessionen, im Mittelpunkt stehen? In jedem Fall gilt es, so beschreibt die Autorin auch die Grundlage der anderen Kapitel des Bandes, den historischen Hintergrund im Blick zu behalten, da Erinnerung und rituelle Verbindungen zur Vergangenheit in religiösem Handeln oft zentral sind (S. 28). Quantitative und qualitative Studien und nicht zuletzt die dichte Beschreibung ethnografischer Zugriffe können sich ergänzen.

Es ist dieser Methodenmix, der die meisten Beiträge charakterisiert. István Keul zeigt ein nachbarschaftlich gelebtes und als solches reflektiertes Kosmopolitentum im zeitgenössischen Mumbai, nachfolgende Kapitel die implizite

² Als Prozessbegriff der wechselseitigen historischen Formierung von Religion und Urbanität dagegen verstanden in Emiliano Rubens Urciuoli/Jörg Rüpke, *Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change*, in: *Mythos* 12, 2018, S. 117-135, doi: 10.4000/mythos.341.

Darstellung religiöser Präferenzen an Hauswänden und Ladenfronten oder die unterschiedlichen Bedeutungen und Verbindungen, die Architektur eröffnet. Städtische Infrastrukturen von Kanälen bis zu Straßen und Bahnlinien lenken nicht nur Bewegungen von religiösen Akteur*innen, sondern führen auch zur Zuschreibung religiöser Bedeutungen.

Die Fallstudien zur wechselseitig beeinflussten Entwicklung städtischer und religiöser Identitäten beginnen bei Chicago am Ende des 19. Jahrhunderts und der religiös geprägten Vorstellung über städtisches Wohnen. Welche Rolle wird dem Suburbanen in evangelikalen Abhandlungen im frühen 21. Jahrhundert zugeschrieben (Brian J. Miller)? Wie verbinden sich Gerechtigkeitsdiskurse mit der Erinnerung an die Ermordung von Martin Luther King in Nashville (Teresa L. Smallwood)? Welche Anforderungen stellt eine feministische Theologie an *smart cities* (Samantha Cavanagh)? Welche Reflexionen provozieren die durch neoliberale Wirtschaft entstandenen Ruinen in Irland (Kevin Hargaden)? Wie gehen religiöse Akteur*innen in Nordnigeria mit Ruinen um, die aus religiösen Konflikten resultieren, warum behaupten sie solche Plätze (Amidu Elabo)? Welche Urbanität herrscht in jenen „Städten“, die sich als Schlaf- und Versammlungsorte einer nach Zehntausenden zählenden Menge gemeinsam betender Muslime durch Indonesien bewegen (James Edmonds)? Solche Fragen werden ebenso behandelt wie die Darstellung religiöser Räume in der Straßenkunst Harlems (Michael McLaughlin), die raumgreifende und raumbildende Attraktivität afrikanischen Tanzens und seinen Fachkräften in Haifa (Amanda Furiasse) oder befreiungstheologische Narrative unter dem Eindruck der – inzwischen unterdrückten – Proteste in Hongkong (Tsz Him Lai).

Die letzte Kapitelgruppe gilt aktuellen urbanen Problemlagen und ihren jeweiligen religiösen Dimensionen. Gentrifizierung (Kristin E. Holmes) und Probleme des Verfalls oder aufgegebenen Nutzung von sakralen Gebäuden (Rachel Hildebrandt, Chad Martin), aber auch Rituale interreligiöser Allianzen (Linda Noonan) werden für Philadelphia behandelt. An Letzteres knüpft die Analyse von Bürgerbewegungen (*community organizations*) in den USA an, in denen sich religiöse und nichtreligiöse Akteur*innen für Zwecke der Gestaltung städtischen Lebens zusammenfinden (Trey Hammond, Phil Tom). Der Umgang mit Geschichtskonstruktionen öffentlicher Denkmäler und Kunstwerke wird aus der Perspektive von kritischen Akteur*innen in Baltimore in den Blick genommen (Marcos Bisticas-Cocoves, Harold D. Morales) und der Umgang mit der „queeren“ Topografie San Franciscos folgt dem Handeln des christlichen Klerus in den 1960er und 1970er Jahren (Heather R. White). Wie Vertrauen während der Immigrationswelle des Jahres 2015 in Stadtvierteln Stockholms geschaffen wurde, beschäftigt ein weiteres Kapitel (Niclas Bläder). Ihm tritt die

Flüchtlingskrise der Rohingya und ihre Aufnahme seit 2016 an die Seite (M Ala Uddin).

Explizite Vergleiche und Bezugnahmen fehlen hier ebenso wie zwischen anderen Kapiteln: Hier wirkt sich der Handbuchcharakter negativ aus. Das gilt auch für die New Yorker Fallstudie zur oben angesprochenen Super-Diversität (Richard Cimino, Hans Tokke), die den Band zusammen mit einer Chicagoer Fallstudie zum Umgang religiöser Akteur*innen mit städtischer Gewalt und der sehr begrenzten Präsenz religiöser Friedens-Semantik im öffentlichen Raum (Elfriede Wedam, Ryan SC Wong) sowie Überlegungen zum theologischen Umgang mit der Klimakrise abschließt. Wie beeinflusst der Perspektivenwechsel von einer statischen Nachhaltigkeit zu einer dynamischeren Resilienz eine Theologie, die das Jetzt als *kairos*, als den „wichtigen Moment zu handeln“, verstehen muss? Eine – das wird leider nicht explizit: christliche – Theologie, die sich als „öffentliche“, also nicht religionsinterne, zeigen und artikulieren muss (Clive Pearson)? Dazu muss sie sich, so wird in der Lektüre des Bandes insgesamt deutlich, ihren eigenen ambivalenten Bildern städtischen Lebens als Untergangs- oder Rettungsszenario stellen. Und sie muss sich mit ihrer eigenen Genese, ihrer Ko-Evolution mit dem Städtischen selbst und seiner wissenschaftlichen Reflexion auseinandersetzen. Das allerdings fehlt leider in diesem Band, der mit der Aussage eröffnet hatte, „Religion und Städte sind wortwörtlich gemeinsam aufgewachsen“. Als Überblick über Probleme multi-religiöser Städte der Gegenwart und der Forschungsperspektiven darauf bleibt er jedoch nützlich.

Cristina Sasse

Die Stadt im Buch. Eine Wiederentdeckung englischer Adressbücher für die Stadtgeschichte¹

Directories – printed lists local tradespeople and ‘notable’ inhabitants – were once a popular type of source in the field of urban history, particularly for quantitative research on the social and economic structures of towns. Their cultural meanings and functions, however, have only been studied very little – regardless of the great popularity of such volumes from the 18th through to the 20th century. This paper proposes a new approach to directories by asking what it was that made them so successful as a genre and by taking seriously their character as spatial media. Taking English directories of the period between 1760 and 1830 as an example, it demonstrates that such books served as repositories of local economic, social, and cultural knowledge. As such, they not only contributed to orientation within the complex urban landscape, but also helped to shape and popularize new practices of addressing and wayfinding, particularly house numbering and street signage. Thus, for contemporary users, directories rendered the many layers of urban space more legible and navigable. Analyzing these sources offers fascinating insights into both verbal and physical conceptualizations of towns and urbanity in a time of rapid urbanization.

Adressbücher hatten einmal Konjunktur in der Stadtgeschichtsforschung. Besonders in den 1980er und 1990er Jahren, als sozial- und wirtschaftshistorische Fragestellungen stark im Vordergrund standen, wurden sie intensiv als Quellen genutzt. Denn solche Personenverzeichnisse, die Namen, berufliche Tätigkeiten und Anschriften verknüpfen, eignen sich hervorragend dazu, die Sozialtopografien, die ökonomischen Strukturen und die Bevölkerungsentwicklung von Städten zu analysieren. Sie liefern – vor allem in Ergänzung zu Zensusdaten und ähnlichen Verwaltungsdokumenten – große Mengen wichtiger Informationen, die sich gut statistisch auswerten lassen. Diesem Ansatz folgend entstanden viele wegweisende Studien zu den unterschiedlichsten Städten und

¹ Dieser Aufsatz basiert auf Abschnitten aus meiner Dissertation (2019, JLU Gießen), erschienen als: Cristina Sasse, Die Stadt lesen. Englische „directories“ als Wissens- und Orientierungsmedien, 1760-1830, Berlin 2021.

auch die Adressbücher selbst wurden quellenkritisch erforscht, denn nur so ließen sich die aus ihnen gewonnenen „Rohdaten“ sinnvoll verwerten und interpretieren.² Dabei ist jedoch praktisch nie danach gefragt worden, warum überhaupt in so großer Anzahl Adressbücher aus den meisten mittel- und westeuropäischen Staaten überliefert sind. Es blieb weitgehend offen, welchen größeren kulturellen und wirtschaftlichen Dynamiken die Adressbücher ihr Entstehen ab dem Ende des 17. Jahrhunderts und ihren außerordentlichen Erfolg über fast dreihundert Jahre hinweg verdankten. Anders gefragt: Welche konkreten (meist sehr lokalen) Faktoren führten dazu, dass ein Adressbuch erstellt, gekauft, genutzt und eventuell sogar erneut aufgelegt wurde? Welche Funktionen erfüllten solche Werke – von wem und auf welche Weise wurden sie rezipiert und welche Bedeutungen wurden ihnen dabei zugeschrieben? Welche Konsequenzen hatte ihr Gebrauch für die Orientierung in städtischen Räumen sowie für die Praktiken des Austauschs von Waren und Informationen?³

Diese Forschungslücke klappt – aus kultur- und medienhistorischer Perspektive eigentlich unübersehbar – inmitten der so reichhaltigen Adressbuchliteratur. Besonders unter dem Eindruck neuerer Ansätze der historischen Raumforschung wird die Erschließung dieser Lücke umso drängender und spannender: Wenn Räume nicht als *a priori* gegeben begriffen werden, sondern als von menschlichen Wahrnehmungen, Deutungen, Handlungen und Aushandlungs-

² Vgl. zusammenfassend Gareth Shaw, *British Directories as Sources in Historical Geography*, Lancaster 1982; ders., *Directories as Sources in Urban History. A Review of British and Canadian Material*, in: *Urban History Yearbook* 11, 1984, S. 36-44; P. J. Atkins, *The Directories of London, 1677-1977*, London 1990, S. 121-130; Klara van Eyll, *Stadtadressbücher als Quellen für die Wirtschafts- und Sozialhistorische Forschung – Das Beispiel Köln*, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte* 24:3, 1979, S. 12-26; Hartmut Zwahr, *Das deutsche Stadtadressbuch als orts- und sozialgeschichtliche Quelle*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* 3, 1968, S. 204-229; Thomas Weichel, *Die Berufsstruktur der Städte – erste Ergebnisse und Vergleiche*, in: Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993, S. 51-73; Gareth Shaw/Tim Coles, *A Guide to European Town Directories. Bd. 1. Germany, Austria, Switzerland and Scandinavia*, Aldershot 1997, S. 5; dies., *European Directories. A Universal Source for Urban Historians*, in: *Urban History* 22:1, 1995, S. 85-102.

³ Erste Ansätze solcher Forschungsperspektiven finden sich bei P. J. Corfield/Serena Kelly, 'Giving Directions to the Town'. *The Early Town Directories*, in: *Urban History Yearbook* 1984, S. 22-35; Margaret Hunt, *The Middling Sort. Commerce, Gender, and the Family in England, 1680-1780*, Berkeley 1996, S. 185-188; Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt am Main 2003, S. 329-342; Ulrich Hagenah, *Hamburger Adressbücher – eine historische Skizze mit Anmerkungen zum Digitalisierungsprojekt der Staats- und Universitätsbibliothek*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 97, 2011, S. 57-97.

prozessen geprägt und gestaltet⁴, dann können gerade Raummedien wie Karten und Adressbücher nicht als bloße Abbildungen vorhandener Strukturen verstanden werden. Stattdessen müssen sie auf ihre spezifischen Perspektivierungen hinterfragt und ihr Anteil an der Wahrnehmung, Aneignung und Gestaltung von Räumen untersucht werden. Zentral ist dabei ihr Charakter als Informationsspeicher, in denen alltagspraktisches Wissen durch aufwendige Erhebungsmethoden explizit gemacht, gesammelt und auf strukturierte Weise veröffentlicht wird. Auch dieses Raumwissen ist nichts objektiv Vorgegebenes: Wie es produziert, präsentiert und weiterverwendet wird, wessen Expertise dabei Berücksichtigung findet und für wen es zugänglich ist, unterliegt sozialen und kulturellen Aushandlungsprozessen⁵, die wiederum der Teil komplexen Dynamik der Raumkonstruktion sind. Das wird insbesondere an den Adressen deutlich, die den wesentlichen Inhalt der Werke ausmachen. Als Ortsbestimmungen sollen sie Zielpunkte eindeutig definieren und den Weg zu ihnen weisen. Damit gehören sie zu einer Reihe von Kulturtechniken der räumlichen Orientierung, die in ihrer historischen Dimension bisher nur wenig untersucht worden sind.⁶ Im England des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts wandelten sich solche Orientierungspraktiken deutlich – nicht zuletzt unter Mitwirkung der Ersteller von Adressbüchern. Daran lässt sich eindrücklich nachvollziehen, wie die sprachliche Beschreibung und Deutung von Orten und

⁴ Vgl. zusammenfassend Susanne Rau, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt am Main 2017, S. 7-120; Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2009, S. 284-328; Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hrsg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008; für die Stadtgeschichte außerdem bspw. Julia A. Schmidt-Funke/Matthias Schnettger (Hrsg.), *Neue Stadtgeschichte(n). Die Reichsstadt Frankfurt im Vergleich*, Bielefeld 2018; Michel Pauly/Martin Scheutz (Hrsg.), *Cities and their Spaces. Concepts and their Use in Europe*, Köln 2014.

⁵ Vgl. zu diesem wissenshistorischen Ansatz Simon Ottersbach, *Kulturgeschichte des Wissens. Eine Einführung in die Wissensgeschichte*, in: Benjamin Brendel/Corinne Geering/Sebastian Zylinski (Hrsg.), *Perspektiven der Kulturgeschichte. Gegenstände, Konzepte, Quellen*, Trier 2018, S. 57-76; Achim Landwehr, *Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung*, in: Ders. (Hrsg.), *Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens*, Augsburg 2002, S. 61-89.

⁶ Zu den wenigen historischen Fallstudien zu dieser Thematik gehören Colin G. Pooley, *Getting to Know the City. The Construction of Spatial Knowledge in London in the 1930s*, in: *Urban History* 31:2, 2004, S. 210-228; Susanne Rau, *Writing Spatial Relations and Dynamics. Movements in Urban Space (Barcelona, 16th-19th Century)*, in: dies./Ekkehard Schönherr (Hrsg.), *Mapping Spatial Relations. The City Today and in the Past*, Cham/Heidelberg 2014, S. 139-156; dies., *Zeit-Räume, Parcours und Karte. Die Raum-Erkundungen der Reisenden in frühneuzeitlichen Großstädten*, in: Elisabeth Tiller/Christoph Oliver Mayer (Hrsg.), *RaumErkundungen. Einblicke und Ausblicke*, Heidelberg 2011, S. 155-180.

Räumen unmittelbar mit Bewegungen und Handlungen im Raum zusammenhängen.

Aber nicht nur anhand dieser Facette der Adressbücher lassen sich wertvolle Einblicke in die Geschichte von Wissen, Kommunikation und Raumkonstruktionen im Zeitalter der Urbanisierung gewinnen. Es zeigt sich, dass diese Medien angesichts eines rasanten Stadt-, Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstums sowie zunehmender Mobilität und Kommunikation als vielschichtige Ordnungs- und Orientierungshilfen dienten. Diesen vielfach als herausfordernd erlebten Entwicklungen begegneten die Ersteller von Adressbüchern damit, dass sie die Ordnung von Informationen und die Strukturierung des städtischen Raums aufs Engste miteinander verknüpften: Eine systematische Darstellung einer Stadt, ihrer Orte, Räume und Einwohner*innen in handlicher Buchform versprach deren Entzifferbarkeit und Übersichtlichkeit und damit Sicherheit und Handlungsfähigkeit.

Am Beispiel der englischen Spielart der Mediengattung, den sogenannten *directories*, soll dies im Folgenden überblicksartig dargestellt werden. Die Studie konzentriert sich auf die Phase zwischen 1760 und 1830, die nicht nur stadthistorisch, sondern auch gattungsgeschichtlich bedeutsam war: Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts fanden *directories* über London hinaus weitere Verbreitung in England und bis zum dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bildeten sie sich als eigenständige und klar definierbare Gattung heraus. Sie fungierten bis ins späte 20. Jahrhundert als Raummedien und spielten lokal immer wieder eine wichtige Rolle bei der Etablierung neuartiger Adressierungs- und Orientierungspraktiken. Diese Entwicklung soll zunächst skizziert werden, um anschließend eingehender nach den Funktionen solcher Werke als Wissensspeicher und Orientierungshilfen zu fragen.

