

Bärbel Beinbauer-Köhler/Mirko Roth/Bernadette Schwarz-Boenneke (Hg.), *Viele Religionen – ein Raum?! Analyse, Diskussionen und Konzepte*, Frank & Timme Berlin 2015, 239 S. – *Kim Knott*, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox London 2005, IX + 264 S. – *Petra E. Kuppinger*, *Faithfully Urban. Pious Muslims in a German City*, Berghahn New York (New York) 2015, X + 285 S. – *Michael Stausberg*, *Religion im modernen Tourismus*. Verlag der Weltreligionen Berlin 2010, 230 S. – *Roger W. Stump*, *The Geography of Religion: Faith, Place, and Space*, Rowman & Littlefield Lanham (Maryland) 2008, XVIII + 423 S.

Weitere Literatur

Nezar AlSayyad/Mejgan Massoumi (Hg.), *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*, Routledge London 2010, XII + 313 S. – *Ellen Badone/Sharon R. Roseman* (Hg.), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press Urbana (Illinois) 2004, 199 S. – *Irene Becci/Marian Burchardt/José Casanova* (Hg.), *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces* (International Studies in Religion and Society 17), Brill Leiden 2013, VIII + 229 S. – *Jochen Becker/Katrin Klingan/Stephan Lanz/Kathrin Wildner* (Hg.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City* (MetroZones 13), Müller Zürich 2013, 655 S. – *Anna Marguerite Blattner/Michael Krieger/Helene Hahn/Sophie Niethe* (Hg.), *Berlin. Stadt. Religion. Einblicke in experimentelle Untersuchungen von Stadträumen*, epubli Berlin 2012, 181 S. – *Heidi A. Campbell* (Hg.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge London 2013, XI + 272 S. – *John Eade/Mario Katić* (Hg.), *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders* (Ashgate studies in pilgrimage), Ashgate Farnham 2015, XIII + 187 S. – *Ghazi Walid Falah/Caroline Nagel* (Hg.), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion, and Space*, Guilford New York (New York) 2005, 353 S. – *Stefan Gelfgren*, *Christian Places Between Innovation and Tradition: Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 6 (2014) 42–65 (online: <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/17359/11170>, 28.10.2016). – *Jacob N. Kinnard*, *Places in Motion. The Fluid Identities of Temples, Images, and Pilgrims*, Oxford University Press Oxford 2014, XXII + 269 S. – *Kim Esther Knibbe*, *Faith in The Familiar. Religion, Spirituality and Place in the South of the Netherlands* (Studies in the history of religion. Numen book series 143), Brill Leiden 2013, VIII + 183 S. – *Lily Kong*, *Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion: Progress in Human Geography* 34 (2010) 755–776. – *Henri Lefebvre*, *La production de l'espace* (Collection société et urbanisme), Éditions Anthropos Paris 1974, 485 S. – *Martina Löw*, *Raum. Die topologischen Dimensionen von Kultur: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch* (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften I*, J.B. Metzler Weimar 2011, 46–60. – *Hubert Mobr*, *Religion in Bewegung. Religionsästhetische Überlegung zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik: MThZ* 55 (2004) 310–324. – *Andreas Reckwitz*, *Affective Spaces. A Praxeological Outlook: Rethinking History. The Journal of Theory and Practice* 16 (2012) 241–258. – *Jonathan Z. Smith*, *Map is not territory. Studies in the History of Religions* (Studies in Judaism in Late Antiquity 23), Brill Leiden 1978, XVI + 329 S. – *Thomas A. Tweed*, *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, Harvard University Press Cambridge (Massachusetts) 2008, 288 S. – *Thomas A. Tweed*, *Space: Material Religion* 7 (2011) 116–123. – *Manuel A. Vásquez*, *More Than Belief. A materialist theory of religion*, Oxford University Press Oxford 2011, 382 S. – *Allison Williams* (Hg.), *Therapeutic Landscapes* (Geographies of Health), Ashgate Aldershot 2007, XXI + 373 S.