1. Geschichte und Entwicklung eines vielseitigen Mediums

Im Jahr 1677 veröffentlichte der Schreibwarenhändler Samuel Lee eine Liste mit den Namen und Wohnorten von circa 1900 Londoner Kaufleuten.⁷ Seine Zielgruppe waren dabei vor allem Händler und Bankiers, die mit diesen Kaufleuten in Geschäftsbeziehungen standen oder solche Beziehungen aufnehmen wollten. Seine Liste bot ihnen nicht nur einen (wenn auch lückenhaften) Überblick der *merchants* in der City of London, sondern auch Hinweise darauf, wo sie anzutreffen oder wohin Briefe an sie zu adressieren waren. Sie ist damit das älteste erhaltene gedruckte und frei verkäufliche Verzeichnis von Einwohner*innen einer europäischen Stadt und beinhaltet alle Grundelemente eines Adress-

⁷ Samuel Lee, *A Collection of the Names of the Merchants Living in and About the City of London*, London 1677.

buchs: den Fokus auf einen bestimmten geografischen Raum und auf eine bestimmte Gruppe von Personen sowie die systematische Verknüpfung von Namen und Orten.⁸ Typisch für den englischen Kontext ist dabei die ökonomische Zielsetzung, Gewerbetreibenden die Kommunikation miteinander zu erleichtern.

In vielen europäischen Ländern entstanden im späten 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts ähnliche Werke, die jedoch oft ganz anderen Motiven folgten und in anderen Zusammenhängen entstanden waren. So entwickelten sich in Frankreich und in vielen deutschsprachigen Territorien bürgerliche Stadtadressbücher aus den Vorlagen von Staatskalendern und Amtshandbüchern, die in der Regel von obrigkeitlichen Stellen verantwortet wurden.⁹ Gelegentlich, wie in Köln und Koblenz während des Ersten Koalitionskrieges (1792-1797), waren auch Besatzungskontexte der Anlass für die Anfertigung von Einwohnerverzeichnissen, die allerdings zunächst den Verwaltungs- und Kontrollinteressen der Besatzungsmacht dienten und erst in einem zweiten Schritt für die Bevölkerung zugänglich gemacht wurden.¹⁰ Diese wenigen Beispiele zeigen bereits, dass die Rahmenbedingungen und Motive für die Erstellung von Adressbüchern vielfältig sein konnten. Die Publikationen selbst unterschieden sich dementsprechend deutlich in ihrem inhaltlichen Zuschnitt, ihrer Gliederung und ihren Benutzungsmöglichkeiten. Gemeinsam war ihnen jedoch die systematische Auflistung von Einwohner*innen einer bestimmten Stadt oder Region mit ihren Namen, ihrem Stand oder Beruf sowie einer Angabe zum Wohn- oder Arbeitsort. Welche Individuen, Berufsgruppen, Gesellschaftsschichten und geografischen Räume dabei Beachtung fanden, variierte von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit und von Herausgeber zu Herausgeber. In der Regel, so lässt sich für die meisten europäischen Länder konstatieren, lag der Fokus auf Beamten, Angehörigen akademischer Berufe, Handwerkern, Ladeninhabern und anderen selbstständig Gewerbetreibenden.

Die Besonderheit der englischen Adressbücher bestand darin, dass sie ausschließlich der Initiative privatwirtschaftlicher Unternehmer entsprangen und

⁸ Vgl. J. E. Norton, *Guide to the National and Provincial Directories of England and Wales, Excluding London, Published before 1856*, London 1984, S. 1; Charles William Goss, *The London Directories, 1677-1855. A Bibliography with Notes on their Origin and Development*, London 1932, S. 24; Gareth Shaw/Allison Tipper, *British Directories. A Bibliography and Guide to Directories Published in England and Wales (1850-1950) and Scotland (1773-1950)*, London 1988, S. 5.

⁹ Vgl. Volker Bauer, „Territoriale Amtskalender und Amtshandbücher im Alten Reich. Bilanz eines Forschungsprojekts“, in: *Rechtsgeschichte* 1, 2002, S. 71-89, hier S. 72; Shaw/Coles, S. 23; van Eyll, S. 14; Zwahr, S. 214.

¹⁰ Zwahr, S. 215-217; van Eyll, S. 15; Busso von der Dollen, *Die Koblenzer Neustadt. Planung und Ausführung einer Stadterweiterung des 18. Jahrhunderts*, Köln/Wien 1979, S. 183-185.

vorwiegend an den Bedürfnissen Gewerbetreibender orientiert waren. So formulierte der Herausgeber eines dieser Werke: „In a trading country, whatever accelerates the means of commercial intercourse, is essentially beneficial; and confined, or extensive, as the correspondence of individuals may be, an accurate reference to the persons, and residences of those whom, in the course of events, they have occasion to consult or address, must prove of considerable utility”.¹¹

Darüber hinaus richteten sich die *directories* vor allem an Reisende – seien es Geschäftsreisende oder Touristen. Letztere machten besonders in den Kur- und Badeorten sowie den *county towns* eine wichtige Zielgruppe aus, weshalb die Verzeichnisse für diese Städte durch starke Anleihen aus der Reiseliteratur und der Stadtgeschichtsschreibung charakterisiert sind. So finden sich darin nicht nur Übersichten zu Unterkünften, Verkehrsverbindungen, städtischen Einrichtungen und Vergnügungsmöglichkeiten, sondern auch längere Prosatexte (zuweilen auch Lyrik), die durchaus unterhaltsam über Geschichte, Eigenarten und Sehenswürdigkeiten der Stadt informieren. Sie dienten zugleich dazu, ein werbewirksames Image zu vermitteln, das weitere Besucher, Konsumenten und Investoren anziehen sollte.

Verbunden werden diese teils eklektisch anmutenden Zusammenstellungen von verschiedenen Inhalten durch das Anliegen, Orientierung in den wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und geografischen Räumen einer Stadt zu erleichtern. Dies drückt sich in der Genrebezeichnung *directory* aus, die sich auf die Aufgabe des Wegweisens bezieht und dem übergeordneten Ziel dienen sollte, die Intensivierung von Austauschbeziehungen jeder Art zu fördern. Dem zugrunde lag die Annahme, dass dies durch das Verfügbarmachen relevanten Wissens geleistet werden konnte. Die *directories* zeichnen sich also zunächst dadurch aus, dass sie auf geordnete Weise Informationen bereitstellen. Dies ging einher mit der (Neu-)Ordnung städtischer Räume, sowohl auf dem Papier als auch physisch durch die Etablierung von Adresssystemen und neuen Orientierungspraktiken.

2. Geordnetes Wissen

In den englischen Städten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gab es vielfältige Mittel und Wege, Informationen zu einzelnen Personen, Betrieben oder Orten einzuholen. Der Austausch unter Nachbarn, in Gasthäusern, Wirtstuben und Geschäften blieb weiterhin zentral, neben einer intensiven regionalen und überregionalen Briefkommunikation. Hinzu kamen zunehmend ge-

¹¹ William Bailey, *Bailey's British Directory; or, Merchant's and Trader's useful Companion For the Year 1784*. Vol. 1. The London Directory, London 1784, S. [vii].

druckte Medien wie Zeitungen, Zeitschriften und alle Arten von ephemeren Bekanntmachungsmedien wie Flugblätter, Plakate und Werbezettel. Was die Ersteller der *directories* im Unterschied und in Ergänzung dazu anboten, war ein gebundenes Buch (je nach Größe der Stadt manchmal auch kaum mehr als ein Heft), das eine Vielzahl solcher verstreuter Einzelinformationen zusammentrug und geordnet zugänglich machte.

Offenbar stellte dies einen Mehrwert dar, für den einige zu zahlen bereit waren, wie der Erfolg vieler solcher Publikationen belegt. In der Folge eines rasanten Stadt-, Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstums seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts scheint es vielerorts zunehmend schwieriger geworden zu sein, persönliche und ökonomische Netzwerke zu überblicken oder Zugang zu ihnen zu erhalten. Davon zeugen auch die zur selben Zeit entstehenden Intelligenzbüros oder *register offices*, die die Idee der Annonce zum Prinzip machten und als lokale Informationsdienstleister agierten.¹² In ihrer Funktionsweise waren sie jedoch stark auf das direkte örtliche Umfeld ausgerichtet – anders als die Adressbücher, die überregional verkauft und rezipiert werden konnten. Ein weiterer wichtiger Faktor für deren Erfolg war die Tatsache, dass sich durch eine hohe soziale, wirtschaftliche und räumliche Mobilität immer mehr Menschen in einer fremden Umgebung zurechtfinden und neue Beziehungen aufbauen mussten. Zugleich ist eine Tendenz hin zur Beschleunigung von Kommunikation und Fortbewegung zu beobachten, die eine schnellere Informationsbeschaffung ermöglichte und erforderte. Schnelles Suchen und Finden stellten gerade in ökonomischer Hinsicht ein hohes Gut dar, sowohl bei der Beschaffung der nötigen Informationen als auch beim Kontaktieren der gewünschten Person oder dem Abwickeln eines Geschäfts.¹³ Dazu trugen die *directories* auf zweierlei Weise bei: Zum einen durch die gebündelte Veröffentlichung relevanter Informationen, die so relativ einfach verfügbar waren und nicht mehr einzeln aus verschiedenen Medien und Netzwerken zusammenge-

¹² Vgl. in Auswahl Anton Tantner, Die ersten Suchmaschinen. Adressbüros, Fragämter, Intelligenz-Comptoirs, Berlin 2015; ders., Die Register des Büros. Anonymisierung und Medialisierung sozialer Beziehungen im *Bureau d'adresse*, Paris 1630-1643, in: Irmgard Christa Becker (Hrsg.), Die Stadt als Kommunikationsraum, Ostfildern 2011, S. 147-158; Astrid Blome, Vom Adressbüro zum Intelligenzblatt – Ein Beitrag zur Genese der Wissensgesellschaft, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 8, 2006, S. 3-29.

¹³ Vgl. Wolfgang Behringer, Art. „Beschleunigung“, in: Friedrich Jaeger (Hrsg.), Enzyklopädie der Neuzeit Online, Stuttgart 2014, http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a0424000 [08.02.2022]; Christoph Heyl, A Passion for Privacy. Untersuchungen zur Genese der bürgerlichen Privatsphäre in London, 1660-1800, München 2004, S. 145-148; Gerhard van Dohrn-Rossum, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung, München 1992, S. 296-317.

tragen werden mussten; zum anderen durch die systematische, leicht durchsuchbare Anordnung dieser Informationen.

Zunächst zu den veröffentlichten Informationen selbst: Wie bereits erwähnt bestand der Kern der Adressbücher aus einem Personenverzeichnis, das Namen, Berufe und Anschriften aufführte. Diese Daten wurden in der Regel von den Erstellern oder durch von ihnen beauftragte Personen erhoben. Seltener wurden sie aus bereits existierenden Dokumenten, wie etwa Kundenkarteien, generiert. Im ersten, häufigeren Fall konnten verschiedene Erhebungspraktiken zum Einsatz kommen. Entweder der Ersteller und seine Gehilfen besuchten ausgewählte Haushalte und erfragten die gewünschten Informationen persönlich oder aber sie machten durch Werbeanzeigen und Handzettel auf ihr Vorhaben aufmerksam und baten darum, dass Interessenten, die im Verzeichnis erscheinen wollten, ihre Daten einsendeten. Eine weitere Möglichkeit war, Kenner der lokalen Gegebenheiten oder Personen, die Schlüsselpositionen in Verwaltung oder Wirtschaft besetzten, zu befragen und deren ‚Insiderwissen‘ weiterzuverarbeiten. Oft kam auch eine Mischung aller drei Formen der Wissensproduktion zur Anwendung. In anderen Fällen lässt sich eine Kopie eines bereits veröffentlichten *directory* oder Teilen desselben nachweisen. Teils sind die genauen Erstellungsmethoden auch gar nicht nachzuvollziehen.¹⁴ Was in jedem Fall sichtbar wird, ist, dass die Adressbuchproduktion erstens ein aufwendiges und damit teures Unterfangen war, das zweitens auf diversen Ein- und Ausschlusskriterien basierte.

Es war nie das Anliegen der Herausgeber, alle Einwohner*innen einer Stadt oder Region zu verzeichnen. Ihr Augenmerk lag auf den Gewerbetreibenden und den Angehörigen der erwerbslosen Oberschicht, die zugleich die wichtigste Zielgruppe der Publikationen bildeten. Dies folgte aus der Annahme, dass ein solches Werk für diese Gruppen den höchsten Gebrauchswert hatte und sie deshalb auch am ehesten Interesse haben würden, darin selbst zu erscheinen. Die Verkaufspreise für Adressbücher und die wenigen ermittelbaren Besitzer legen nahe, dass diese Einschätzung zutreffend war: *Directories* waren vor allem für Haushalte mittleren und höheren Einkommens erschwinglich und scheinen besonders von Angehörigen der akademischen Berufe – zum Beispiel Anwälten und Ärzten – sowie von spezialisierten Handwerkern und Inhabern von Geschäften genutzt worden zu sein. Dennoch gab es auch in diesen Gruppen immer wieder Vorbehalte dagegen, die ‚persönlichen Daten‘ zu Tätigkeit und Wohnort weiterzugeben und publizieren zu lassen – sei es aus der Angst vor Gläubigern, aus Sorge, staatliche Stellen könnten die Informationen für Steuer-

¹⁴ Dies hängt vor allem mit der Quellenlage zusammen: Neben den *directories* selbst sind kaum Dokumente erhalten geblieben, die Auskunft über die beteiligten Akteure, ihre Arbeitsbedingungen und -methoden geben könnten.

oder Rekrutierungszwecke missbrauchen, oder aus schierem Desinteresse an einem solchen Hilfsmittel. Aus all diesen Gründen erfassten die Verzeichnisse selten mehr als zehn Prozent der Einwohner eines Ortes oder einer Region. Gleichwohl strebten die Adressbuchersteller innerhalb dieses Rahmens möglichst große Vollständigkeit und Korrektheit an, da diese die Brauchbarkeit des Werks entscheidend bestimmten. Denn eine zu geringe Wahrscheinlichkeit, eine gesuchte Person darin zu finden, führten den Sinn des Werks ebenso wie mangelnde oder falsche Angaben *ad absurdum*.

Nicht minder entscheidend war die Darbietungsform der zusammengetragenen Masse an meist mehreren tausend Einträgen. Um Schnelligkeit beim Auffinden einzelner Informationen zu gewährleisten, musste ein unmittelbarer Zugriff auf diese möglich sein. Deshalb kamen verschiedene Ordnungssysteme zum Einsatz, die jeder Einzelinformation und jedem Datensatz seinen festen Ort zuwiesen, an dem sie – mit den entsprechenden Hinweisen – zuverlässig und rasch zu finden waren.¹⁵ Das Grundprinzip war dabei ein tabellarisches, in dem Informationen jeweils einer bestimmten Kategorie zugeordnet und miteinander verknüpft wurden – auch wenn in der grafischen Darstellung meist nur die horizontalen Beziehungen innerhalb des einzelnen Datensatzes sichtbar wurden und die vertikalen Zusammenhänge der Spalten implizit blieben.¹⁶ So bestand jeder Eintrag aus den Daten zu Nachname, Vorname, Tätigkeit und Anschrift, die meist nur durch Kommata getrennt und nicht in separate Tabellenzellen gesetzt wurden. Die Verzeichnisse sind damit formal als Listen zu betrachten – als Aufzählungen von Entitäten gleicher Art – auch wenn ihnen eine visuell verborgene tabellenartige Struktur innewohnt. Ausschlaggebend für die Reihenfolge, in der diese Listeneinträge abgedruckt wurden, konnte jeweils ein anderer Teil der Informationen sein, aus denen sie sich zusammensetzten. Am geläufigsten war die alphabetische Anordnung nach Nachnamen, aber häufig fand auch eine Sortierung nach Berufen oder Tätigkeiten Anwendung. Seltener war eine Systematik, die die Wohn- oder Arbeitsorte der verzeichneten Personen zum Ausgangspunkt nahm und einem geografisch nachvollziehbaren Weg durch den Stadtraum folgte oder aber Orientierungsgrößen wie einzelne Straßen und Hausnummern als strukturierende Elemente wählte.

¹⁵ Vgl. Stefan Rieger, *Ordnung ist das halbe Leben. Zur Ökonomie von Benamung und Suche*, in: Thomas Brandstetter/Thomas Hübel/Anton Tantner (Hrsg.), *Vor Google. Eine Mediengeschichte der Suchmaschine im analogen Zeitalter*, Bielefeld 2012, S. 17-39, hier S. 17.