1. Einführung: Raum religionswissenschaftlich

Räume sind das Medium, in dem religiöse Autorität, Identitäten und Gemeinschaften sich ausbilden und mit anderen Institutionen ihren Platz ausfechten. Daher rührt die enorme Bedeutung des Raums als Bedingung, Repräsentationsform wie als Vollzugsweise für diese Aushandlungen. Da Menschen in dieser so verstandenen Räumlichkeit zu sich selbst kommen, ist der spatial turn auch für das Verständnis heutiger (religiöser) Subjektivitätsformen hoch bedeutsam. Wenn auch Taxonomien nicht in der Lage sind, die kulturwissenschaftlich komplexe Dynamik und Medialität von Raum darzustellen, so schaffen sie einen ersten Eindruck von der Vielfalt lebensweltlicher Bezüge und Funktionen, in die religiöser Raum sich erstreckt. Religionen kennen: Memorial- und Gedenkort, Pilger-, Ursprungs-, Erscheinungs- und Offenbarungsorte, Heilstätten, Nachbauten heiliger Orte (Heilig Grab, »Lorettohaus«), leere und verborgene Orte. Manche Orte sind mobil (die altisraelitische Bundeslade als tragbares Feldpalladium, Gebetsteppich, Yogamatte), andere nur temporär religiöse Funktionsräume (Prozessionswege, Mehrzwecknutzungen). Initiationsorte werden oft nur im rituell errichteten Raum wirksam. Die Wirksamkeit von Orten wird somit hergestellt. Dabei spielen symbolische Bedeutungen eine Rolle, die erlernt und sozialisiert werden müssen, Hand in Hand mit sinnlich-sensorischen Bedeutungen, denen sich menschliche Körper, also verkörperte Handelnde, nicht entziehen können. Räume fordern geradezu zu einem bestimmten Empfinden, Flüstern, Ducken oder Schreiten heraus. Das allerdings ist nicht als universal angeborenes Verhalten anzusehen, sondern immer schon das Ergebnis von erlernten Sinneshierarchien, kulturell vertrauten Abmessungen des Lebensraumes, klimatischen Einbettungen und zugewiesenen Wertigkeiten an Raumgröße, Ausschmückung und Raumart. Neopagane Spiritualität erfindet sogenannte Kraftorte wie die Externsteine/D oder Stonehenge/GB. Alternativreligiöse private Orte in den eigenen vier Wänden werden erreicht als (Räucher-)Duftraum, der speziell gereinigt, mit edlen Steinen markiert und mit Bildsymbolen bestückt wird. Rückzugsorte sind in der mönchischen und asketischen Tradition verbreitet und popularisieren sich heutzutage im Retreat Centre. Oft nimmt dieses den Charakter von Wellnessresorts in Bambusästhetik an und bietet eine holistische Selbstsorge an exotischen Küsten dieser Welt an. In einer kulturgeografischen Debatte zu »therapeutischen Landschaften« erscheint der Regenerationsort inmitten der Städte als exotischer Freizeitraum des Stadtparks, Zoos oder der Sea World (A. Williams). Auch religiöse Themenparks der Kulturindustrie zur Bibel oder Schöpfung (versus Evolution) und (inter-)religiöse Gärten speisen neuartige Räume der Erziehung, Unterhaltung und Selbstrepräsentation verschiedener religiöser Strömungen in unsere Freizeit und Event gewohnten Gesellschaften ein. Neue Pilgerrouten durchkreuzen nicht nur die europäische Religionsgeographie, sondern auch den Himalaya und die angestammten Gebiete der australischen Ureinwohner. Gegenorte werden angelegt wie Friedhöfe, die vom Ort der Auferstehung in der Nähe

der Kirche wegrücken aus den Ortsmitten, um die mit Krankheiten möglicherweise ansteckenden Leiber auswärts zu beerdigen. Zu den neueren Gegenorten können auch Ferienparadiese gezählt werden mit ihrer ›primitiven Nacktheit‹ unter Palmen, die für drei Wochen aus dem Alltag befreien. Und auf die viel beschriebenen Spukräume, in denen der Geist Verstorbener für manche weiterhin spürbar ist (M. Löw, 53–55), haben sich am spirituellen Dienstleistungsmarkt einige Berufe spezialisiert: Aurareiniger, Geistaustreiber, Vastu-Berater (altindische Wohnlehre) und Feng-Shui-Berater. Religiöser Raum ist auch Teil des Lifestyles in ästhetischer wie existenzieller Hinsicht.

Diese kurze Ausführung sollte deutlich gemacht haben, dass Raum in der Religionswissenschaft der letzten Jahrzehnte eine wirkungsvolle Kategorie ist, in der sich die Diskussionen unterschiedlicher Disziplinen überschneiden und aufeinander beziehen. Es musste aus Platzgründen eine Auswahl getroffen werden. Religiöse Kulturerbe-Stätten und Kunsträume wurden nicht eigens aufgenommen oder Fragen wie nach der Spiritualität eines Museums- oder documenta-Besuchs. Raumordnung im Verhältnis zur Geschlechterordnung (z.B. G.-W. Falah/C. Nagel) und die machttheoretische Frage werden nicht eigens verfolgt. Insgesamt sind imaginative Räume, die in unzähligen spirituellen Psychotechniken abgegangen werden, oder endzeitlich untergehende Ökoräume hier nicht genauer thematisiert. Auch die Weiten des *cyber space* und weitere mediale wie jener der cineastischen Repräsentation religiöser Räume bleiben leider außen vor. Dabei weist die jüngste Forschung zu *digital religion* darauf hin, wie die online-Kommunikation in einem Maße auf die offline-Lebenswelt ausgreift, dass diese Unterscheidung kaum noch haltbar ist, und sie formuliert dies in einer Raumsprache: »We can think of digital religion as a bridge that connects and extends online religious practices and spaces into offline religious contexts, and vice versa.« (H.A. Campbell, 3) Die technische Entwicklung hin zu mobilen Endgeräten und GPS-Positionierung, die aktuell Standorte an soziale Medien kommuniziert, erschaffen in ›Echtzeit‹ einen vernetzten Raum (von der kommerziellen Plattform Facebook *social graph* genannt), der mehr oder weniger explizite Informationen über den Poster/die Posterin ausgibt. Forschung zu digitaler Religion behandelt auch Raum innerhalb des digitalen Raums; zum Beispiel die 114 christlichen Orte und Gebäude in dem Computerspiel *Second Life* und was die Spieler/-innen damit verbinden (S. Gelfgren).

Zunächst wird im Folgenden anhand der grundlegenden Monographie von K. Knott skizziert, wie der *spatial turn* Religionstheorien beeinflusst hat. Dann werden schlaglichtartig die folgenden Themenkomplexe behandelt: Religionsgeographie anhand des einführenden, historischen wie systematischen Überblickswerkes von R.W. Stump, daran anschließend religiös plurales Leben im städtischen Raum einerseits anhand einer aufschlussreichen Ethnografie zur Sichtbarkeit von Muslimen in einer deutschen Stadt (P.E. Kuppinger) und andererseits anhand eines Sammelbandes zu (inter-)religiösen Räumen in öffentlichen Einrichtungen von Schulen bis Kliniken ebenfalls in Deutschland (B. Beinhauer-Köhler/M.