¹⁶ Vgl. Arndt Brendecke, *Tabellenwerke in der Praxis der frühneuzeitlichen Geschichtsvermittlung*, in: Theo Stammen/Wolfgang E. J. Weber (Hrsg.), *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Berlin 2004, S. 157-189; ders., *Information in tabellarischer Disposition*, in: Frank Grunert/Anette Syndikus (Hrsg.), *Wissenspeicher der Frühen Neuzeit. Formen und Funktionen*, Berlin 2015, S. 43-59; Umberto Eco, *Die unendliche Liste*, München 2009, S. 131.

Je nachdem, welche Informationskategorie das ordnende Kriterium eines Verzeichnisses bildete, wurde also ein anderer Startpunkt für die Recherche festgelegt: Eine Sortierung nach Nachnamen setzt voraus, dass die gesuchte Person bereits bekannt ist und ihr Wohnort oder ihr Beruf recherchiert werden soll. Anordnungen nach Berufen oder Wohnorten dagegen nehmen eine Gruppenbildung vor, ausgehend von einem gemeinsamen Merkmal, und erlauben so die Suche nach Angehörigen bestimmter Wirtschaftszweige oder Nachbarschaften. Zunehmend arrangierten Herausgeber ihr Material auch auf zwei oder drei dieser Arten, um verschiedene Zugriffswege auf dieselben Informationen zu ermöglichen. Darin spiegelt sich zugleich die Mühe der Ersteller, das komplexe Gefüge eines städtischen Sozial- und Wirtschaftsraums in einheitliche Kategorien zu fassen und einer klaren Ordnung zu unterwerfen. Dies betraf nicht nur die Zuordnung von Individuen und Firmen zu Berufsklassen oder Gewerbeten, sondern auch die Angabe von Wohn- oder Arbeitsorten. Tatsächlich war diese räumliche Verortung der Verzeichneten oft die größte Herausforderung, die sich bei der Anfertigung eines *directory* stellte.

3. Geordnete Räume

Die Recherche im Adressbuch zielte in der Regel darauf ab, eine Person aufzusuchen oder brieflich zu kontaktieren. Dazu musste die jeweilige Person nicht nur hinreichend durch Vor- und Nachnamen sowie ihre berufliche Tätigkeit identifizierbar sein, sondern es musste auch ein Hinweis darauf gegeben werden, wo sie zu erreichen war. Diese Verknüpfung von Personen und Orten ist wesentlich für die *directories* (und ihre europäischen und außereuropäischen Entsprechungen) und bedingt ihren Charakter als räumliche Orientierungsmedien. Dass solche Medien ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England verstärkt nachgefragt wurden, belegt auch der in diesem Zeitraum zunehmende Absatz von Karten und Reiseführern, mit denen die *directories* wiederum in enger inhaltlicher und funktionaler Beziehung standen.¹⁷ Offenbar erforderten Stadtwachstum, gesteigerte Mobilität und wirtschaftliche Aktivität vermehrt den Gebrauch solcher Hilfsmittel. Gerade auch die intensive und weitverbreitete Briefkommunikation, die für diese Periode so prägend war, machte zuverlässige Angaben zur Postzustellung notwendig.¹⁸ Die besondere Herausforderung

¹⁷ Vgl. Roger J. P. Kain/Richard R. Oliver, *British Town Maps. A History*, London 2015; James Elliot, *The City in Maps. Urban Mapping to 1900*, London 1987; John Vaughan, *The English Guide Book c. 1780-1870. An Illustrated History*, Newton Abbot 1974; Rosemary Sweet, *The Writing of Urban Histories in Eighteenth-Century England*, Oxford/New York 1997.

¹⁸ Clare Brant, *Eighteenth-Century Letters and British Culture*, Basingstoke 2010; Susan Whyman, *The Pen and the People. English Letter Writers 1660-1800*, Oxford 2010; Duncan

für Ersteller von *directories* bestand darin, eindeutige, kompakte und verständliche Definitionen der Wohn- und Arbeitsorte zu formulieren, während vielerorts kaum standardisierte oder allgemein verbreitete Adressierungssysteme existierten.

Viele der gebräuchlichen Wegweisungen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert auf Briefen und Werbezetteln verwendet wurden, waren lang, sehr detailliert und setzten Vertrautheit mit lokalen Orientierungspunkten voraus. So etwa die Angabe, die der Londoner Luxuswarenhändler John Hannam 1698 auf seiner *trade card* machte, um Kunden zu seinem Laden zu dirigieren: „At the Golden Cup the North Side of St. Pauls Church Yard beyond the Narr[o]w passage towards Cheap Side“.¹⁹ Er verwendete sein Ladenzeichen, Himmelsrichtungen, ein bekanntes und gut sichtbares Gebäude in der Nachbarschaft sowie Straßennamen und -beschreibungen, um eine Art verbale Karte eines kleinen Ausschnitts der City of London zu zeichnen. Derartiges ließ sich, allein schon aufgrund der großen Wortanzahl, nicht in das Format der Adressbücher übertragen, die für jeden Eintrag nur ein bis maximal zwei Zeilen vorsahen. Straßennamen allein dagegen, die zwar vielerorts in Gebrauch und zumindest den Einwohnern bekannt waren, erlaubten nur eine ungefähre Bestimmung der genauen Lage eines Ziels, sofern sie nicht mit neuartigen Hausnummern kombiniert wurden. Zudem wurden sie oft erst zwischen den 1780er und 1820er Jahren sichtbar auf Schildern angebracht, waren also bis dahin für Ortsfremde meist nicht unmittelbar zu erschließen.²⁰ Aber auch aus anderen Gründen wurden detaillierte und komplexe Adressierungsformen weniger praktikabel: So verloren die Laden- und Hauszeichen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts merklich an Bedeutung. Viele von ihnen verschwanden zwar nicht, durften aber laut Verordnung nicht mehr in den Straßenraum hineinragen und mussten stattdessen flach an der Fassade angebracht werden. Eben diese Fassaden wurden zugleich einheitlicher und schmuckloser, unter dem Eindruck sich wandelnder ästhetischer Ideale und strengerer Bauvorschriften. Einzelne Häuser voneinander zu unterscheiden und sie eindeutig zu identifizieren, wurde vielerorts zunehmend schwieriger, während die Anlässe, zu denen dies nötig war und möglichst rasch geschehen sollte, häufiger wurden. Das betraf neben einer erhöhten individuellen Mobilität vor allem die Zustellung von Briefen, die mit dem Ausbau des Postsystems ab dem späten 17. Jahrhundert, steigenden Alphabeti-

Campbell-Smith, *Masters of the Post. The Authorized History of the Royal Mail*, London 2012.

¹⁹ Ambrose Heal, *The London Goldsmiths, 1200–1800. A Record of the Names and Addresses of the Craftsmen, their Shop Signs and Trade Cards*, Newton Abbot 1972 [Orig. Cambridge 1935], S. 30/Plate XXXV.

²⁰ Vgl. hier und im Folgenden ausführlich Sasse, S. 188-199.

sierungsraten und wirtschaftlichem Wachstum immer mehr an Bedeutung gewann.²¹ Die besondere Herausforderung bei der Briefzustellung war, dass die Anschrift als Anweisung an einen dem Schreiber und gegebenenfalls auch dem Empfänger unbekanntem Postbeamten dienen musste. Die Adressinformation wurde also aus persönlichen Beziehungen herausgelöst und musste unabhängig von diesen anwendbar sein. Das galt genauso für die Angaben in den *directories*, die ja für den Briefkontakt genutzt werden konnten, ebenso aber dafür, Personen aufzusuchen, ohne auf die Vermittlung durch Dritte – zum Beispiel gemeinsame Bekannte – angewiesen zu sein.

Zusammen mit weiteren, gleichzeitig populärer werdenden Medien wie Karten und Reiseführern trugen die Adressbücher dazu bei, solches Raumwissen gebündelt und losgelöst von konkreten Situationen oder Beziehungen zugänglich zu machen. Vielfach musste dieses Wissen aber erst produziert oder zumindest explizit gemacht werden. Das erforderte nicht nur die mentale (Re-)Konstruktion des städtischen Raums, sondern häufig auch die Einflussnahme auf seine Gestaltung. An der Formulierung von Adressen in den *directories* wird dies besonders deutlich: Während bis zur Wende zum 19. Jahrhundert in den meisten Städten nur Straßennamen für die Adressierung zur Verfügung standen, basierte das von den Adressbucherstellern favorisierte System auf der Verwendung von Hausnummern zusätzlich zu den Straßennamen. Mit einer Kombination dieser beiden Elemente ließ sich knapp und zugleich sehr spezifisch ein eng begrenzter Ort definieren. Eine solche Formulierung eignete sich deshalb am besten für die Zwecke und Erfordernisse eines *directory*. Im Gegensatz zu Straßennamen waren Hausnummern jedoch weit weniger verbreitet – in den 1770er Jahren lassen sie sich lediglich für sechs englische Städte (London, Westminster, Birmingham, Manchester, Liverpool, Bristol) nachweisen.²² Denn es handelte sich dabei um eine neuartige Ordnungs- und Orientierungstechnik, die im Laufe des 18. Jahrhunderts in vielen europäischen Staaten erstmals flächendeckend zum Einsatz kam. Die Motive dafür konnten sehr unterschiedlich sein – von der besseren Identifizierung Steuer- und Wehrpflichtiger über die Erstellung von Brandkatastern bis zur Einquartierung von Soldaten. Meist gingen die Initiative dazu und auch die Durchführung von obrigkeitlichen Akteuren aus.²³ In England dagegen scheint der Staat kein besonderes In-

²¹ Vgl. Whyman, S. 46-71; Campbell-Smith, S. 73

²² Vgl. Sasse, S. 374-381.

²³ Vgl. zusammenfassend Anton Tantner, Die Hausnummer. Eine Geschichte von Ordnung und Unordnung, Marburg 2007; ders., Vom Hausnamen zur Hausnummer. Die Adressierung des Hauses, in: Joachim Eibach/Inken Schmidt-Voges (Hrsg.), Das Haus in der Geschichte Europas, Berlin 2015, S. 605-622; Reuben Rose-Redwood/Anton Tantner, Introduction. Governmentality, House Numbering and the Spatial History of the Modern City,

teresse an Nummerierungen gehabt zu haben. Zwar wurden sie häufig durch lokale Gesetzgebung angeordnet, jedoch bleibt die Motivation derer, die diese Anordnungen entwarfen und durch das parlamentarische Verfahren brachten, fast immer unklar. Zudem wurden selbst gesetzlich verfügte Hausnummerierungen von den städtischen Verwaltungen teils jahrzehntelang nicht umgesetzt, bereits vergebene Nummern nicht systematisch gepflegt oder schlicht nicht genutzt.²⁴

Vor diesem Hintergrund nicht existierender, nicht sichtbarer oder nicht genutzter Ortsbezeichnungen ergriffen einige Herausgeber von *directories* die Initiative. In ihrem eigenen Interesse, brauchbare Adressverzeichnisse zu erstellen und zu verkaufen und damit zur Erleichterung und Beschleunigung des Austauschs von Waren und Informationen beizutragen, engagierten sie sich für die Einführung oder Verbesserung solcher Benennungen und Beschriftungen. Dafür nutzten sie die von ihnen herausgegebenen Werke auf mehrere Arten: Einerseits, indem sie bereits gebräuchliche oder auch neu vergebene Namen und Zeichen dokumentierten und somit festigten; andererseits, indem sie Namen und vor allem Nummerierungssysteme entwarfen und im Adressbuch veröffentlichten – in der Absicht, dass diese übernommen und sichtbar angebracht wurden.²⁵ In diesen Bemühungen waren sie freilich auf die Kooperation ihrer Leser*innen angewiesen. Selbst William Chase, der in seinem *Norwich Directory* von 1783 anbot, gegen Bezahlung jemanden zu schicken, der die im Verzeichnis vergebene Hausnummer aufmalen würde, konnte nicht mehr tun, als einen Vorschlag zu unterbreiten und für seine Umsetzung zu werben.²⁶ Aus diesem Grund appellierten viele Herausgeber in ihren Vorworten an die Einwohner*innen und Obrigkeiten der betreffenden Stadt, sich um Beschilderung und Nummerierung zu kümmern. So schrieben M. Robinson und Edward Baines in ihrem *Leeds Directory* für 1809:

„In collecting the names of the inhabitants, several difficulties occurred in consequence of the houses not being numbered, and a conspicuous name not being attached to each Street; could these objects be once accomplished, the

in: *Urban History* 39:4, 2012, S. 607-613.

²⁴ Vgl. Sasse, S. 243-252.

²⁵ Bspw. James Sketchley/Orion Adams/Samuel Sketchley, *Sketchley's and Adams's Tradesman's True Guide; or, an Universal Directory ...*, Birmingham 1770; Charles Pye, *Pye's Birmingham Directory*, Birmingham 1791; ders., *Pye's Birmingham Directory ...*, Birmingham 1797; ders., *The Birmingham Directory ...*, Birmingham 1800; James Sketchley, *Sketchley's Bristol Directory ...*, Bristol 1775; John Grundy, *The Worcester Royal Directory ...*, Worcester 1792; [John] Scholes, *Scholes's Manchester & Salford Directory ...*, Manchester 1794.

²⁶ William Chase & Co., *The Norwich Directory; or, Gentlemen and Tradesmen's Assistant*, Norwich 1783.

obvious improvements would be immediately appreciated by residents, and the enquiries of strangers much facilitated“.²⁷

Neben solchen Vorworten in den Werken selbst nutzten einige der Herausgeber vermutlich auch weitere Kanäle wie Zeitungen, Flugblätter oder persönliche Netzwerke, um ihr Anliegen voranzutreiben. Dies liegt zumindest nahe, da viele von ihnen als Drucker und/oder Zeitungsherausgeber arbeiteten. Auf welches Echo sie mit ihren Appellen und Vorschlägen stießen, ist oft nicht eindeutig festzustellen. Bezeichnend ist jedenfalls, dass die *directories* die einzigen Quellen aus dieser Zeit sind, in denen sich überhaupt ein Diskurs über Hausnummerierungen nachweisen lässt. Zudem wurden die dort angewendeten und propagierten Adressierungstechniken schließlich fast überall in England im Postwesen, in der Anzeigenwerbung und der öffentlichen Verwaltung gebräuchlich, wenn auch oft erst Jahrzehnte später.²⁸ An diesem langen und komplexen Prozess der Veränderung von Orientierungspraktiken und dem damit zusammenhängenden Wandel in der Wahrnehmung und Aneignung des urbanen Straßenraums hatten die *directories* und ihre Herausgeber einen bedeutenden Anteil. In ihrem Bestreben, die Logik des schnellen Zugriffs auf Informationen auf die Ordnung des Raums zu übertragen, unterstützten sie oder initiierten gar die Etablierung von heute so selbstverständlich erscheinenden und selten hinterfragten Zeichen wie Straßenschildern und Hausnummern.

Darüber hinaus konnten die Adressbücher aber auch dazu dienen, nicht nur einzelne Personen oder Betriebe zu kontaktieren, sondern sich in den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen einer Stadt zurechtzufinden. Dies ermöglichten vor allem diejenigen Inhalte, die keine Personenverzeichnisse waren: Beschreibungen der Stadt, ihrer Sehenswürdigkeiten und Geschichte, Aufstellungen öffentlicher Bauwerke und Einrichtungen, Angaben zu Märkten, Öffnungszeiten und Verkehrsverbindungen und vieles mehr. Solche Bestandteile waren den Genres der Reiseführer und der Stadtgeschichtsschreibung entlehnt und sowohl zur Information als auch zur Unterhaltung gedacht. Sie sollten ein Bild der Stadt als Ganzes vermitteln, wobei es sich freilich um eine bewusste Auswahl von als wesentlich und bemerkenswert erachteten Aspekten handelte: So spiegeln diese Aufstellungen und Texte, ähnlich wie die Personenverzeichnisse, überwiegend die Lebenswelt der *middling sort* wider und klammern zudem problematische Folgen der Urbanisierung, wie etwa Wohnungsnot und schlechte hygienische Verhältnisse, fast vollkommen aus. Zugleich sind sie stark geprägt von den Idealen der *urban renaissance*, welche vor allem die Phase der Urbanisierung zwischen 1660 und 1770 charakterisiert

²⁷ Anon./M. Robinson (Hrsg.), *The Leeds Directory, For 1809, containing an alphabetical list ...*, Leeds 1809, Advertisement.

²⁸ Vgl. Sasse, S. 252-264.

hatten, sich aber zumindest in der Reiseliteratur als sehr langlebig erwiesen: ästhetische Symmetrie und Gleichförmigkeit, klassizistische Architekturformen, Sauberkeit und Geräumigkeit des Stadtraums, das Vorhandensein von Orten und Institutionen, an denen aufklärerische Bildung und Wohltätigkeit oder vornehme Geselligkeit gepflegt werden konnten.²⁹ Diese Aspekte finden in den Beschreibungen und Aufstellungen meist besondere Berücksichtigung und dienen als Maßstab für die Beurteilung. So werden häufig die erst kürzlich errichteten „modern buildings“ wie Theater, *assembly rooms* und *town halls* besonders ausführlich und lobend beschrieben. Aber auch historische Bauwerke wie Kirchen, Burgen und Stadttore konnten aus der Perspektive des Antiquarismus und eines erstarkenden Interesses an lokaler Geschichte als bedeutsam gelten. Ebenso, wenn nicht noch mehr, wurden neue Manufakturen und Industriebauten als bedeutsam erachtet, gerade in Städten, die eine herausragende wirtschaftliche Stellung einnahmen.