Roth/B. Schwarz-Boenneke), und schließlich Wandlungen des internationalen religiösen Tourismus mit einem Exkurs zum wiedererstarkten Phänomen des Pilgerns (M. Stausberg).

2. Zur Diskussion

a) Raum und Religionstheorie

Raum hat eine zentrale Stellung in zeitgenössischen Religionstheorien von J.Z. Smith (1978) bis Th.A. Tweed (2008) und M. Vásquez (2011). Tweed definiert Raum als »differentiated, kinetic, interrelated, generated, and generative« (Tweed, Space, 116). Damit fasst er sehr treffend einige Eigenschaften zusammen, die von vielen anderen auch vertreten werden. In Feldforschungen beobachtet Tweed, dass die meisten Laien wie religiösen Experten kaum von abstrakter *Räumlichkeit* als vielmehr von ihren ganz bestimmten religiösen *Orten* sprechen und sich auf diese konkreten Plätze der Verehrung beziehen. Daher spannt er ein Kontinuum von Räumlichkeit auf, ausgehend von konkreten Lokalitäten hin zum abstrakten Raum wie dem imaginierten Raum (das meint er mit »differentiated«). Die Unterscheidung von Raum und Ort/Platz findet sich in vielen Sprachen: space – site, spatium – locum, espacio – lugar. Tweed betont die Dynamik des Raumbegriffs: Neben der Diachronizität eines religiösen Ortes verschränkt sich dieser (»interrelated«) auch mit Zeitfeldern – jenseitigen, anderszeitlichen oder außer-zeitlichen »u-topischen« Räumen.

Grundlegend für die religionswissenschaftliche Religions- wie Raumtheorie ist die Monographie der britischen Religionswissenschaftlerin K. Knott »The Location of Religion. A Spatial Analysis« von 2005. Dieser Band geht aus den offenen Fragen einer empirischen Erhebung zur religiösen städtischen Karte von Leeds hervor und dem Bedürfnis nach einer Methodik, um besser den Bezug von Raum und Religion beschreiben zu können. In einem ersten Teil wertet Knott die relevante Literatur zu Raumtheorie für die Religionsforschung aus und entwickelt begrifflich die Felder des Religiösen, Säkularen und Postsäkularen, um Phänomene jenseits des klassischen Religionsbegriffs in den Räumen der Städte und Landschaften zu entdecken. Sie unterscheidet Raum als Medium, in dem Religion situiert ist, vom religiösen Raum in seinem Verhältnis zum säkularen Raum innerhalb einer Gesellschaft und schließlich, drittens, Raum als Kontext für religiöse Gruppen innerhalb einer Gesellschaft. Im zweiten Teil folgt eine auf den ersten Blick rätselhafte und dann verblüffende Ausführung über Linkshändigkeit.

Der raumtheoretische Klassiker, von dem Knott ausgeht, ist H. Lefebvres »La production de l'espace« (1974) und seine Unterscheidung von drei Raumdimensionen, den physischen Raum, den sozial offenen, immer prozesshaften Raum, und schließlich den vorgestellten/imaginativen Raum. Örtlichkeit als konkreter, nachbarschaftlicher Raum muss andauernd reproduziert werden und ist zunächst

eben nicht abstrakt, sondern gefühlt, gedacht und praktiziert, wie Knott in Aufnahme der Arbeiten von D. Massey und E. Casey ausführt. Diese grundlegende Raumproduktion hat sich durch Prozesse der Globalisierung enorm ausgedehnt. Denn nun wird ein globaler oder zumindest transregionaler Raum in vielen Prozeduren mit einbezogen – auf sozialer, physischer und mentaler Ebene. Raum wird weiterhin unterschieden in die nicht aufeinander rückführbaren Themen von

1. Raumkonzeption, der dominanten Raumordnung,
2. von Lebensraum, den alltäglichen Momenten, die, anstelle der offiziellen Raumdeutung aus Punkt 1, die Raumordnung oft unterlaufen oder ihr entgegenstehen und
3. den Raumpraktiken, also den Weisen der Raumproduktion, wie Raum genutzt und angeeignet wird. Knott zitiert hier die »pedestrian speech acts« (M. de Certeau), die »wirksame Aussage des Fußgängers«.

Vor diesem Hintergrund können auch historische Räume beschrieben werden, etwa der spätmoderne Raum: Er sei konzipiert als säkular, als homogen bei aller Fragmentierung, als universal trotz seiner eigentlichen Phallozentrik, als neutral, wenn auch mit Machtgefällen durchtränkt, und als passiv, obwohl er überaus wirksam im Sinne von folgenreich sei. Immer wieder scheint Knotts feministische Perspektive auf, wenn sie gegen gängige Referenzwissenschaftler auch Wissenschaftlerinnen in ihren Positionen einbringt oder an Beispielen anführt, wie Frauen sich Sichtbarkeit über Räume etwa in christlichen Kirchen geschaffen haben.