Mit den sich aus diesen Blickwinkeln ergebenden Deutungen, Bewertungen und Sinnstiftungen leisteten solche Inhalte eine andere Art von Orientierung, indem sie den urbanen Raum, seine Orte, Institutionen und Akteure auch kulturell verständlich machten und in größere Zusammenhänge einordneten. Dies diente einerseits der Selbstvergewisserung und andererseits der Repräsentation. Denn die Darstellungen eigneten sich als werbewirksame Images und zur Positionierung im Wettstreit zwischen den Provinzstädten. In diesem Sinne sind sie verbale Kartierungen städtischer Räume mit je unterschiedlich gewählten Ausschnitten, Hervorhebungen, Auslassungen, Maßstäben und Farbgebungen. Sie sind sorgfältig konstruierte Stadtbilder, die auf ihre Weise dazu beitragen sollten, wirtschaftliche und touristische Aktivität anzukurbeln.

4. Die lesbare Stadt

Auf beide Weisen – durch die ordnende Katalogisierung und durch die bedeutungsgeladene Beschreibung – machten die *directories* städtische Räume entzifferbar und verständlich. Sie machten sie lesbar, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne, indem sie Personen, Tätigkeiten und Orte verzeichneten und ihre Bedeutungen entschlüsselten. Darüber hinaus trugen manche der Adressbücher beziehungsweise ihre Herausgeber dazu bei, dass vermehrt Beschriftungen im Straßenraum angebracht wurden – insbesondere in Form von Hausnummern und Straßenschildern. Lesbarkeit wurde also nicht nur auf dem Pa-

²⁹ Vgl. Peter Borsay, *The English Urban Renaissance. Culture and Society in the Provincial Town, 1660-1770*, Oxford 1989; Joyce M. Ellis, *The Georgian Town, 1680-1840, Basings-toke/New York* 2001; Rosemary Sweet, *The English Town, 1680-1840. Government, Society and Culture*, Harlow 1999.

pier geschaffen, sondern vielfach auf den Raum zu übertragen versucht. Daran wird deutlich, dass das „Lesen“ der Stadt, zu dem die Benutzer*innen der Werke befähigt werden sollten, weniger als passive Rezeption gedacht war denn als aktive Anwendung der zur Verfügung gestellten Informationen. Den zunächst eher statisch und trocken erscheinenden Texten wohnt eine starke Handlungsorientierung inne, geradezu eine Aufforderung, das Gedruckte zu erproben, sich auf den Weg in die und durch die Stadt zu machen – wenn nicht zu Fuß, so doch wenigstens im Geiste. Die *directories* sind damit Schlüsseldokumente für urbane Raumvorstellungen, -wahrnehmungen und -praktiken im England des 17. bis 20. Jahrhunderts und erlauben vielseitige Einblicke in die quellentech-nisch ansonsten nur schwer zugängliche historische Dimension räumlicher Orientierung.

Es erscheint lohnend, diese Befunde als Ausgangspunkt zu nehmen, um auch die anderen, vielfältigen Erscheinungsformen von Adressbüchern in Europa (und darüber hinaus) noch einmal neu nach ihren spezifischen Funktionen, ihren Konzepten von Stadt und Urbanität sowie ihrem jeweiligen Beitrag zu Raumkonstruktionen und Orientierungspraktiken zu befragen. Gerade die in jedem Adressbuch in großer Zahl vorliegenden Adressinformationen eignen sich hervorragend für einen Vergleich. Der Einsatz von *Big-Data*-Methoden der digitalen Geisteswissenschaften könnte hier weitreichendere und verallgemeinerbarere Befunde liefern als eine stichprobenartige Analyse. So ließe sich ein differenzierterer Blick auf die zweifellos komplexe Entwicklung alltäglicher Raumwahrnehmungen und -praktiken der Neuzeit gewinnen. Denn die Methoden, mit denen wir uns in unserer räumlichen Umgebung zurechtfinden, sind, wie alles andere, historischem Wandel unterworfen und keineswegs selbstverständlich. Darüber hinaus ist auch die europäische oder gar globale Dimension der Entstehung und Verbreitung von Adressbüchern längst nicht abschließend erforscht. Zwar gibt es deutliche regional begrenzte Ausprägungen der Gattung, zugleich aber auch immer wieder frappierende Ähnlichkeiten – so etwa zwischen den Adressbüchern Londons, Hamburgs, Amsterdams und Kopenhagens. Zudem ist wahrscheinlich, dass die Bücher durch Reisen und Handel selbst zur Handelsware wurden und ihr Inhalt auch in anderen Territorien rezipiert wurde. Solche Verflechtungen näher zu untersuchen, könnte den Blick für die Rolle interkulturellen Austauschs in der Herausbildung von Orientierungspraktiken und der Konzeption von Stadtbildern und -idealen schärfen. Dabei würde ein größeres und facettenreicheres Bild von den verschiedenen Auffassungen und Umsetzungen der Lesbarkeit und Lesbarmachung städtischer Räume entstehen.

Wiederaufbauplanung und *Heritage Making* im kriegszerstörten Nürnberg. Historische Stadtkarten als Quelle der Stadtforschung

A variety of thematic city maps from the 1940s and early 1950s provide new detailed insights into the physical transition during the reconstruction of German cities hit by World War Two. In Nuremberg, a particularly large stock of maps dating from before and after the bombings has been identified in the municipal archive. This paper explores detailed decisions planners made to integrate historical buildings into post-war Nuremberg. The detected map contents concentrate on damage documentation for built structures and their (art-)historical classification. By contextualizing thematic maps with Nuremberg's planning history, we demonstrate their eminent role in the city's post-war recovery process: City planning based directly and indirectly on war damage and heritage maps. They informed and guided post-war planning and reconstruction decisions. In Nuremberg, thematic city maps defined the criteria for post-war urban planning, thus pre-coding the post-war city. A mix of city planning and conservation measures re-created and simultaneously modernized the historic city centre. As the Nuremberg results indicate, thematic maps will provide further insights into the reconstruction and re-creation processes in future research.

1. Einleitung

Angesichts der Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg und in Hinblick auf den zu bewältigenden Wiederaufbau mussten weltweit unzählige Städte das kulturelle Erbe, das ihnen verblieb, neu bewerten. Historische Stadtkarten der Kriegs- und Nachkriegsjahre, die häufig in Archiven dieser Städte zu finden sind¹, dokumentieren, wie diese Bewertungen ausfielen und welche planerischen Strategien Städte zur Tradierung ihres Erbes verfolgten. Diese thematischen Karten wurden bisher aufgrund ihrer großen Formate selten publiziert, bieten aber über Digitalisierungen ein großes Potenzial für die Erforschung von Erbe- prozessen in kriegsbetroffenen Städten. Anhand ausgewählter Kartendokumente aus Nürnberg wird in diesem Beitrag der dortige Umgang mit dem

¹ Eine Sammlung von Schadenskarten für Städte in Deutschland und die angrenzenden Staaten, die Konstanty Gutschow für den Arbeitsstab kriegszerstörter Städte angelegt hat, ist z.B. online verfügbar unter www.wardamageatlas.org [20.03.2022].

(teil-)zerstörten Baubestand, der mit der Aufbauplanung einherging, exemplarisch untersucht. Entscheidungen, die mithilfe von Themenkarten vorbereitet wurden, sind – nicht nur für Nürnberg – von aktuellem Interesse, denn sie wirken sich bis heute auf Struktur, Bild, Entwicklung, Planungsentscheidungen und Selbstbild der Städte aus.

Die Besonderheiten von Kriegsschadenskarten als Quellen, die sowohl dokumentierten und interpretierten als auch Prozesse steuerten, sind erst in Ansätzen erforscht.² Die Macht der Karten³ und ihre vielfältigen Funktionen werden bei genauem Studium deutlich.⁴ In der bisherigen Forschung zu Nürnberg, wie auch zu anderen deutschen Wiederaufbaustädten, wurden thematische Stadtkarten in erster Linie zur Veranschaulichung des Wandels vom Vor- zum Nachkriegszustand herangezogen.⁵ Selten wurde hingegen analysiert, wie sie diesen Wandel begleiteten und mitsteuerten.⁶ Geht man von einer Wirkung von Kar-

² Peter Haslinger/Vadim Oswalt (Hrsg.), *Kampf der Karten. Propaganda- und Geschichtskarten als politische Instrumente und Identitätstexte*, Tagung zur Ostmitteleuropa-Forschung 30, Marburg 2012. Für die Städte Warschau und München werden Funktionen der Kartierungen im Wiederaufbauprozess diskutiert in: Jerzy Elżanowski/Carmen M. Enss, *Cartographies of Catastrophe. Mapping World War Two Destruction in Germany and Poland*, in: *Urban History* 2021, <https://doi.org/10.1017/S0963926820000772>.

³ Siehe dazu v.a. Denis Wood, *The Power of Maps*, London 1993.

⁴ Voraussetzung für die richtige Interpretation der Karten ist das sorgfältige Studium der Legenden und anderer Quellenmerkmale sowie die Einordnung in den übrigen Quellenkontext, da häufig Begleitunterlagen, Datierungen oder Hinweise auf Urheber*innen bei den Dokumenten selbst fehlen. So erfolgt bei: Carmen M. Enss/Georg-Felix Sedlmeyer, *Ruinen und urbanes Kulturerbe. Stadtkartierung in Nürnberg 1942-1952*, Ergebnisse des Masterstudiengangs *Heritage Sciences* der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Bamberg 2020; Die Verfasserinnen dieses Beitrags sind Herausgeberinnen des „Atlas Kriegsschadenskarten Deutschland“, der im Birkhäuser Verlag erscheinen wird (ISBN: 9783035625004).

⁵ Zum Wiederaufbau von Nürnberg siehe v. a.: Erich Mulzer, *Der Wiederaufbau der Altstadt von Nürnberg 1945 bis 1970*, Erlangen 1972; Werner Durth/Niels Gutschow, *Träume in Trümmern. Planungen zum Wiederaufbau zerstörter Städte im Westen Deutschlands 1940-1950*, 2 Bde., Braunschweig 1988; Hartwig Beseler/Niels Gutschow, *Kriegsschicksale Deutscher Architektur, Verluste – Schäden – Wiederaufbau*, 2 Bde., Neumünster 1988; Michael Diefenbacher/Matthias Henkel (Hrsg.), *Wiederaufbau in Nürnberg*, Ausst.-Kat. des Stadtarchivs Nürnberg und der Museen der Stadt Nürnberg, Nürnberg 2009.

⁶ Verschiedene Publikationen zum Wiederaufbau deutscher Städte berücksichtigen Schadenskarten: Jörn Düwel/Niels Gutschow/Cor Wagenaar (Hrsg.), *A Blessing in Disguise. War and Town Planning in Europe 1940-1945*, Berlin 2013; Carmen M. Enss, *Münchens geplante Altstadt. Städtebau und Denkmalpflege ab 1944 für den Wiederaufbau*, München 2016; Eine tiefergehende Analyse zu Warschau bei Jerzy Elżanowski, *Ruins, Rubble and Human Remains. Negotiating Culture and Violence in Post-Catastrophic Warsaw*, in: *Public Art Dialogue* 2:2, 2012, S. 114-146; für Augsburg bei Georg-Felix Sedlmeyer, *Augsburg. Die Funktion der Kriegsschadenserfassung in der Wiederaufbauplanung*, in: Lisa Marie

ten auf politische Prozesse aus, so kann in der Auswahl an Objekten oder Informationen, die kartiert wurden, nach Antworten auf die Frage gesucht werden, was im Krieg und nach dem Krieg als städtisches oder städtebauliches Erbe galt. Waren die materiell vorhandenen baulichen Strukturen von Interesse für die Dokumentation und Aufbauplanung oder waren es vielmehr räumliche Figuren der Vergangenheit, die die Kriegs- und Aufbauphase überdauern sollten?

Die hier vorgestellte Forschung verortet sich im Bereich *Urban Heritage and Urban Development*, der zuletzt auch innerhalb der *Urban-Environmental History* angesiedelt wurde.⁷ Mit Politiken städtischen Erbens befassen sich verstärkt auch die Denkmalwissenschaften und *Heritage Studies*.⁸ Die Bedeutung von historischen Bauten und ihren Überresten für die „Selbstfindung“ einer Stadt oder städtischen Gemeinschaft nach dem Zweiten Weltkrieg wurde am Beispiel Hildesheim mit Methoden der empirischen Sozialforschung bereits belegt.⁹ Aus Perspektive der Denkmaltheorie lässt sich die Phase der frühen Wiederaufbauplanung für das Stadtzentrum von Nürnberg anhand der Stadtkarten als entscheidender Moment des *Heritage Making*¹⁰ beschreiben. Die vorliegende Studie verknüpft Forschungsansätze aus den Bereichen Stadtgeschichte und Denkmal- oder Erbetheorie, um den Ansatz des *Heritage Making* für beiderseitige Erkenntnisse zu nutzen.¹¹ Anhand der für Nürnberg zahlreich vorhandenen Karten verschiedener städtischer Behörden kann die oben angesprochene

Selitz/Sophie Stackmann (Hrsg.), Wertzuschreibungen und Planungslogiken in historischen Stadträumen, S. 13-54.

⁷ Rebecca Madgin, *Urban Heritage and Urban Development*, in: Sebastian Haumann/Martin Knoll/Detlev Mares (Hrsg.), *Concepts of Urban-Environmental History*, Bielefeld 2020, S. 235-249. Weitere aktuelle Beiträge aus dem Bereich der Planungsgeschichte: John Pendlebury/Heleni Porfyriou, *Heritage. Urban Regeneration and Place-Making*, special issue, in: *Journal of Urban Design* 22:4, 2017, S. 429-432.

⁸ Johanna Blokker/Carmen M. Enss/Stephanie Herold, Einleitung, in: Dies (Hrsg.), *Politiken des Erbens in urbanen Räumen*, Bielefeld 2021, S. 7-19, hier S. 9-12; Heike Oevermann/Eszter Gantner/Sybille Frank (Hrsg.), *Städtisches Erbe - Urban Heritage*, Informationen zur modernen Stadtgeschichte, Berlin 2016.

⁹ Andrew Stuart Bergerson, *Reconstructing the Self. The Uses of Alt-Hildesheim after its Destruction*, in: Georg Wagner-Kyora (Hrsg.), *Wiederaufbau europäischer Städte. Rekonstruktionen, die Moderne und die lokale Identitätspolitik seit 1945*, Stuttgart 2014, S. 272-310.

¹⁰ Zum Thema *Heritage Making* siehe: Rodney Harrison (Hrsg.), *Understanding the Politics of Heritage. Understanding Global Heritage*, Manchester 2010; Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Abingdon 2009.

¹¹ In ähnlicher Form konnten Studien zur Umwelt- und Stadtgeschichte beide Teildisziplinen gegenseitig befruchten. Vgl. dazu Christoph Bernhardt, *Towards a New Approach in Urban History. The Round-Tables for Urban Environmental History*, in: *MSG H. 2/2020*, S. 95-103, hier S. 95.

„Selbstfindung“ im Hinblick auf das städtische bauliche Erbe erforscht und visuell belegt werden. Die Beobachtungen zu personellen und planerischen Kontinuitäten bei Stadtplanung und -verwaltung von der NS- in die Nachkriegsstadt¹² werden im Hinblick auf die unveränderten Einschätzungen zu historisch wertvoller Bausubstanz im und nach dem Krieg bestätigt.

Dieser Text zeichnet nach, wie in Nürnberg bereits im Krieg Erbekonstruktionen für eine „Altstadt“ als Nukleus für die Nachkriegsstadt konzeptionell vorbereitet wurden. Sie bestimmten weiter das *change management* der Nachkriegsjahre.¹³ Wie die Karten belegen, wurden Kriegszerstörungen nicht als absolut aufgenommen. Die Entscheidungen über Erhalt oder Abbruch vorhandener Bauten oder Ruinen fußten nämlich nicht nur auf der Bewertung von Erhaltungszustand und Schadensbild, sondern auch auf der schon vor der Zerstörung festgelegten Wertzuschreibung. Anhand der Karten soll untersucht werden, wie die einmal entwickelten Traditions- und Erbe-Konzepte der Stadt im Zuge der Wiederaufbauplanung erneut wirksam wurden.

2. Dokumentation und Wertzuschreibung in Stadtkarten

Das Stadtarchiv Nürnberg verwahrt einen reichen Bestand an historischen Stadtkarten, die ein außergewöhnlich präzises Bild dessen liefern, was städtische Akteure während des Krieges und in den Jahren danach als bauliches Erbe betrachteten. Entscheidend für die Aufbauplanung und die später realisierten Abbruch- und Aufbaumaßnahmen war der Wiederaufbauwettbewerb für die Nürnberger Altstadt im Jahr 1947, der sich vor allem der Frage der Einbindung der noch vorhandenen historischen Bausubstanz in eine neue „Altstadt“ widmete.¹⁴ Er sollte neue Ideen zur Gestaltung einzelner städtebaulicher Situationen in der Altstadt einbringen, die Konkretisierung eines bereits vorliegenden Aufbauplans (so genannter Grundplan, Abb. 1) vorantreiben und vor allem Lösungen für die wichtigsten Plätze und Straßenzüge bereitstellen.¹⁵ Im Folgenden wird aufgezeigt, welche Funktionen die Stadtkarten im Hinblick auf die

¹² Siehe dazu u.a. Durth/Gutschow, S. 981.

¹³ Den Begriff *managing change* verwendet Rebecca Madgin für aktuelle Fragen der städtebaulichen Denkmalpflege im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung von Stadt, die historisches Erbe gezielt einbindet, Madgin, S. 242.

¹⁴ Siehe dazu die Ausschreibung „Wettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt Nürnberg“ sowie die „Grundgedanken und Richtlinien für den Wettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt von Nürnberg“ vom 14.03.1947, verlautbart am 31.03.1947 im Amtsblatt der Stadt Nürnberg, beides zu finden in Stadtarchiv Nürnberg (im Folgenden StadtAN), C 29, Nr. 415. Siehe dazu auch die Beiträge von Jürgen Kniep und Clemens Wachter in Diefenbacher/Henkel.

¹⁵ Wettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt Nürnberg, S. 1.

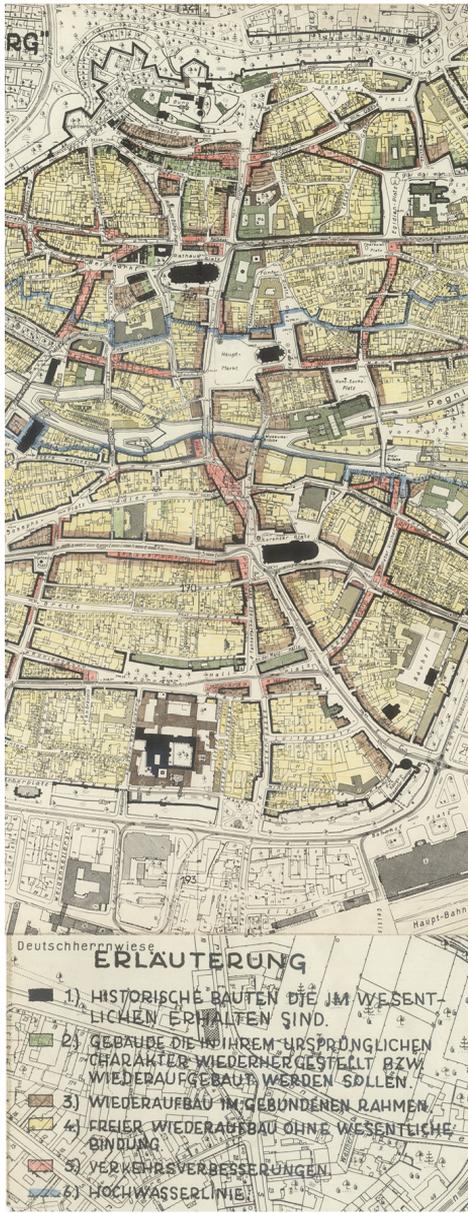
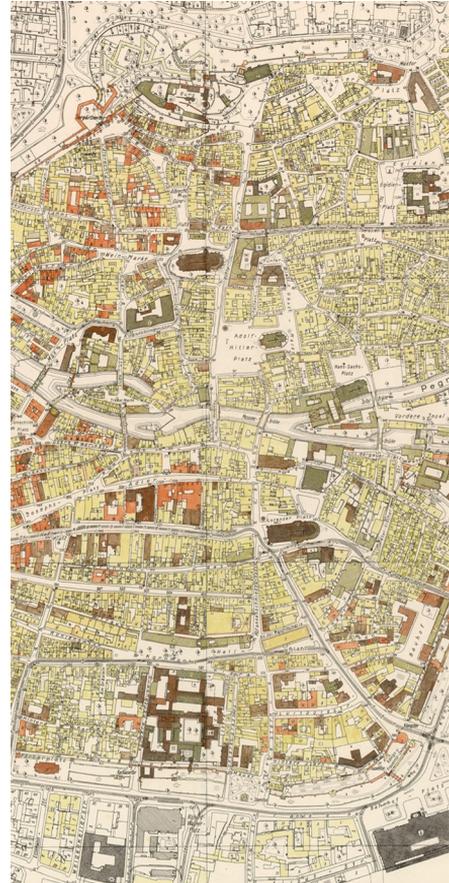


Abb 1: Ausschnitt und Legende aus dem „Grundplan“, 1945, 1:2000, Stadtplanungsamt Nürnberg, die Karte weist vier Wiederaufbaukategorien in unterschiedlichen Farbcodes aus.



Erläuterung:
 ■ total beschädigt.
 ■ schwer beschädigt.
 ■ leicht oder mittel beschädigt.
 ■ unbeschädigt.
 ■ ausgebrannt, Außenmauertelle leicht beschädigt.
 ■ ausgebrannt, Außenmauertelle schwer beschädigt.
 ■ Mauertelle, die einzustürzen drohen.
 ■ schwer beschädigt, aber Außenmauertelle noch gut erhalten.
 ① Mit Nummern versehen, weist auf das Vorhandensein mehr oder wenig beschädigter künstlerischer Bauteile und Figuren hin. (siehe aufgestellte Tabelle).
 ■ leicht } Noch vorhandene, teilweise bewohnte
 ■ schwer } Untergeschoße, Unterführungen und Brücken, die beschädigt sind.

Abb. 2: Ausschnitt und Legende aus dem Geprüften Gesamtschadensplan der Altstadt Nürnberg, 1945, 1:2000, Stadtplanungsamt Nürnberg, die Karte weist die Schadensgrade in unterschiedlichen Farbcodes aus.

Vorbereitung, Ausschreibung und Durchführung des Wettbewerbs einnahmen. Eine vergleichende Analyse von Teilausschnitten des Grundplans mit ausgewählten thematischen Stadtkarten belegt die Transformationsprozesse und ihre Vorbereitung, das *Heritage Making*. Vergleiche mit Wiederaufbauentwürfen wiederum zeigen, wie diese Transformationsprozesse durch die Themenkarten vorbereitet, informiert und inspiriert wurden.

Im Rahmen eines Forschungsprojektes zur Kriegsschadensaufnahme am Lehrstuhl für Denkmalpflege der Universität Bamberg wurde der umfangreiche Bestand an Nürnberger Stadtkarten mit unterschiedlichem thematischem Fokus, erstellt zwischen 1942 und 1952, im Nürnberger Stadtarchiv erschlossen.¹⁶ Eine Auswahl der Karten wurde gesichtet, kategorisiert, georeferenziert, datiert und publiziert.¹⁷ Die Karten dokumentierten und bewerteten den historischen Baubestand vor, während und nach den Zerstörungen und konzentrierten sich geografisch auf den Bereich der befestigten Kernstadt. Hier hatte die Stadtverwaltung bereits während des Krieges besonders erhaltenswerte Bausubstanz lokalisiert und in Plänen vermerkt. Der vorliegende Aufsatz fragt nach Funktion und Bedeutung der Karten, die im Stadtplanungsamt gesammelt, umgezeichnet und teils zur Präsentation vorbereitet wurden.

Als Ausgangsbasis für die Wiederaufbauplanung ist die Entstehungsgeschichte der Kriegsschadenskarten bisher unzureichend erforscht.¹⁸ Sie wurden von unterschiedlichen Institutionen erstellt (Hochbauamt, Stadtplanungsamt, Polizei) und übernahmen noch während des Zweiten Weltkriegs unterschiedliche Funktionen: Sie waren Grundlage zur Vorbereitung von Luftschutzmaßnahmen, für Entschädigungszahlungen, die Trümmerräumung oder bauliche Sofortmaßnahmen.¹⁹ Die unterschiedlichen Funktionen von Kriegsschadenskarten führten auch zu unterschiedlichen Vorgehensweisen und Intentionen bei der Erfassung der Schäden.²⁰ Bei „künstlerisch und kulturhistorisch wert-

¹⁶ Der Bestand im Stadtarchiv Nürnberg umfasst mehr als 120 Signaturen, die 2019 von Georg-Felix Sedlmeyer im Rahmen des DFG-Projektes „Kriegsschadensaufnahme des Zweiten Weltkriegs als Heritage-Making Moment“ ermittelt und zusammengestellt wurden.

¹⁷ Enss/Sedlmeyer; zur Auswahl der Karten siehe: Georg-Felix Sedlmeyer, Unerwartet und umfangreich. Die Kriegsschadenskarten im Stadtarchiv Nürnberg, in: Enss/Sedlmeyer, S. 4-5, hier S. 5.

¹⁸ Die Klärung des generellen Ablaufs der Schadenserhebung und der Planerstellung, der beteiligten Verwaltungseinheiten und des Einflusses der Trümmerräumung ist von Sedlmeyers Forschung (Dissertationsprojekt am Lehrstuhl für Denkmalpflege der Universität Bamberg) zu erwarten.

¹⁹ Vgl. Sedlmeyer, S. 4.

²⁰ Aufgrund der Einschätzung durch unterschiedliche Personen und die parallel dazu fortschreitende Trümmerräumung ist generell von einer gewissen Diskrepanz zwischen der Kartierung und der tatsächlichen Schadenslage auszugehen. Dies zeigen auch Abgleiche zwischen Schadenskarten und historischen Fotos, die in Teilbereichen der Stadt erhalte-

vollen Bauwerken“²¹ sollte der Denkmalschutz miteinbezogen werden. Die Aussagen der Kartendokumente müssen also stets in ihrem Entstehungskontext betrachtet und kritisch hinterfragt werden.



Abb. 3: Ausschnitt aus dem Geprüften Gesamtschadensplan der Altstadt Nürnberg, 1945, Egidienkirche mit Egidienplatz und angrenzender Bebauung, 1:2000, Stadtplanungsamt Nürnberg.

Aus der Fülle der überlieferten Nürnberger Schadenskarten wurde für die vergleichende Analyse der „Geprüfte Gesamtschadensplan“²² (Abb. 2) aus dem Jahr 1945 ausgewählt, der ebenso wie der Grundplan vom Stadtplanungsamt²³ erstellt wurde und die Schäden in der Altstadt gebäudeweise und besonders exakt dokumentiert, vor allem jene Schäden an Gebäuden von (kunst-)historischer Bedeutung. Zusätzlich zum Zerstörungsgrad der einzelnen Gebäudeteile wurden im Plan mit Bleistift Positionsnummern angegeben, die im Zuge unserer Forschung einer separaten Inventarliste zugeordnet werden konnten (Abb. 3).

ne Bausubstanz zeigen, wo die Schadenskarte Totalzerstörungen dokumentiert, siehe dazu auch Enss/Sedlmeyer, S. 38f. und S. 42f.

²¹ Siehe für Nürnberg die Direktorial-Verfügung zu Sofortmaßnahmen vom 17.08.1942, StadtAN, C 52 / I, Nr. 29.

²² Der Titelzusatz „geprüft“ weist ihn als eine überarbeitete Version früherer Schadenskarten aus.

²³ Der Plan ist gezeichnet mit „19.12.1945. Stadtplanungsamt. Prell“. Möglicherweise wurde er auch im Rahmen der Ausstellung der Wettbewerbsbeiträge im Jahr 1948 gezeigt, darauf lassen die akkurate Legende und die Beschriftung schließen.



Abb. 4: Ausschnitt aus der Denkmalwertstufenkarte, 1:2000, 1943 (?), die Karte weist Wertkategorien in unterschiedlichen Farbcodes aus: „historisch wertvollste“ (schwarz), „historisch wertvolle“ (rot) und historische Gebäude (blau).

Diese neunseitige Liste führt „[w]ertvolle noch erhaltene Gebäudeteile in der Altstadt Nürnberg“ an und verweist auf „mehr oder wenig [sic!] beschädigte künstlerische Bauteile und Figuren“, wobei Kirchen und öffentliche Gebäude besonders ausführlich beschrieben werden. Der Schadensplan dokumentierte damit konkrete materialbezogene denkmalpflegerische Interessen, die auf den Wiederaufbau vorausblickten.²⁴ Die Verteilung und Konzentration der Positionsmarken im Plan informieren also auch über das damalige Verständnis von historischem Erbe bei den behördlichen Planerstellern, über denkmalpflegerische Bewertungsmuster und Erhaltungsstrategien für Einzelbauten sowie das bauliche Gesamterbe der Stadt. Eine für die damalige Zeit außergewöhnliche Denkmalwertstufenkarte²⁵ (Abb. 4) ist aufgrund der darin dokumentierten Bewertung historischer Strukturen für die vergleichende Untersuchung relevant.²⁶ Sie wurde vermutlich 1943 erstellt, noch vor den ersten Luftangriffen auf die Nürnberger Altstadt, und kartierte den „historisch wertvollsten“, „historisch wertvollen“ und „historischen“ Baubestand innerhalb der Stadtmauer.²⁷ Jüngere, seit der Gründerzeit errichtete Gebäude wurden – gemäß dem damaligen Erbe- und Denkmalverständnis – nicht als „historisch“ oder „wertvoll“ erachtet und blieben daher unkartiert. Als Grundlage für vorbeugende Luftschutzmaßnahmen sollte die Karte möglicherweise eine bessere Steuerung der Feuerwehreinsätze während der Angriffe ermöglichen.²⁸ Sie diene also vermutlich dem Schutz und der Notsicherung kulturhistorisch bedeutsamer Ge-

²⁴ Auf die 9-seitige Liste (gez. Siegfried Jacob, am 08.09.1945) verweist auch die Kartenlegende. Die Einträge sind mit fortlaufenden Nummern versehen (bspw. Egidienkirche Nr. 103-106, vgl. dazu Abb. 3); StadtAN, C 30 / I, Nr. 246.

²⁵ Die Bezeichnung „Denkmal-Wertstufenkarte“ wurde in Diefenbacher/Henkel verwendet und übernommen.

²⁶ Eine ähnliche Karte, die allerdings die Wertstufen von Baudenkmalen erst nach ihrer Zerstörung festhält und diese somit bereits hinsichtlich etwaiger Wiederaufbaumaßnahmen bewertet, existiert auch für Kassel, publiziert in: Düwel/Gutschow/Wagenaar, S. 183.

²⁷ Die Erfassung erfolgte vermutlich durch die Abteilung Denkmalschutz im Hochbauamt – Basiskarte und Grafik entsprechen der anderer Hochbauamtskarten. Die Datierung des Plans konnte in der Forschung bisher noch nicht eindeutig festgestellt werden. Seiderer geht von einer Fertigstellung des Plans im Jahr 1943 aus, Georg Seiderer, Maßnahmen zum Schutz von Kulturgütern, in: Michael Diefenbacher/Wiltrud Fischer-Pache (Hrsg.), Der Luftkrieg gegen Nürnberg. Der Angriff am 2. Januar 1945 und die zerstörte Stadt, Nürnberg 2004, S. 31-91, hier S. 37, und beruft sich hier auf Georg W. Schramm, Bomben auf Nürnberg. Luftangriffe 1940-1945, München 1988, S. 25.

²⁸ Vgl. Seiderer, S. 25; Die Erfassung ging vermutlich einher mit der 1942 durchgeführten Kennzeichnung der Objekte mit entsprechenden Schildern, die diese als vorrangige Ziele bei Löscharbeiten ausweisen sollten, vgl. Konrad Fries/Julius Lincke, Der Kunst-Luftschutz in der Stadt Nürnberg während des Zweiten Weltkriegs, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg 66, 1979, S. 292-303, hier S. 296.

bäude. Über diese unmittelbare Funktion hinaus gibt die Karte heute einen präzisen Einblick in damalige Erhaltungsinteressen. Diese Interessen betrafen ausdrücklich nicht nur Bauten, die bereits als Baudenkmale inventarisiert waren, sondern erstreckten sich auf den Großteil der Altstadtbauten. „Alt-Nürnberg“ wurde also mit grafischen Mitteln für die Stadtplanung unmittelbar zugänglich gemacht. Die Wahl des Kartenausschnitts und die Begrenzung der Kartierung an der Stadtmauer erklärten das gesamte Stadtzentrum visuell zum Erbebereich.