Knott führt auch die Aufmerksamkeit auf verkörperte Religion, den sogenannten *body turn*, mit dem *spatial turn* zusammen. Orte sind Schnittstellen zwischen verkörpertem Akteur und Handlungsumwelt. Viele beziehen sich an diesem Punkt auf die philosophische Phänomenologie und Philosophie der Wahrnehmung mit M. Merleau-Pontys Konstitution von Welt durch »fleischliche« und »leibliche« Subjekte, die aufgrund ihres Wahrnehmungsapparates immer schon in eine wahrgenommene Welt eingebettet sind. Diese Passung wie von Schlüssel und Schloss ist durchdrungen von praktischen Handlungsinteressen. Die Religionstheorie wird über das Konzept Raum an die aktuelle Debatte der Religionsästhetik angeschlossen um materiale Religion, kognitive Religionswissenschaft und *sensational religion*. Der Körper ist Grundlage für Differenzwahrnehmung. Dafür ist die Asymmetrie in den Aufgabenverteilungen der Hirn-Hemisphären der Ausgangspunkt unserer verkörperten Kognition. Hier kommt die Linkshändigkeit bei Knott zum ersten Mal ins Spiel, welcher der zweite Teil des Buches gewidmet ist, da die handliche Geschicklichkeit in der Regel nicht symmetrisch, also beidhändig, ausgebildet ist, sondern einseitig mit der Linkshändigkeit als der weniger häufigen Form. In faszinierender Weise führt Knott aus, wie diese Geschicklichkeit in einigen Diskursen eine moralische Qualität bekommen hat und Menschen zur lediglich häufigeren Rechtshändigkeit »korrigiert« werden. Alles »Linke« stehe in der europäischen religiösen wie säkularen Kultur in einer langen

Tradition für das Andere schlechthin und werde häufig abgewertet. Dies beginnt mit symbolischer Besetzung der linken Hand für die Körperreinigung als unreine Hand und setzt sich fort im religiösen Diskurs, wo rechts für richtig steht (»die zur Rechten Gottes«), im politischen Spektrum (links, die Armen, Ungebildeten, Unterschicht, Arbeiterklasse gegen das Establishment), in der linkshändigen Magie (die Linkshändigkeit gerade aufwertet gegen den rechtshändigen christlichen Mainstream), dem westlichen Tantrismus und seiner Verknüpfung von Femininität und Links oder auch in dem Diskurs um den angeblich höheren Anteil von Linkshändigkeit bei »Homosexuellen«, wo die biologistische Zuschreibung zum Ausdruck von Homophobie wird (Knott, 161 zitiert hier sogar wissenschaftliche Literatur aus dem Jahr 2000!). Knott bildet die Unterscheidungen von religiös/säkular/postsäkular über linkshändig – rechtshändig ab und zeigt, welche eigentlichen Interessen damit jeweils verfolgt werden. Sie schließt sich damit ausdrücklich der Foucaultschen Analyse von Wissen/Macht an, da mit den Bewertungen von rechts und links in Verknüpfung mit religiös/profan Macht in den entsprechenden Auseinandersetzungen ausgeübt wird. An vielen historischen Beispielen und religiöser wie säkularer und wissenschaftlicher Literatur bringt sie einen ganzen Diskursstrang zur meist abgewerteten Linkshändigkeit zutage und kann damit räumliche Orientierung, ausgehend von der menschlichen Körperlichkeit und ihrer Bewertung, in einen überzeugenden Zusammenhang bringen, der bei Lesern und Leserinnen nachhaltigen Eindruck und eine erhöhte Sensibilität zurücklassen dürfte gegenüber Beurteilungen, die räumliche und körperliche Metaphern hervorbringen, wie sie einem tagtäglich begegnen.

b) Religionsgeographie

Räume sind immer historische Räume. Als solche sind sie keine leeren, unbeschriebenen oder uneroberten Räume. Regionen und Territorien sind bereits in jemandes Hand, sei es Menschen-Hand oder eines anderen Wesens attribuiertes Reich. Das hat zur Folge, dass Neuankömmlinge, Reisende, Händler, Migranten, Verschleppte usw. auf eine Gemeinschaft treffen, die diesen Raum zu ihrer Lebenswelt gemacht hat. Sei es, dass es Besitzverhältnisse oder andere Rechtsverhältnisse in Bezug auf diesen Raum gibt (wer jagen, bauen, woher entlang ziehen darf), sei es, dass es Bewertungen gibt, wie gefährlich Zonen sind, ob Übergänge scharfe Grenzlinien oder flächige Grenzgebiete sind, ob sie als ideelle Linie auf Karten verzeichnet sind oder als geographische Formation im Raum stehen und eine scheinbar natürliche Grenze, zumindest ein Hindernis oder eine Markierung bieten wie Grenzflüsse, Küsten oder Bergrücken. »Dritter Raum« (H.K. Bhaba) ist ein weiteres wichtiges kulturwissenschaftliches Konzept in postkolonialer Perspektive und bezeichnet die globale Dimension des immens dichten Austauschs und einer fast synchronen digitalen Kommunikation seit Mitte der 1990er Jahre, in der sich eine neue, nicht aus den Ausgangskulturen ableitbare »dritte Kultur« gebildet habe.

Der New Yorker Religionswissenschaftler und -geograf *R. W. Stump* legt mit »The Geography of Religion« ein Handbuch vor, das genau diese angeführte lokale »Erdung« (grounding) durch die raumgeografische Interaktion als Argument stark macht. Daher bildeten selbst universalistische Religionssysteme vielfältige Varianten aus. Das führt Stump für mehrere Religionen und ihre Strömungen (christlich, jüdisch, buddhistisch, muslimisch, Hindu-Religionen) als räumlich-historische Entwicklungslinien aus und entwirft Kategorien für eine systematische Perspektive auf Raum und Religion.