3. Den „Charakter“ wiederherstellen – ein „geschlossenes Werk“ schaffen

In kaum einer anderen durch den Zweiten Weltkrieg zerstörten Stadt in Deutschland wurde im Rahmen des Wiederaufbaus die historische Disposition derart konsequent wiederaufgegriffen wie in Nürnberg.²⁹ Nicht nur zahlreiche bedeutende Einzeldenkmale wurden dabei wiederaufgebaut, sondern auch ihre stadträumliche Umgebung – mit vergleichsweise geringen Abweichungen vom vorkriegszeitlichen Stadtgrundriss.³⁰ Während man beispielsweise in Hannover oder Darmstadt das Straßensystem neu anlegte, wurden verkehrstechnische Überlegungen im Zentrum Nürnbergs hinter die Tradierung städtischer Räume gereiht.³¹ Auch in anderen Städten wurde der Wille zur Erhaltung des historischen Baubestands, überlieferter Straßenzüge und Platzformen proklamiert, der tatsächliche Wiederaufbau führte teilweise jedoch, wie etwa in Kassel, zu stark abweichenden Ergebnissen.³²

Nach der am 20. April 1945 erfolgten Befreiung Nürnbergs durch die US-amerikanischen Truppen wurden die Ämter und Dezernate der Nürnberger Stadtverwaltung durch die Militärregierung kontrolliert, bis im Frühjahr 1946 der Aufbau der neuen Verwaltung vollzogen war. Dabei griff man auch auf Personen zurück, die bereits in den Jahren des Nationalsozialismus zentrale Posi-

²⁹ Vergleichbare Wege der Kontinuität beschränkt man etwa in Münster und Freiburg i.B.; vgl. dazu u.a. Beseler/Gutschow, S. LVIII-LXV.

³⁰ Aufgrund leichter Verschiebungen der Baulinien und zur Verringerung der Bebauungsdichte oder Neuordnung einzelner Grundstücke wurden dennoch zahlreiche neue Bebauungspläne erstellt, vgl. Amt für Stadtforschung und Statistik Nürnberg (Hrsg.), Verwaltungsbericht der Stadt Nürnberg 1945 bis 1949, Nürnberg 1951, S. 301.

³¹ Durch die Altstadt sollte bspw. keinerlei Durchzugsverkehr geführt werden; vgl. Verwaltungsbericht der Stadt Nürnberg, S. 300.

³² Der Denkmalpfleger Friedrich Bleibaum forderte für Kassel ebenso die Wiederherstellung des historischen Gefüges der wichtigsten Plätze – dort Schöpfungen aus der Zeit des Barock und Klassizismus – und den Wiederaufbau einiger unverzichtbarer Baudenkmäler in der Oberneustadt. Diese Idee wurde allerdings in den 1950er-Jahren völlig aufgegeben, vgl. Beseler/Gutschow, S. 858; zum Konzept von Bleibaum vgl. Durth/Gutschow, S. 804f.

tionen in der Stadtverwaltung innegehabt hatten.³³ Die Architekten und Stadtplaner Heinz Schmeißner und Wilhelm Schlegtendal, die die maßgeblichen Aufbauplaner und -architekten wurden, waren bereits während des Krieges in Albert Speers „Arbeitsstab Wiederaufbauplanung“ mit der Konzeptionierung des Nürnberger Aufbaus betraut gewesen.³⁴ 1947 wurde der erwähnte Wettbewerb zum Wiederaufbau der Altstadt ausgeschrieben und ab 1949 starteten die maßgeblichen Aufbaumaßnahmen.³⁵ Der Wettbewerb sollte zur Ausarbeitung einer ersten konkreten Planungsgrundlage führen. Wesentliche Anhaltspunkte für die teilnehmenden Planer stellten die von der Stadtverwaltung formulierten „Grundgedanken und Richtlinien“³⁶ dar sowie der bereits gezeigte Grundplan von 1945.³⁷ Dieses erste „Planungsgerüst“ wurde – gemeinsam mit einem Schadensplan³⁸ – den Ausschreibungsunterlagen beigegeben und wurde richtungsweisend für den späteren Wiederaufbau.³⁹

Die Besonderheit der Wiederaufbauplanung zu Nürnberg liegt in der starken Berufung der Planungsverantwortlichen auf die eigene Stadtgeschichte, die einen völligen Bruch mit der räumlichen Disposition der Stadt als planerische Variante des Wiederaufbaus ausschloss.⁴⁰ Gemäß der ausgegebenen „Grundgedanken und Richtlinien“ sollte die wiederaufgebaute Altstadt sowohl der Vergangenheit „Alt-Nürnbergs“ und ihrer besonderen „Bedeutung innerhalb des kulturellen Bildes Deutschlands“⁴¹ als auch den Forderungen der Gegenwart Rechnung tragen. Beabsichtigt war, die historisch wertvolle Bausubstanz, die nach Kriegsende zwar weitgehend zerstört, aber in vielen Bereichen noch immer „situationsbestimmend“⁴² war, miteinzubeziehen, beziehungswei-

³³ Zur Geschichte der Stadtverwaltung in Nürnberg vgl. Leonie Treber, *Mythos Trümmerfrauen. Von der Trümmerbeseitigung in der Kriegs- und Nachkriegszeit und der Entstehung eines deutschen Erinnerungsortes*, Essen 2014, S. 70-72.

³⁴ Clemens Wachter, *Weichenstellung für die Aufbauplanung: Der Architektenwettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt 1947*, in: Diefenbacher/Henkel, S. 64-83, hier, S. 66.

³⁵ Vor 1949 fand keine nennenswerte Bautätigkeit statt, vgl. Mulzer, S. 121.

³⁶ *Grundgedanken und Richtlinien ...*, StadtAN, C 29, Nr. 415, S. 1f.

³⁷ Laut Wachter wurde der Plan nicht 1945 erstellt, wie auf dem Plan angegeben, sondern erst einige Zeit später, vermutlich 1947, vgl. Wachter, S. 68f.

³⁸ Teil der Wettbewerbsunterlagen war ein anderer Schadensplan (M. 1:5000) als der zuvor genannte, der auch die Schäden in den Vorstädten erfasste; zu den Wettbewerbsunterlagen siehe StadtAN, C 29, Nr. 415.

³⁹ Der Grundplan wurde den Architekten offenbar als handkoloriertes Exemplar einer Basiskarte ausgehändigt. Diese Exemplare stimmten allerdings nicht 100% überein, wie der Vergleich mehrerer Exemplare im StadtAN zeigte. Sie weisen leichte Abweichungen in der farbigen Markierung einzelner Gebäude und Gebäudeteile auf.

⁴⁰ Vgl. auch Wachter, S. 65.

⁴¹ *Grundgedanken und Richtlinien ...*, S. 1f.

⁴² Vgl. Mulzer, S. 74f.

se sie „in ihrem ursprünglichen Charakter“⁴³ wiederherzustellen. Heinz Schmeißner sprach 1949 von „Juwelen“, die in eine „zurückhaltende, anständige neue Fassung“⁴⁴ gebracht werden mussten. Alt und Neu sollten sich wieder zu „einem geschlossenen Werk“ verbinden und die historischen Bauten sich darin „ihrem Wert entsprechend“ behaupten.⁴⁵ Als wiederaufbauwürdig erachtete man in der Nürnberger Wiederaufbauplanung Gebäude, die eine gewisse – nicht näher definierte – Menge an historischer Bausubstanz aufwiesen. Die Rekonstruktion von gänzlich zerstörten Objekten lehnte man ab.⁴⁶ Stark beschädigte Objekte sollten aber auch nur dann unter Einbeziehung originaler Bauteile wiederaufgebaut werden, wenn es ihre kulturelle Bedeutung rechtfertigte.⁴⁷ Die Einschätzung der Aufbauwürdigkeit wurde also von der Stadtverwaltung nicht vorrangig am Schadensbild festgemacht, sondern an der Bedeutung der Gebäude für die Kulturgeschichte und für die Identität der Stadt und ihrer Bewohner*innen. Das Wiederaufbaukonzept sah die Erhaltung der kleinteiligen Struktur und der Maßstäblichkeit der Altstadt vor, mit ihren einprägsamen Plätzen, Gebäudegruppen und Straßenverläufen, „zur Unterstreichung wichtiger Charakterzüge der Stadt“.⁴⁸ Auf die Originalität der Nürnberger Plätze und ihre lehrreiche Vorbildwirkung, generell für den Städtebau, hatte bereits Camillo Sitte kurz vor der Jahrhundertwende hingewiesen.⁴⁹ Er bezog sich dabei auf ihre geschlossene Wirkung und die malerische, unregelmäßige Anordnung der Gebäude.

In ihrem Verweis auf diese originären „Charakterzüge“ beriefen sich die Planungsverantwortlichen allerdings auf ein konstruiertes Bild von „Alt-Nürnberg“. Seit der reichsstädtischen Bauordnung von 1564 bis zur ersten bayerischen Bauordnung von 1864 war die Bautätigkeit in der Nürnberger Altstadt über drei Jahrhunderte lang streng reglementiert worden, eine städtebauliche „Traditionsorientierung“, wie man sie in keiner anderen deutschen Stadt vor-

⁴³ „Ohne besondere Veranlassung und Notwendigkeit“ sollte „kein noch erhaltener Rest des alten Kulturgutes“ beseitigt werden; Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 1.

⁴⁴ Heinz Schmeißner, Das Alte lieben aber dem Neuen leben!, in: Ausstellungszeitung. Deutsche Bauausstellung Nürnberg 1949, 01.09.1949, S. 4.

⁴⁵ Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 2; Die Bedeutung der Einzelbauten zeigt sich unter anderem anhand der Aufrisse der zentralen kirchlichen und öffentlichen Gebäude, die als Teil der Unterlagen an die Teilnehmer ausgehändigt wurden.

⁴⁶ Ebd., S. 1; diese zu Beginn ausgegebene Devise wurde allerdings nicht konsequent durchgehalten. Die einzelnen Entscheidungen über Wiederaufbau oder Neubau waren letztlich von mehreren Parametern abhängig, auch von den Eigentümerverhältnissen und vor allem vom Zeitpunkt der Entscheidungsfindung, vgl. Mulzer, S. 84f.

⁴⁷ Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 1.

⁴⁸ Ebd., S. 2.

⁴⁹ Camillo Sitte, Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen, Basel 2002 [Nachdruck der 4. Auflage von 1909], S. 27, 74, 82 und 118.

fand.⁵⁰ Im 19. Jahrhundert wurde das Bild der Nürnberger Altstadt mit ihren prägenden Einzelbauten, der Stadtmauer, der Burg und zahlreichen Kirchen zunehmend konstruiert und überhöht und im Sinne der damaligen Stadtbildpflege vervollständigt.⁵¹ Geschichte und Bild der Stadt wurden in Narrative überführt⁵² und die lokale Bautradition in der Geschichtsschreibung und wissenschaftlichen Aufarbeitung herausgestellt.⁵³ Eine weitere Idealisierung und zusätzlich eine politische Instrumentalisierung erfuhr das „altdeutsche Nürnberg“ in der Zeit des Nationalsozialismus. Die mittelalterlich anmutende, kleinteilige Altstadt wurde bewusst gestaltet („entschandelt“) und dadurch das Bild von „Alt-Nürnberg“ purifizierend und homogenisierend weitertradiert, durch Fachwerckfreilegungen und die Entfernung von Gebäuden und Fassaden des späten 19. Jahrhunderts, die gemäß dem Zeitgeschmack und der NS-Ideologie als zu aufdringlich und daher unpassend erachtet wurden.⁵⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg wollte die Stadtverwaltung die Tradierung vor allem durch die Übernahme der wichtigsten Platzräume und der – auch für die Wiederherstellung der einprägsamen Silhouette der Stadt – unabkömmlichen Einzeldenkmale in die Neuplanung offenbar fortsetzen. Die Überhöhung der Altstadt in der NS-Zeit wurde dabei nicht thematisiert, hingegen die bereits im 19. Jahrhundert erfolgte bauliche und gedankliche Idealisierung des historischen Zentrums erneut aufgegriffen. Ein Wiederaufbau „Alt-Nürnbergs in historischen Stilformen“ wurde dezidiert abgelehnt, doch wollte man das „alte Kulturgut“

⁵⁰ Vgl. Michael Brix, Nürnberg und Lübeck im 19. Jahrhundert. Denkmalpflege, Stadtbildpflege, Stadtumbau, München 1981, S. 16.

⁵¹ Zur Tradierung und Konstruktion des Altstadtbildes und zur denkmalpflegerischen Praxis im 19. Jahrhundert siehe v. a. Brix: Bereits um 1800 wurde Nürnberg als Gesamtdenkmal wahrgenommen und das Bild der Stadt in Gesamtansichten und Darstellungen von Einzelbauten verbreitet. Mit Carl Alexander Heideloff als Hauptakteur erfolgte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neugotische Erneuerung und „Umdekorierung“ im Charakter „Alt-Nürnbergs“.

⁵² Vgl. Wolfgang Kaschuba, Erbschaft der Stadt. Topos und Mythos, in: Informationen zur modernen Stadtgeschichte, H. 1/2016, S. 11-21, hier S. 12f.

⁵³ Ausdruck dieser frühen bewussten Wahrnehmung der Stadt und ihrer mittelalterlich geprägten Baukultur sind auch erste wissenschaftliche Aufarbeitungen derselben, bspw. Carl Alexander Heideloff, Nürnbergs Baudenkmale der Vorzeit oder Musterbuch der altdeutschen Baukunst, Nürnberg 1854.

⁵⁴ Siehe dazu v. a. Werner Lindner, Die Stadt. Ihre Pflege und Gestaltung, München 1939; und zur Aufarbeitung: Wolfram Lübbecke, Nürnberg als ‚altdeutsches‘ StadtDenkmal, in: Ingrid Scheurmann (Hrsg.), ZeitSchichten. Erkennen und erhalten – Denkmalpflege in Deutschland, München 2005, S. 132-137; Joshua Hagen/Robert Ostergren, Spectacle, Architecture and Place at the Nuremberg Party Rallies. Projecting a Nazi Vision of Past, Present and Future, in: Cultural Geographies H. 13/2006, S. 157-181.

und die Struktur der Stadt als Verpflichtung vor der – weiter zurückliegenden – großen Vergangenheit erhalten.⁵⁵

4. Erbetradierung über „Kristallisationspunkte“ des Wiederaufbaus

Die Kartengrafik bildete die Grundlage für die städtebauliche Planung, die in Nürnberg – sicherlich auch aufgrund der Ausbildung der meisten Stadtplaner an den benachbarten technischen Hochschulen München und Stuttgart – auf die Ideen und Techniken des malerischen Städtebaus zurückgriff. Der Grundplan vermittelt heute die skizzierten Grundideen der frühen Wiederaufbauplanung und zeigt, woran man „Alt-Nürnberg“ in städtebaulicher und materieller Hinsicht konkret festmachte. Die Maßnahmen für den Stadtbereich innerhalb der Befestigungsanlagen sollten – mit Verweis auf den beiliegenden Schadensplan – vom freien Wiederaufbau bis hin zur weitgehenden Wiederherstellung der ursprünglichen Bebauung reichen.⁵⁶ Der Stadtgrundriss und die historisch gewachsenen Unregelmäßigkeiten der Baulinien wurden größtenteils beibehalten.⁵⁷

Unterschiedliche Farbcodes wiesen die vorgeschlagene Wiederaufbaukategorie für den jeweiligen Bereich aus (Abb. 5): Einerseits wurden im Grundplan jene historischen Bauten und Strukturen markiert, die weitestgehend erhalten waren und vergleichsweise rasch wiederaufgebaut werden konnten (schwarz) oder die aufgrund ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung „in ihrem ursprünglichen Charakter“⁵⁸ wiederhergestellt werden sollten (grün). Für nahezu alle Straßenführungen, Platzräume und Gebäudegruppen, die man als bedeutsam für die Erhaltung des „Charakters“ der Stadt erachtete, sah das Wiederaufbaukonzept einen „Wiederaufbau im gebundenen Rahmen“ (braun) vor. Dabei ging es weniger um die Erhaltung von Substanz als vielmehr um die Beibehaltung städtebaulicher Gegebenheiten und um die zurückhaltende Gestaltung der Neubauten, die „gewissen Gebundenheiten des betreffenden Stadtteiles gerecht werden sollten“, etwa durch die Parzellenbreite, Gebäudehöhe und Geschoszahl. Die daran angrenzenden weitläufigen Stadtbereiche waren hingegen zumeist für einen „freien Wiederaufbau“ vorgesehen (gelb).

⁵⁵ Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 1.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Begründet wurde dies auch mit dem Gebot der Sparsamkeit (Leitungen, vorhandene Straßenflächen), vgl. Erläuterungsbericht zum Wiederaufbauplan des Stadtplanungsamtes für die Altstadt Nürnberg (14.12.1945) gez. R. Prell, Goldbeck, StadtAN, C 30/I, Nr. 246, S. 3f.

⁵⁸ Dieses und die folgenden Zitate (zu den Wiederaufbaukategorien) sind zu finden in: Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 1f.