Zur systematischen Perspektive gehören die räumliche Verteilung religiöser Strömungen und veränderte Verteilung im Raum (wie durch Konversion, Mission, Migration, sozialen Wandel), wie sie auch von der Religionsgeographin *L. Kong* bearbeitet werden. Weitere Kapitel untersuchen die Wechselwirkung von religiösen Territorien im Kontext von säkularem Raum sowie verschiedene Nutzungen von sakralem Raum (etwa für Verehrung, Lebensübergänge, Pilgern und das Austragen von Konflikten). Unter der Überschrift Humangeografie werden die Wechselwirkungen von Religion und Raum mit kultureller Identität, Fundamentalismus (vgl. auch *N. AlSayyad/M. Massoumi*) und Globalisierung besprochen. Stump geht davon aus, dass die Unterscheidung in heilig und säkular (sacred and secular) anwendbar ist. Er macht am Beispiel des jüdischen *eruv* des Stadtviertels der Upper West Side von Manhattan/New York, USA, sehr schön deutlich, wie ein ritueller Raum auch unter heutigen Bedingungen einer modernen Stadtadministration errichtet und ausgehandelt werden kann. Dazu werden Regeln des jüdischen Religionsgesetzes mit Erfordernissen der Stadtverwaltung verhandelt und adaptiert, um der Erreichbarkeit der Synagoge am Schabbat Rechnung zu tragen. Diese erlaubte Erweiterung des *eruv* wiederum macht den Stadtraum zum Wohnen für orthodoxe Juden attraktiv.

c) Religiöses Leben im städtischen Raum

Städtischer Raum ist der soziale Interaktionsraum, in dem mit der höchsten Besiedlungsdichte die meisten Religionsausübungen stattfinden mit zunehmender Tendenz (*I. Becci/M. Burchardt/J. Casanova*). Das Berliner Haus der Kulturen der Welt hat sich dem Thema intensiv gewidmet (*A. Blattner/M. Krieger/H. Hahn/S. Niethe; J. Becker/K. Klingan/S. Lanz/K. Wildner*). Das Thema des Ortswandels ist bedingt durch Diaspora und Migration wie auch durch lokale Veränderungen im Beheimatungsgefühl durch nur zeitweise Reisen oder durch Kenntnis anderer Kulturen oder Teilnahme an vernetzender Kommunikation bis hin zum weltumspannenden Internet.

P.E. Kuppinger untersucht in ihrer Ethnografie »Faithfully Urban« Muslime in einem Stuttgarter Stadtteil im Zeitraum 2006–07 (vgl. *K.E. Knibbe* für Süd-Niederlande). »Pious muslims« erläutert der Untertitel und geht damit mitten in eine Debatte um religiöse, kulturelle und säkulare muslimische Identitätsentwürfe. Kuppinger ist in Stuttgart aufgewachsen und lehrt Ethnologie in den USA. So ist

ihre Stadtwahrnehmung vertraut und distanziert zugleich. Ihre Distanz rührt aus ihrer professionellen Reflexion, ihrer methodischen Kontrolliertheit sowie ihres jahrelangen Lebens in so unterschiedlichen Religionsgeographien wie denen von Kairo und den USA. Ihr Ausgangspunkt ist, dass eine Stadt nicht ein einziger Raum ist, sondern sich in und aus vielfältigen Bezügen aufbaut. Selbst kleinere städtische Einheiten wie Viertel oder Schulen setzten sich ihrerseits aus einer Vielzahl heterogener Räume zusammen. So ist eine geringere Sichtbarkeit nicht notwendig auch eine geringere Chance auf politische und kulturelle Teilnahme und umgekehrt muss eine hohe Sichtbarkeit nicht für vollständige Freiheitsrechte einer Gruppierung stehen. Die zivilgesellschaftlichen Ebenen schaffen sich in sehr unterschiedlicher Weise ihren Lebensraum. So zum Beispiel ist der Bau einer Moschee für die muslimische Gemeinde in Stuttgart Nordbahnhof mit vierzig Prozent Migrationsanteil nach wie vor nicht realisiert, während der Imam (mittlerweile) selbstverständlich mit katholischem und evangelischem Pfarrer die Schulfeier zum Beginn des Schuljahres durchführt. Vor diesem Hintergrund fragt Kuppinger, wie es um die städtischen Räume steht, in denen die Bedürfnisse muslimischer Bürgerinnen und Bürger berücksichtigt und beantwortet werden. Die Integrations- und Identitätsfrage wird von ihr über die Existenz bestimmter Räume gestellt. Mikrostudien haben bereits die Bedeutung von Nachbarschaften für die Integration in den seit den 1980er Jahren zunehmend religiös pluralen städtischen Räumen herausgearbeitet. Es sind diese »small worlds«, in denen ein Handlungsspielraum aufscheint und die als lebensweltlich relevant wahrgenommen werden. Kuppinger stellt in einem Kapitel negative Islam-Stereotype aus zum Teil Stuttgarter Diskursen dar – wie in einer Ausstellung des Verfassungsschutzes über Islamismus, in dem Disneyfilm »Aladin und die Wunderlampe«, dem Bestseller »Nicht ohne meine Tochter«, Nachrichtentickern in den öffentlichen Verkehrsmitteln usw. Diese bilden den Hintergrund auch der sich konsolidierenden Moscheegemeinden, wie am Beispiel der Hussein-Moschee des VIKZ (Verband der islamischen Kulturzentren e.V.) in Stuttgart-Zuffenhausen gezeigt wird. Dieser »Porsche-Vorort« hatte sich von einem protestantischen bäuerlichen Dorf mit der frühen Industrialisierung zu einem katholisch-protestantischen Arbeitervorort gewandelt. Mit dem Zuzug vor allem italienischer, polnischer und türkischer Arbeiter und ihrer Familien wandelt er sich erneut. Kuppinger zeigt auf, wie wichtig die vielen städtischen Feste, Märkte und weiteren Kulturformate (Lange Nacht der ...) sind, um zivilgesellschaftliches Leben abzubilden und zu festigen. Für muslimische Gemeinden ist es wichtig, hier eingebunden zu sein und sich (pro-)aktiv einzubinden, um in »guter Nachbarschaft« ihre Belange auch leben zu können. Die VIKZ unterhält etwa kleine Internate an einigen ihrer Moscheen, in denen Schulkinder unter der Woche Unterstützung für die Schule und den Religionsunterricht erhalten, um sie für Abitur und Studium und gesellschaftliche Teilnahme in der Mittelklasse vorzubereiten. An einem ethnographisch rekonstruierten Fall zeigt Kuppinger, wie schwer es teilweise den muslimischen Vereinen fällt, zwischen älterer und jüngerer Generation in