Abb. 5 Ausschnitt aus dem Grundplan, 1945, 1:2000, Stadtplanungsamt Nürnberg.

Dieses in Text und Karte festgehaltene Konzept zeigt große Parallelen zu den Vorschlägen des bayerischen Chefkonservators Georg Lill aus dem Jahr 1946, der für Städte wie Nürnberg, Würzburg oder Augsburg riet, „alles Erhaltenswerte aus dem Schutt herauszuschälen“ und „inselartige Quartiere“ um Kirchen oder Rathäuser zu schaffen. Einzelne Baugruppen und Ensembles wären als „Kristallisationspunkte“ wiederaufzubauen, um davon ausgehend „die Lücken zu füllen“.⁵⁹ In der Ausarbeitung des Grundplans wurden kaum Einzelentscheidungen getroffen, sondern die Altstadt als zu bespielende Fläche aufgefasst. Die jeweils vorgeschlagene Form des Wiederaufbaus wurde nicht für jedes Gebäude einzeln definiert, sondern zumeist für Gebäudegruppen, Platzwände oder ganze Stadtteile. Ausgehend von Denkmalbereichen – den „Kristallisationspunkten“ – sollte das neue Stadtzentrum in einzelne Zonen unterteilt und über harmonisch anschließende Neubaubereiche wieder zu einem Ganzen zusammenwachsen. Die Schadenskarte und die Denkmalswertstufenkarte zu Nürnberg waren zwar nicht explizit mit dem Ziel der Entwicklungsplanung erstellt worden, sie wurden aber zu erforderlichen Grundlagen für einen Wiederaufbau, der sich erklärtermaßen an der historischen Disposition der Stadt orientierte, indem die Karten Wertigkeiten der Gebäude und Strukturen festleg-

⁵⁹ Georg Lill, Um Bayerns Kulturbauten. Zerstörung und Wiederaufbau, München 1946, S. 29; vgl. Enns, S. 98-103.

ten. Sie bündelten die Einzelinformationen zu den Gebäuden im Bereich der zerstörten Altstadt und stellten historische und gegenwärtige städtebauliche Zusammenhänge in einer Gesamtübersicht dar. Damit übernahmen sie eine Brückenfunktion zwischen der Vorkriegsstadt (Wertzuschreibung), der kriegszerstörten Stadt (Schadenskartierung) und den Planungen zum Wiederaufbau. Die Vergleiche von Kartenauszügen für ausgewählte „Kristallisationspunkte“ im nächsten Textabschnitt können diese Annahme belegen.

5. Karten als Bindeglied zwischen Vorkriegsstadt und Wiederaufbauplanung

Für einige schwer beschädigte Gebäude ohne herausragende Bedeutung wurde – eigentlich entgegen der „Grundgedanken und Richtlinien“ – im Grundplan eine Wiederherstellung vorgesehen. Ausschlaggebend für derartige Entscheidungen waren offenbar städtebauliche Überlegungen und die Nähe zu einem Einzeldenkmal. So sollte beispielsweise die einprägsame Raumformation um die Sebalduskirche mittels wieder instandgesetzter Bausubstanz und teils ergänzender Wiederaufbauten (Winklerstraße 33-35) wiederentstehen (Abb. 6 Kartenvergleich I). Hier bildete also die städtebauliche und weniger die (kunst-)historische Bedeutung der Objekte die Entscheidungsgrundlage zugunsten einer Wiederherstellung.

Ein ähnliches Planungsmuster zeigt sich für den Egidienplatz (Abb. 7, Kartenvergleich II). Auch hier ist die festgelegte Wiederaufbaukategorie nur bedingt auf die (kunst-)historische Bedeutung der zerstörten Gebäude zurückzuführen. So sollten nicht nur die historisch bedeutenden Objekte an der Nordseite des Platzes, die noch in ihren Grundmauern bestanden, wiederaufgebaut werden, sondern auch die Platzwand gegenüber der Hauptfassade der Egidienkirche, die bis auf einzelne Außenmauern zur Gänze zerstört war und lediglich ein Gebäude von kunsthistorischer Bedeutung aufbot. Auch in diesem Fall galt das Interesse der Wiederherstellung der stadtmorphologischen Anlage, wie sie bereits von Sitte erwähnt worden war.

Die vergleichende Kartenanalyse zeigt aber auch die Übernahme der denkmalpflegerischen Wertzuschreibung für die Wiederaufbauplanung. Für viele zerstörte Bauten, die in der Denkmalwertstufenkarte als bedeutend ausgewiesen wurden, wurde unabhängig von ihrem Zerstörungsgrad im Grundplan eine Wiederherstellung vorgesehen – entsprechend den „Grundgedanken und Richtlinien“. Dafür spricht die gegenüber durchschnittlichen Bürgerhäusern sehr viel genauere Kartierung der Baudenkmale in den Schadenskarten, wie etwa im Falle der Egidienkirche und der südlich anschließenden Kloster- und Gymnasialbauten. Die Relevanz der denkmalpflegerischen Bewertung zeigt auch die Beobachtung, dass für den Bereich beiderseits der Königstraße ein „freier

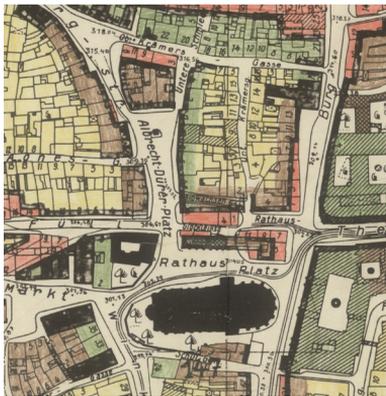
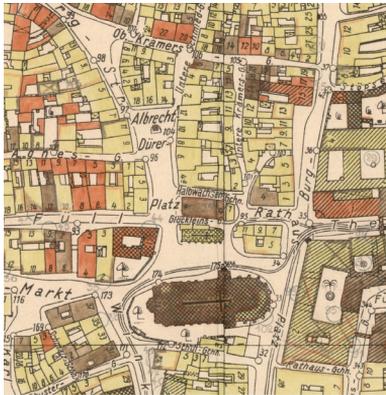


Abb. 6: Kartenvergleich I, Bereich um Sebaluskirche und Albrecht-Dürer-Platz, Ausschnitt der Schadenskarte (oben), des Grundplans (mittig) und der Denkmwertstufenkarte (unten).

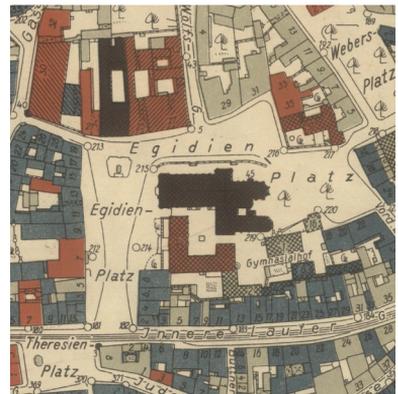
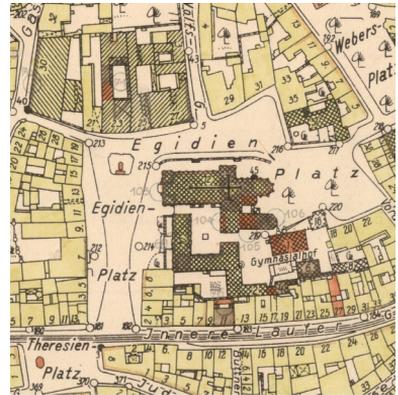


Abb. 7: Kartenvergleich II, Bereich um Egidienkirche, Ausschnitt der Schadenskarte (oben), des Grundplans (mittig) und der Denkmwertstufenkarte (unten).

Wiederaufbau“ ohne strenge Einschränkungen vorgesehen war (gelb), obwohl noch zahlreiche der hier vor allem aus der Gründerzeit stammenden Gebäude zumindest in ihren Außenmauern erhalten waren und für viele davon eine Wiederherstellung denkbar gewesen wäre (Abb. 8, Kartenvergleich III).⁶⁰ Der Grundplan gab hier jedoch lediglich die Beibehaltung der Baulinie und der Parzellierung vor. Die Denkmalwertstufenkarte weist entlang des Straßenverlaufs, mit Ausnahme zweier Kirchen und der Mauthalle, keinerlei als (kunst-)historisch wertvoll eingestufte Gebäude aus. Deutlich wird anhand des Kartenvergleichs das offenbar geringe Interesse an der Wiederherstellung der damals wenig geschätzten gründerzeitlichen Bausubstanz.⁶¹

Somit wurde eine gewisse Selektion im Bestand der instandsetzungsfähigen Bauten vorgenommen. Die Zuschreibung einer kulturhistorischen Bedeutung – dem damaligen Denkmalverständnis entsprechend – spielte bei Wiederaufbauvorgaben zu einzelnen Bauten eine wesentliche Rolle. Die Denkmalwertstufenkarte diente der Stadtverwaltung wohl als wesentliche Grundlage für die Festlegung abgestufter Wiederherstellungsziele. Frühere Einschätzungen der historischen Wertigkeiten der Gebäude wurden dabei unverändert übernommen.

Neben den skizzierten städtebaulichen und denkmaltheoretischen Überlegungen beeinflusste auch die Schadensdokumentation die Ausarbeitung des Grundplans und somit die Wiederaufbauplanung. Dies wird etwa in der Anlage von Straßenverbreiterungen oder -durchbrüchen deutlich, die nahezu ausschließlich im Bereich von „Totalschäden“ vorgeschlagen wurden (Abb. 9, Kartenvergleich IV). Engpässe mit (teil-)erhaltener Bausubstanz wurden im Grundplan zumeist beibehalten. Nur in Einzelfällen wurden städtebauliche, insbesondere verkehrstechnische Ziele über die Prämisse der Erhaltung von wiederaufbaufähigen und auch erhaltenswerten Gebäuden gestellt.⁶² So sollte das nur teilweise zerstörte Schürstabhaus (Albrecht-Dürer-Platz 4), in der Denkmalwertstufenkarte als „historisch wertvoll“ ausgewiesen, der Anlage eines geradlinigen Straßenverlaufs weichen.⁶³

⁶⁰ Zum Ausbau der Königstraße zur Geschäftsstraße im Zuge des Stadtumbaus des 19. Jahrhunderts vgl. Brix, v.a. S. 130-140.

⁶¹ Grund für die geringen Vorgaben für den Wiederaufbau war vermutlich aber auch, dass die Königstraße erneut zu einer Geschäftsstraße ausgebaut werden sollte, Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 2; vgl. auch Ruth Bach-Damaskinos, Die untere Königstraße als neue Verkehrsachse, in: Diefenbacher/Henkel, S. 135.

⁶² Zahlreiche wiederaufbaufähige und laut Grundplan auch -würdige Bürgerhäuser in städtischem Besitz und Bauten in Privatbesitz wurden nach 1945 auch tatsächlich nicht wieder aufgebaut. Zum Abriss wiederaufbaufähiger Gebäude siehe Mulzer, S. 80-83 und S. 97-99; Matthias Klaus Braun, Von der Trümmerbeseitigung zum Wiederaufbau. Die Nürnberger Stadtverwaltung der Jahre 1945 bis 1957, in: Diefenbacher/Henkel, S. 38-55, hier S. 48.

⁶³ In den 1990er Jahren wurde das Gebäude letztlich doch wiederaufgebaut.

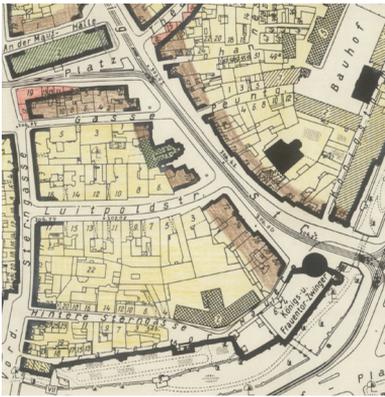


Abb. 8: Kartenvergleich III, Königstraße und angrenzende Bebauung, Ausschnitt der Schadenskarte (oben), des Grundplans (mittig) und der Denkmalerwertstufenkarte (unten). (gilt auch für Abb. 9)

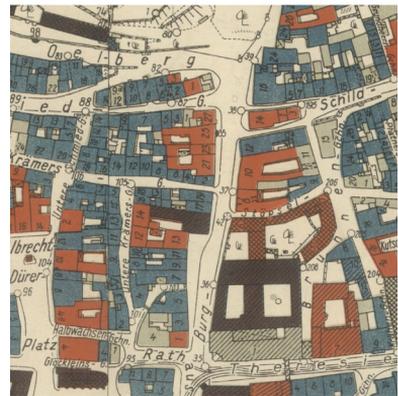
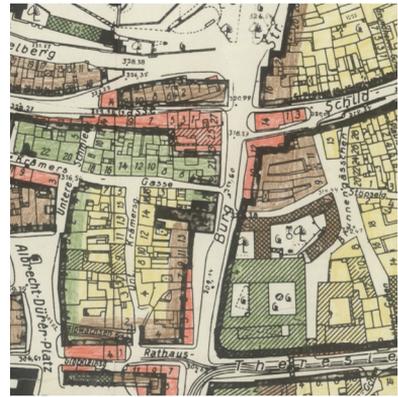
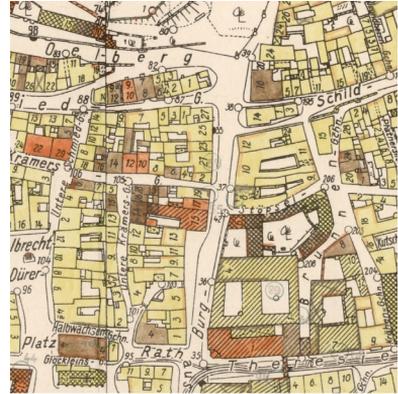


Abb. 9: Kartenvergleich IV, Bebauung entlang der Burgstraße, vorgesehene Straßenverbreiterungen und -durchbrüche vorrangig in zerstörten Bereichen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Stadtplanungsamt im Rahmen der Wiederaufbauplanung auf die Dokumentation der Stadt der frühen 1940er-Jahre zurückgriff, insbesondere auf die denkmalfachliche Bewertung des damaligen Baubestands. Darüber hinaus waren für die Vorschläge zum Umgang mit Gebäuden, Straßenzügen und Platzrandbebauungen städtebauliche Ziele und das Schadensbild nach Kriegsende relevant. Der Zerstörungsgrad spielte nur eine nachgeordnete Rolle, vor allem bei Objekten im Besitz der Stadt oder der öffentlichen Hand.⁶⁴ Letztlich ging es zu Beginn der Wiederaufbauplanung darum, eine neue „Altstadt“ zu schaffen, die der Vergangenheit und der einstigen kulturellen Bedeutung der Stadt gerecht werden sollte. Die Planung sah dafür die Wiederherstellung prägender Einzelbauten vor, aber auch die Wiedergewinnung einiger über Jahrhunderte tradierter Nürnberger Platzsituationen und Straßenführungen. Der erhaltene Bestand wurde letztlich in die Wiederaufbauplanung nicht vollständig miteinbezogen. Wie die Kartenvergleiche zeigen, zog der Wunsch nach einer Reduktion der Bebauungsdichte in der Altstadt und nach städtebaulichen Anpassungen eine gewisse Selektion unter den Instandsetzungsfähigen Bauten nach sich.

6. Stadtkarten als Grundlage für den städtebaulichen und architektonischen Entwurf

Trotz der Vorgabe, den erhaltenen historischen Baubestand und Elemente des Stadtgrundrisses in die Aufbauplanung einzubeziehen, reichte die Spannweite der Beiträge zum Wettbewerb von 1947 von der sehr reduzierten Auswahl historischer Versatzstücke bis hin zur weitgehenden Beibehaltung des Straßennetzes und der prägenden Platzsituationen. In allen planerischen Varianten ist nur eine partielle Erhaltung des historischen Bestands festzustellen. Teils wurden andere wiederaufbaufähige Gebäude zur Disposition gestellt als im Grundplan vorgesehen. Auch findet sich eine stark divergierende Gestaltung der die Einzeldenkmale umgebenden Platzräume. Die Schadenskarte wurde als Grundlage des Planungs- und Entwurfsprozesses den Wettbewerbsunterlagen beigelegt, um städtebauliche Ideen mit den aktuellen Gegebenheiten abzugleichen.⁶⁵ So wurde etwa der Siegerentwurf zum Wettbewerb von 1947, der Gegenentwurf zum Grundplan von Heinz Schmeißner und Wilhelm Schlegtehdal, direkt auf dem Schadensplan als Basiskarte entwickelt und darauf dargestellt

⁶⁴ Zur unterschiedlichen Handhabung des Wiederaufbaus bei Objekten im öffentlichen und privaten Besitz vgl. Mulzer, S. 80-110.

⁶⁵ In der Ausschreibung wurde auf die Notwendigkeit ihrer Analyse verwiesen. Die den Wettbewerbsunterlagen beiliegende Schadenskarte erfasste – abweichend vom „Geprüften Schadensplan“ – auch die Schäden in den Vorstädten; zu den Wettbewerbsunterlagen siehe StadtAN, C 29, Nr. 415.

(Abb. 10). Ähnlich wie der Grundplan übernahm der Entwurf die als wertvoll erachteten geschlossenen Platzräume. Platzkanten und Bebauungsstrukturen blieben zumeist unverändert. Nur vereinzelt versetzten die Architekten Baulinien leicht zurück, um den Verkehrsfluss zu erleichtern. Andere Wettbewerbsbeiträge, wie jener von Gustav Hassenpflug (Abb. 11), nahmen eine stärkere Reduktion des noch vorhandenen historischen Bestands vor und suchten eine harte Gegenüberstellung von Alt und Neu. Hassenpflug setzte den Altbauten gar eine rigide Zeilenbauweise entgegen und plante als Kontrast dazu die Verbindung der Hauptplätze mit einem geschwungenen Straßenzug quer durch die Altstadt, das Königstor mit der Burg verbindend. In diesem städtebaulichen Konzept, das die Idee der „Kristallisationspunkte“ in einer neugestalteten Innenstadt in Form einer durchgängigen *Heritage*-Zone bewusst ad extremum führte, sollten Platzkanten wiederaufgebaut und historischer Bestand nur dort eingebunden oder nachempfunden werden, wo Einzeldenkmale erhalten oder zum Wiederaufbau vorgesehen waren. Erhaltene Substanz abseits dieses Szenenraums wurde in dieser Wiederaufbaustrategie weitgehend ignoriert.⁶⁶

Zahlreiche Wettbewerbsbeiträge orientierten sich an den „Grundgedanken und Richtlinien“ und dem Grundplan und konzentrierten die Einbindung des historischen Baubestands auf die Platzformationen um die Hauptdenkmäler und einzelne Straßenzüge. Eine detaillierte, differenzierte Auseinandersetzung mit dem vorgefundenen Bestand lässt sich abseits der herausragenden Einzeldenkmale jedoch kaum feststellen, auch nicht in den Detailstudien. So scheinen die Architekten der architektonischen Neugestaltung und der städtebaulichen Gesamtanlage der Stadt weitaus größeres Interesse gewidmet zu haben als dem Versuch, „von Einfühlung und Verantwortung gegenüber der Vergangenheit“ geleitet, die „beachtlichen Reste“ des alten Kulturgutes „liebvoll ein[zu]binden“.⁶⁷ Ihre Entwürfe für Neubauten reichten dabei von betont kubischen Gebäuden mit Flachdach und Rasterfassade bis zu steinverkleideten Neubauten mit Steildach und betonten Fensterlaibungen, die sich bewusst in die Nürnberger Bautradition zu stellen versuchten.

⁶⁶ Die Niederschrift des Preisgerichts vom 16.-19. Februar 1948 erläutert die Begründung für den Ankauf des eigenwilligen Entwurfs von Hassenpflug (Nr. 165) wie folgt: „Dieser Plan stellt die Probleme des Wiederaufbaus in diagrammähnlicher Form dar. Er zieht einen Extrakt aus den Gegebenheiten und verarbeitet diese Gedanken rein im Geistigen.“, *StadtAN*, C 20/VII, Nr. 48.

⁶⁷ So lauteten die Wünsche an den Wettbewerb; vgl. Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 2.



Abb. 10: Ausschnitt aus dem Gegenentwurf zum Grundplan von Heinz Schmeißner und Wilhelm Schlegendal, Beitrag zum „Wettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt Nürnberg“, 1948, Entwurf in die Schadenskarte eingezeichnet.



Abb. 11: Ausschnitt aus dem Gegenentwurf zum Grundplan von Gustav Hassenpflug, Beitrag zum „Wettbewerb über den Wiederaufbau der Altstadt Nürnberg“, 1948.

Wie gezeigt wurde, griff der Wettbewerb von 1947 und somit auch der spätere Wiederaufbau der Nürnberger Altstadt die Bewertungen der Stadtkarten der 1940er-Jahre als vorbereitende Analysen auf. Der Grundplan wurde bis 1957 nach weiteren Wettbewerben noch mehrmals überarbeitet, doch wurden nur vereinzelt städtebauliche, verkehrstechnische Anpassungen vorgenommen und die Bebauungsstrukturen einzelner Stadtbereiche genauer definiert.⁶⁸ An der nahezu exakten Nachzeichnung der historisch bedeutsamen Platzformen und Straßenzüge und der daran angrenzenden Bebauung hielt man bis zuletzt fest. Ja der Vergleich des ersten Grundplans mit späteren Versionen und der Realisierung zeigt, dass man sich letztlich fallweise sogar stärker am Stadtgrundriss der Vorkriegszeit ausrichtete als 1947 vorgesehen.

7. Selektion und Erbekonstruktion – Stadtkarten und die Schaffung einer neuen „Altstadt“

Im Ergebnis zeigen die Karten- und Planungsvergleiche, dass die „neue Altstadt“ der Wiederaufbauzeit „Alt-Nürnberg“ gerecht werden sollte. Ausdruck fand dieses bewusste Anknüpfen an die (Bau-)Geschichte der Stadt vor allem im Wunsch nach der Erhaltung der Stadtsilhouette mit den dominierenden Einzelbauten und in der Tradierung der prägenden Elemente des Stadtgrundrisses, wie Parzellierung, Straßenführung und Platzfolge. Der Stadtmauer, an deren Erhaltung man bereits im 19. Jahrhundert vehement festgehalten⁶⁹ und die bereits Georg Dehio 1908 als „einzigartiges Gesamtdenkmal“⁷⁰ bezeichnet hatte, wurde im Zuge des Wiederaufbaus zusätzlich zu ihrer historischen und städtebaulichen Bedeutung ein enormer symbolischer Wert zugeschrieben. So hielt Heinz Schmeißner in den 1970er-Jahren fest, dass „[...] der jetzt fast ganz wiederhergestellte Ring der alten Stadtbefestigung [...] einen wirksamen Rahmen um die Altstadt als selbständigem städtebaulichem Element der Gesamstadt mit eigenen Gestaltungsprinzipien“⁷¹ bilde. In einem innerhalb der im Krieg stark zerstörten Maueranlagen aufgespannten Netz von stadtbildprägen-

⁶⁸ Siehe dazu: Maximilian Rosner, Der Grundplan für den Wiederaufbau der Altstadt Nürnberg, in: Diefenbacher/Henkel, S. 129-133.

⁶⁹ Zur Erhaltung der Stadtmauer im 19. Jh. siehe Brix (Der Kampf um den Befestigungsring als Kulturdenkmal), S. 107-129; und zum Wiederaufbau nach 1945 siehe Helge Weingärtner, Der Wiederaufbau der Stadtmauer Nürnbergs, in: Diefenbacher/Henkel, S. 207-213, hier S. 207.

⁷⁰ Georg Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, Band III Süddeutschland, Berlin 1908, S. 355.

⁷¹ Handschriftliche Notizen im Nachlass von H. Schmeißner aus dem Jahr 1970, StadtAN, E 10/59, Nr. 108; Verweis auf die Funktion der Stadtmauer zur Abgrenzung der Altstadt als „eigenes städtebauliches Element“ auch bei Mulzer, S. 120.

den und identitätsbestimmenden Einzelbauten sollte letztlich eine Stadt neu aufgezoogen werden (Abb. 12). Die historischen Referenzbauten sollten durch die Beibehaltung der umgebenden Platz- und StraÙenrume und die teilweise „in ihrem ursprünglichen Charakter“ wiederherzustellende Bebauung erneut fest an den Ort gebunden werden. Im Zusammengreifen von Altbestand und Neugestaltung innerhalb der Stadtmauer sollte wieder ein „geschlossenes Werk“ entstehen. Das vor der Zerstörung im Krieg anhand der Denkmalwertstufenkarte anschaulich gewordene StadtDenkmal sollte eine „würdige“⁷², seine Entstehungszeit nicht verleugnende Nachfolge erhalten.



Abb. 12: Titelseite einer Imagebroschüre der Nürnberger Aufbaugesellschaft, 1954.

⁷² Grundgedanken und Richtlinien ..., S. 1.

Die Analyse der historischen Stadtkarten belegt, wie dieses angesichts des Trümmerfeldes eher abstrakte Ziel in konkretes Handeln umgesetzt wurde. Dabei wurden Kompromisse ausgelotet zwischen Denkmalinteressen und Erneuerungsbestrebungen für einzelne Gebäude, Gebäudegruppen und ganze Straßenzüge. Der Grundplan diente der Vergewisserung und Veranschaulichung und auch der Rechtfertigung dieser Aufbauentscheidungen in der politischen Diskussion. Trotz der damals jüngsten Geschichte als „Stadt der Reichsparteitage“, die die Altstadt seit 1929 als Hintergrundkulisse für Aufmärsche und Rahmenprogramm nutzte, verlegte sich Nürnberg nach 1945 darauf, Gesamtbild und Struktur der Stadt weiter zu tradieren.⁷³ Die Zusammenführung der Themenkarten der Kriegs- und frühen Nachkriegszeit mit den ersten Wiederaufbauplänen belegt nicht nur eine Kontinuität der Planungsziele und -methoden, sondern zeigt die Persistenz von Einschätzungen zum Erbe, trotz der in Nürnberg offensichtlichen und mißbräuchlichen Überhöhung der Vergangenheit auch durch Akteure der Denkmalpflege.⁷⁴ In Plänen festgeschriebene Vorstellungen vom Gesamtdenkmal Altstadt sorgten auch über zwischenzeitliche Akteurswechsel hinweg für eine Tradierung NS-zeitlicher Einschätzungen. Die Karten übernahmen als Träger scheinbar objektivierter und damit fixierter Bewertungen eine Schlüsselrolle in diesem Erbe-Prozess. Diese Übernahme bietet Anlass zu weiterer kritischer Reflexion über die Geschichte der Denkmalpflege in der Kriegs- und Nachkriegszeit, die heutige Wertzuschreibungen und heutiges denkmalpflegerisches Handeln bewegen sollte. Anhand der Karten zu Nürnberg kann der in der Forschung bereits aufgezeigte Vorrang stadtbildprägender, identitätsstiftender Raumformationen und darin eingebundener Einzeldenkmale beim Wiederaufbau kriegszerstörter Städte noch deutlicher als mit anderen Quellen veranschaulicht werden.⁷⁵ Die Festlegung im Grundplan, welche Bauten, Platzsituationen und Straßenzüge in welcher Form wiederherzustellen seien, ging auf städtebauliche Überlegungen zurück und auf die Denkmalwertstufenkarte. Wertzuschreibungen durch die Denkmalpflege flos-

⁷³ Diese Einstellung war im Vergleich mit anderen deutschen „Wiederaufbaustädten“ eher die Ausnahme. Ein vergleichbares Festhalten an einer „historischen Kontinuität“ erkennt Beseler aber auch für andere „Städte mit bedeutender historischer Prägung“ wie Freiburg und Münster, vgl. Beseler/Gutschow, S. 58. Inzwischen ist auch die Entwicklung in Augsburg als ähnlich beschrieben, vgl. Sedlmeyer, S. 26.

⁷⁴ Burkhard Körner, Denkmalpflegerische Praxis im NS-Staat – Kontinuitäten und Brüche, in: Egon Johannes Greipl (Hrsg.), 100 Jahre Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege 1908-2008, Bd. 1, Beiträge des Kolloquiums, Regensburg 2008, S. 191-217; die Nürnberger Beispiele auf den S. 199-201.

⁷⁵ Verwiesen sei hier auf: Georg Wagner-Kyora, Wiederaufbaustädte der Bundesrepublik im Vergleich 1950-1990, in: Ders. (Hrsg.), Wiederaufbau europäischer Städte. Rekonstruktionen, die Moderne und die lokale Identitätspolitik seit 1945, Stuttgart 2014, S. 105-141.

sen in die Ausbildung der „inselartigen Quartiere“ um Einzeldenkmale, wie sie der bayerische Chefkonservator Georg Lill vorsah, entscheidend mit ein. Von nachgeordneter Bedeutung war erstaunlicherweise die Schadensdokumentation und die Einschätzung des Erhaltungszustands des noch vorhandenen Bestands. Der Weitertradierung der Straßenführung und Platzformationen kam letztlich größere Bedeutung zu als der im Einzelfall möglichen Erhaltung historischer Bausubstanz. Die Vorstellung, dass „Kristallisationspunkte“ der Altstadt in ihrer Raumwirkung und in historischen Details wiederhergestellt werden könnten, ist bis heute in den Diskussionen der Stadtgesellschaft, etwa um das Pellerhaus am Egidienplatz, lebendig.

Einschränkend ist hier anzumerken, dass in dieser Studie nur solche Karten untersucht wurden, die von autorisierten Behörden oder Planungsbüros erstellt wurden. Es würde sich lohnen, Dokumente aus dem Bürgerwettbewerb „1000 Ideen für Nürnberg“⁷⁶ von 1947 vergleichend hinzuzuziehen. Weiteres Forschungspotenzial birgt außerdem die kommunikative Funktion der Karten, die etwa in Broschüren und Ausstellungen genutzt wurde. Auch ein genauer Vergleich der Stadtkarten und der im Einzelnen schließlich realisierten Planungen wäre noch durchzuführen. Die zunehmende Digitalisierung von Planansammlungen lässt für die Zukunft translokale und internationale Vergleiche verschiedener Aufbaustrategien über thematische Karten erwarten.⁷⁷ Die bewertenden Karten waren Grundlage der Planungen und prägten die Festlegung stadtplanerischer Aufbaukonzepte. Sie lenkten die Transformation der Stadt und die Reproduktion historischer Stadträume. Eine kritische Analyse der Stadtkarten liefert wichtige Grundlagen zur Bewertung des baulichen Erbes der Aufbaujahre, das derzeit vielerorts durch Überplanungen oder Rekonstruktionsbestrebungen selbst zur Disposition steht.⁷⁸ Die kriegszeitlichen und nachkriegszeitlichen Wertzuschreibungen an städtisches Erbe wirken sich dabei, in Nürnberg wie andernorts, bis heute auf die öffentlichen Debatten um Erhalt, Abbau und Rekonstruktion aus.

⁷⁶ Siehe dazu: Jürgen Kniep, „Tausend Gedanken für den Wiederaufbau“ – Ein einzigartiger Ideenwettbewerb von 1947, in: Diefenbacher/Henkel, S. 56-63.

⁷⁷ Seit Dezember 2020 läuft das internationale und interdisziplinäre Forschungsverbundprojekt „Urban Meta Mapping“ unter der Leitung von Carmen M. Enss, das sich aus unterschiedlichen Perspektiven (Denkmalpflege, Soziologie, Stadtbaugeschichte, Osteuropäische Geschichte) mit der Transformation von Städten in Deutschland, Polen, Österreich, Belarus und Ukraine zwischen 1939-1949 befasst, <https://urbanmetamapping.uni-bamberg.de> [20.03.2022].

⁷⁸ Francesca Russello Ammon, Digital Humanities and the Urban Built Environment. Preserving the Histories of Urban Renewal and Historic Preservation, in: Preservation Education & Research 10, 2018, S. 11-30.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1:** Kartenausschnitt und Legende aus: Stadtarchiv Nürnberg, A 4/X, 240.
- Abb. 2:** Kartenausschnitt und Legende aus: Stadtarchiv Nürnberg,
A 4/VII, 2469.
- Abb. 3:** Kartenausschnitt aus: Stadtarchiv Nürnberg, A 4/VII, 2469.
- Abb. 4:** Kartenausschnitt aus: Stadtarchiv Nürnberg, A 4/X, 210.
- Abb. 5:** Kartenausschnitt aus: Stadtarchiv Nürnberg, A 4/X, 240.
- Abb. 6:** Kartenvergleich I, Birgit Knauer, Kartengrundlagen: A 4/VII, 2469 –
A 4/X, 240 – A 4/X, 210 (alle Stadtarchiv Nürnberg).
- Abb. 7:** Kartenvergleich II, Birgit Knauer, Kartengrundlagen: A 4/VII, 2469 –
A 4/X, 240 – A 4/X, 210 (alle Stadtarchiv Nürnberg).
- Abb. 8:** Kartenvergleich III, Birgit Knauer, Kartengrundlagen: A 4/VII, 2469 –
A 4/X, 240 – A 4/X, 210 (alle Stadtarchiv Nürnberg).
- Abb. 9:** Kartenvergleich IV, Birgit Knauer, Kartengrundlagen: A 4/VII, 2469 –
A 4/X, 240 – A 4/X, 210 (alle Stadtarchiv Nürnberg).
- Abb. 10:** Stadtarchiv Nürnberg, A 4/X, Nr. 41-1.
- Abb. 11:** Stadtarchiv Nürnberg, A 4/X, Nr. 58-2.
- Abb. 12:** Stadtarchiv Nürnberg, Av 2939.8.