den Leitungsgremien zu vermitteln, wenn es darum geht, das Gemeindeleben zu organisieren. Im Falle der Internate gehören ein guter Kontakt mit dem Jugendamt, das Abwarten von Genehmigungen zum Betreiben eines Internats, gute Kommunikation mit den Polizeistellen vor Ort, Transparenz der Inhalte des Religionsunterrichtes usw. zu den Aufgaben der Leitung, wenn Missverständnisse, falsche Anschuldigungen und Fehler vermieden werden sollen.

d) Religiös plurale Raumarrangements

Der Sammelband »Viele Religionen – ein Raum?!« untersucht »plurale Raumarrangements« in deutschen Flughäfen, Universitäten, Städten, Schulen und Krankenhäusern. Herausgegeben wird der Band von der Marburger Religions- und Islamwissenschaftlerin *B. Beinhauer-Köhler*, ihrem wissenschaftlichen Mitarbeiter *M. Roth* und der Philosophin und katholischen Theologin *B. Schwarz-Boenneke*. Plurale Raumarrangements sind ein wichtiger Anwendungsfall in der religiösen Praxis, und so endet der Band auch mit einer ganz pragmatischen 13-Punkte-Liste von Erfahrungswerten und Handlungsanleitungen für interreligiöse bzw. – um auch die säkulare Nutzung miteinzubeziehen – für sinn-plurale Räume, zum Beispiel, dass »leere Räume« nicht funktionieren, da dann mit der Zeit jede(r) etwas hinterlässt und der Raum »zumüllt«, oder dass möglichst im Vorfeld schon und »von unten« und von vielen ausgehandelt werden soll, welche Nutzungen und Erwartungen der Raum erfüllen soll. Nach einem einführenden Teil zu Raumnutzungs- und Machtkonzepten in religionswissenschaftlicher, historischer und religionssoziologischer Perspektive folgen ein Teil, der an Fallbeispielen »religiöse Gemeinschaftsräume« in verschiedenartigen Institutionen untersucht, und ein dritter Teil, der gemeinsame interreligiöse Begegnungsräume und -häuser behandelt wie das Haus der Stille an der Frankfurter Universität, den Gebetsraum des Frankfurter Flughafens, das Haus der Religion in Bern und das erst geplante House of One in Berlin. Ein weiterer Beitrag befasst sich mit der Umwidmung eines katholischen Kirchenraumes in einen weltanschaulich offenen Bestattungs- bzw. Abschiedsraum eines Bestatters in Taunusstein.

Die soziologischen Beiträge fassen Raum als Organisationsform von sozialen Beziehungen auf, die sich in den letzten Jahrzehnten durch gesamtgesellschaftliche Veränderungen wie Individualisierung, Privatisierung und ähnliche tiefgreifend gewandelt hätten. Raum ist einerseits ein sozial zugewiesener Ort für bestimmte Praktiken und steht hier in Machtverhältnissen. Andererseits beeinflussen materiale Räume (architektonische, urbane, landschaftliche) Menschen ein Stück weit und lenken ihr Verhalten in ihnen. So verstandene doppelte Räumlichkeit konstituiert auch Subjekte mit in ihrer Identität als öffentliche Subjekte etwa in öffentlichen Räumen, als weibliche oder männliche Subjekte und dabei fast ausschließlich auch in dieser Binarität, als kranke Subjekte usw. Neben dieser Zuweisung in ausdifferenzierte Funktionsräume läuft ein zweiter Prozess in gegenläufiger Richtung ab: die räumliche Diffusion. Das meint, dass Praktiken

den ihnen zugewiesenen Ort verlassen und an anderen gesellschaftlichen Orten auftauchen: Arbeitskommunikation in der Freizeit, Privates in offenen digitalen Netzen, heilendes Berühren in alternativmedizinischen Praxen etc. Räumliche Diffusion führt im religiösen Raum von mono- zu multireligiösen Räumen (M. Schroer, 17–34). Multireligiöse Räume zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Ausdifferenzierung und vor allem die Separierung nicht fortführen, sondern die gleichberechtigte und auch die gleichzeitige Nutzung durch die verschiedenen Überzeugungsgruppen anbieten. Multireligiöse Räume stehen vor ästhetischen Herausforderungen, wollen sie nicht dem Charme von Mehrzweckhallen erliegen oder mit Entspannungsoasen konkurrieren. Welche Lösungen bzw. Lösungsversuche es hier gibt, schildern viele Beiträge des Bandes. Eine besonders wichtige Frage ist, welche Folgen die neuen Räume oder multireligiösen Raumarrangements für Dominanzverhältnisse haben und für die Konstruktion von ›anderer Religion‹. Wenn etwa in multireligiösen Räumen alle Gast sind und nicht Eigentümer/-innen, dann könnte das den Umgang miteinander verändern.

e) *Tourismus und Pilgern*

Neben urbaner Religiosität ist wie kaum ein anderes Thema das Pilgern auch in Bezug auf seine kulturgeografischen Aspekte und Folgen untersucht worden, sei es an der Schnittstelle zum Tourismus (E. Badone/S.R. Roseman), sei es an der Schnittstelle zu territorialer Politik (z.B. für Osteuropa: J. Eade/M. Katić 2015). Gerade an der Erfindung neuer Pilgertraditionen, oft sogar in protestantischen Umgebungen wie Schottland, zeigt sich, wie flüchtig und temporär manche der Wechselwirkungen von Religion und Raumordnung nur sind und damit auch ihr Einfluss auf Identitäten (J.N. Kinnard). Dabei springt die starke Touristifizierung des Pilgerns ins Auge und damit einhergehend seine Ökonomisierung. Ein Aspekt ist dabei die Kommodifizierung der ›Gewinne‹ des Pilgerns wie der Selbstbegegnung, indem man die eigenen Grenzen erfährt in den vermarkteten Grenzerfahrungen, oder der Einbettung in eine größere Gemeinschaft wie der ›Menschheit‹ in entsprechenden Themenparks zu universalem Kulturerbe oder Evolutionsgeschichte (Wiege der Menschheit). Sündenerlass und Gelübde einzulösen sind eher in den Hintergrund der Motive für diese Art des spätmodernen spirituellen Reisens getreten.

Das Buch »Religion im modernen Tourismus« (2010) des deutschen, in Bergen/N lehrenden Religionswissenschaftlers *M. Stausberg* ist eine unterhaltsame Lektüre und bietet eine Fundgrube von Beispielen für die vielen und sehr unterschiedlichen Kontexte, in denen Religion im modernen Tourismus weltweit und über die religiösen Traditionen hinweg auftaucht. Dieser Trend geschieht allen Säkularisierungsthesen zum Trotz, die gerade auch im modernen Tourismus für den Bedeutungsverlust von Religion einen Grund zu sehen glaubten. Die Beispiele finden sich in den thematischen Feldern über eine kurze Geschichte des modernen Tourismus; über Wallfahrt; Heiligtümer als Attraktionen, die von

Tempeln, Kirchen bis hin zu sog. Kraftorten des Neopaganismus und weiterer Neureligionen reichen; zudem diverse Museen, Themenparks (in der Größenordnung von Disneyland bislang lediglich in den USA verwirklicht, wobei hinduistische, indische Gruppierungen eventuell bald nachziehen) und mythisierte Räume, worunter Stausberg Orte versteht, die sekundär an mythologische Geschichten geknüpft werden. Die Diskurse sind neben traditionellen häufig auch massenmediale der Populärkultur, Lesemystik und Werbekampagnen. Als Beispiel dient ihm der in Tibet lokalisierte Imaginationsort Shangri-La, der durch einen Bestseller mit Verfilmung zu einem Symbol des friedlichen Zusammenlebens christlicher und buddhistischer Mönche wurde und sich in der Folge sogar zu einem paradiesischen Ort par excellence ausweitete. Auch religiöse Gruppen selbst können zu Sehenswürdigkeiten für Touristen werden, seien es ultraorthodoxe Juden, Mormonen oder Amish; Rituale, Tänze, Feste sind als Reiseziele der religiösen Reisenden ebenfalls überaus beliebt. Weitere Kapitel behandeln Reiseführer (Bücher, Medien) und Reiseleiter/-innen in ihren Rollen als Moderator, Vermittler und Organisator interkultureller und interreligiöser Begegnung. Souvenirs und Mitbringsel kommodifizieren einerseits den Religionstourismus und bieten zugleich ein Symbol des ›Anderen‹ zur Mitnahme. In dem bunten Strauß an Beispielen wird deutlich, wie viele Nischen sich nicht zuletzt aufgrund der florierenden Marktdynamik im globalen Tourismus für den Religionstourismus ausgebildet haben. Zugleich legen viele der Beispiele auch Ambivalenzen offen, etwa zwischen dem Traditionserhalt, – da die Inszenierung für Touristen zur Wiederholung zwingt und monetär entlohnt wird –, und der neokolonialen Machtstruktur, die manche darin wieder angelegt sehen. Unterwegs sein als Pilger/-in, Wallfahrer/-in oder Tourist/-in wird vielerorts immer weniger unterscheidbar. Da dem Unterwegssein und bestimmten Erfahrungsmomenten als solchen bereits Funktionen zugeschrieben werden und da das ›Andere‹ zu sein zum Alltag und Normalleben gehört und eine Form der Selbstbegegnung ist, kann von spätmoderner Spiritualität des Touristen gesprochen werden. Stausberg unterscheidet Religionstourismus, der durch das Reiseziel definiert sei, von dem religiösen/spirituellen Tourismus, der durch die entsprechenden Motive der einzelnen Reisenden zu einem solchen wird und, wie gesehen, eine Reihe von Motiven kennt. Meist ist letzterer auch von religiösen Veranstaltern organisiert oder findet in gemeinschaftlichem Verreisen mit anderen religiösen Menschen statt.

3. Die neuen Perspektiven und ein Ausblick

Raum ist seit dem *spatial turn* eine in der kulturwissenschaftlichen Forschung geradezu inflationäre Kategorie. Ein Grund liegt darin, dass Raum im sozialkonstruktivistischen und diskurstheoretischen Verständnis immer erzeugter Raum ist und somit zum sozialen Raum *per se* avancierte. Raum ist in diesem Sinne die Rahmenkategorie des Sozialen schlechthin. Die Gesellschaftstheorien seit den 1990er Jahren bemühten sich nach der Vernachlässigung von Raum und Affekten

in der klassischen Soziologie, diese nun zu berücksichtigen (A. Reckwitz). Raum wird durch soziale Praktiken entfaltet. Der phänomenologische Raum heiliger Quellen und Haine hat ausgedient. Die bedeutsamen Eigenschaften des Raumes liegen weniger in essentiellen Merkmalen als vielmehr im Gewebe kultureller Konstruktion, in ihrem Bespielen und Erzählen.

In den letzten zehn Jahren hat sich die *spatial turn*-Debatte der 1970er Jahre um Raum und Religion erneut verändert. Ein Ort, an dem diese Fragen auch institutionell verfolgt werden, sind die Themengruppen der American Academy of Religion wie Space, Place and Religion, African Diaspora Group und weitere, die regionale Eingrenzungen im Titel führen. Neben einer Ausdifferenzierung der Themen sind einige Fragestellungen weiterer Bezugswissenschaften hinzugekommen. Neue Themen sind zum Beispiel neoliberale Gegenräume zum Alltagsstress wie Wellness und spirituelle Psychotechniken. Unter den neuen Bezugswissenschaften ist die kognitive Religionswissenschaft hervorzuheben, welche die räumliche Einbettung von Subjekten (*emplacement*) zu deren zentralem Merkmal macht. Das hat zur Folge, dass das Zusammenspiel von menschlichem Körper, menschlicher Bewegung besser verstanden wird für Lern- und Identitätsprozesse, für Emotionen und den Ablauf für Rituale. Nach wie vor ist Raum als Kategorie produktiv, wahrscheinlich, da mit ihr immer noch sozialer, kultureller, geografischer und politischer Raum gleichzeitig gemeint wird und diese Kategorie daher so komplexe Gegenstände wie Sozialität, Kulturalität und Politik zu behandeln erlaubt. Solange Pilgern, Tourismus, Migration sowie politischer Raum/Territorium, Kolonialraum, contact zones, die »scapes« A. Appadurais und viele Konzepte mehr mit Raum assoziiert werden, bleibt Raum eine attraktive Dimension, um jeweilige Fragestellungen zu verfolgen.

Was bedeuten diese Ergebnisse zum sozial- und kulturgeographisch verstandenen Raum für heutige religiöse Praktiken und Identitäten? Neu hinzugekommen ist in dem Forschungsfeld Raum die Aufmerksamkeit auf die Ästhetik und auch stärker noch auf Subjektivitätsformen. Ein Pionier der Religionsästhetik, H. Mohr, hat in seiner »Religionskinästhetik« schon vor einigen Jahren unterschiedlichste Gangarten von Schreiten bis Auf-Knien-Rutschen unterschieden und zu Raumordnungen und Körpererfahrungen ins Verhältnis gesetzt. Körperliche Bewegungsarten im Raum sind somit ein wesentlicher Gegenstand einer Forschung, die bei verkörperten Akteuren ansetzt. Im Kontext des jüngsten Interesses an der Sinnlichkeit und Materialität von Religion wird der lokale Ort als multi-sensorischer Interaktionsraum ausgeführt. Zudem hat die zeitgenössische Spiritualität ihre Spuren auch in den Fragestellungen zum Raum hinterlassen: Erlebnisräume sind eine selbstverständliche Dimension, in der sie sich vollzieht. Die Orientierung an starken Emotionen gehört zur spätmodernen Subjektivität. Die Ansprüche an die Ästhetik der Räume von reduzierter Zen-Ästhetik bis hin zu reibungslos abgewickelter Ästhetik des Kurbetriebs haben ihren Einfluss auf religiöse Räume der Gegenwart genommen, wenn sich die neoliberal erschöpften Subjekte in ihr wohlfühlen und regenerieren sollen. Religiöse Identität ist gerade

in einer verdichtet pluralen religiösen Ausgangssituation eine, die sich stets neu herstellen, anpassen und wiederholt erleben muss, um stabil zu sein. Daher sind Orte für ihren Vollzug unentbehrlich. Raumnutzungen sind ebenso eine Markttransaktion: Sie schließen andere Gruppierungen oft zumindest temporär von der Nutzung desgleichen Raumes aus und müssen dieses Recht einkaufen, sie stellen Reputation und soziales Kapital her und signalisieren in der Raumnahme eine Repräsentanz am Markt, sie errichten Immobilien und schaffen Werte.

Daraus wird die selten gleichberechtigte Machtaufteilung in der Raumordnung sehr deutlich, was insbesondere für Gesellschaften mit Migration ein Thema und eine Aufgabe ist. Zugleich sind räumliche Repräsentanz wie symbolische Raumbesetzungen nicht das einzige Indiz für Macht und Partizipation. Integration vollzieht sich nur im Zusammenspiel mehrerer zivilgesellschaftlicher Ebenen: finanzielle, politische, rechtliche, kulturelle und bildungsberechtigte Teilnahme. Die immense Rolle von kommunaler Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft scheint an dieser Stelle auf, insofern sie die Verteilungsorte für eine gerechte Repräsentanz aller sind und die Räume, in denen sich Identität und Zugehörigkeit vollziehen.