

Jörg Rüpke*

Religion als Urbanität: Ein anderer Blick auf Stadtreligion

<https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0018>

Zusammenfassung: Religion in der Großstadt ist ein brennendes Thema, nicht nur für die Forschung. Der Blick auf die Stadt als Hort der Säkularisierung ist durch neue Formen religiöser Präsenz, Debatten um Religion als kulturelles Erbe, durch blutige Pogrome und Erfahrungen der „fundamentalistischen Stadt“ erschüttert worden. Der Blick auf Religion und Stadt in der Antike durch die Linse von Numa Fustel de Coulange kann einen unerwarteten Beitrag zur gegenwärtigen Debatte liefern: nämlich dann, wenn man einen verengten Blick auf Polisreligion als Staatsreligion überwindet. Der Aufsatz will die These plausibilisieren, dass religiöse Praktiken und Vorstellungen wichtig für die Stabilisierung und weitere Verbreitung von Städten in der Antike waren und sich Religion und Urbanität als zwei Seiten einer Medaille entwickelt haben. In diesem Sinne wird eine Weiterentwicklung des Begriffs „urban religion“ als „urbanisierte Religion“ vorgeschlagen.

Schlagwörter: Stadtreligion – Fustel de Coulange – Diversität – Heterarchie – urbanisierte Religion

Abstract: In the light of present-day urbanization the paper takes a fresh look at religion in the cities of the ancient Mediterranean. The widespread model of “polis” or “civic religion” is checked against its origins in Numa Fustel de Coulange’s *La cité antique* of 1864. The re-reading of this work lays open the deficit in the widespread model of coextension of political dominion and identity with religious practices and identity. The critical review will then be extended to concepts of the relationship between city and religion in other periods and areas. Only against that backdrop a new concept of “urbanized religion” will be proposed.

Keywords: urban religion – Fustel de Coulange – diversity – heterarchy – urbanized religion

*Kontaktperson: Professor Jörg Rüpke, Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt, E-Mail: joerg.ruepke@uni-erfurt.de

1 Das Problem

Wir befinden uns in einem Moment, in dem zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten lebt. Megacities und große Metropolitan-Gebiete stellen das ökonomische Rückgrat der globalen Produktion und des globalen Austausches dar. Die Megalopolis des weiteren Einzugsbereiches von New York umfasst ein Sechstel der Bevölkerung der Vereinigten Staaten und ein Fünftel des Bruttosozialproduktes der USA (Short 2013, 26). Es sind genau diese Städte, die als Motoren der Innovation und als Agenten vieler Globalisierungsprozesse verstanden werden, auch wenn zweifelsohne selbst für den Bereich der globalen Finanzwirtschaft zahlreiche schlecht bezahlte manuelle Tätigkeiten dieses Bruttosozialprodukt erwirtschaften (Sassen 2013, 212). Aber man muss nicht nur an Megacities denken. Ich verstehe Städte allgemein als „dichte und große Zusammenballungen von Menschen ... die zusammen wohnen und arbeiten, und sie sind der Fokus von unzähligen nach innen wie nach außen gerichteten Austauschprozessen. Das ist das, was Städte zu einzigartig aktiven und dynamischen Orten macht, die immer stärker kosmopolitisch als kulturell einheitlich sind“ (Robinson 2016, 5).

All das scheint der Kulminationspunkt von Max Webers Vision der okzidentalen Stadt als dem primären Ort von Rationalität, von „systematischer Erwerbsarbeit“ zu sein (Weber 1972 [1922], 774). Entsprechend wäre es dieser Ort, der den Aufstieg aus der Sklaverei zur Freiheit erlaube (742) – eine freilich historisch weder für christliche Städte, wie sie Weber im Blick hat, noch für islamische Städte gedeckte Annahme. Bestimmte Typen von religiösen Praktiken, Organisationen und Vorstellungen zum Beispiel im mittelalterlichen Europa haben sich als funktional im Blick auf den Aufstieg von Städten erwiesen, indem sie freien individuellen Trägern von politischen und wirtschaftlichen Rechten Mittel an die Hand gaben, sich gegen königliche, feudale oder klerikale Mächte zu verbünden. Bestimmte religiöse Vorstellungen – klassisch ist hier die Diskussion über die doppelte Prädestination nach Weber – erwiesen sich auch als wichtig für die Entwicklung bestimmter wirtschaftlicher Strukturen (Weber 2014 [1904-11]).

Nichtsdestoweniger schloss der von Weber hier (Weber 2001 [1920], 225) vertortete Prozess der Rationalisierung eine Entzauberung und Säkularisierung mit ein. Und es ist gerade dieses Bild von industrialisierten Städten, das viele zeitgenössische Beobachter – religiöse Funktionäre, Stadtplaner und Wissenschaftler – hervorgebracht und verbreitet haben und das auch heute noch vielfach die Forschung prägt (so Orsi 1999, 41): Städte bilden demnach die ultimativen religionslosen und gottlosen Räume. Dabei sind viele religiöse Innovationen in westlichen Städten genau dagegen gerichtet: angefangen vom flächendeckenden Bau von Gemeindekirchen und organisierter Seelsorge durch Erweckungsbewegungen

über die Heilsarmee und den YMCA bis hin zu spezifisch städtischen Formen von Versammlungsräumen und Ritualen (s. etwa Day 2014; Lanz 2014, 20; Collins 2009, 60). Demgegenüber benötigte die akademische Forschung die Entdeckung von Immigration und der Religion von Immigranten, um Religion in Städten erneut Beachtung zu schenken.

Ausschlaggebend war dafür ein neuer Fokus auf gelebter Religion anstelle von organisierter und durch Intellektuelle elaborierter Religion. Diese gelebte und lebendige Religion wurde in zeitgenössischen Städten entdeckt (wichtig: Orsi 1985; Orsi 1997). Der Blick auf Städte in Asien und Städte des „globalen Südens“ bestätigte den Eindruck und öffnete den Blick auf einem großen Reichtum religiöser Praktiken in industriellen und nachindustriellen Großstädten (z.B. Sun 2013; Becker et al. 2014; Veer 2015). In kleinen Gesten und Ritualen werden alte Kultplätze erinnert, mitten in Einkaufszentren oder in industriellen Hinterhöfen werden kleine Schreine errichtet (Sinha 2016). Das aber erinnert sehr an das Bild von Städten in der antiken Mittelmeerwelt. Nach einem spätantiken Stadtinventar soll es, um nur ein Beispiel zu nennen, in Alexandria fast 2500 Tempel gegeben haben (Haas 1997, 141).

Der Blick in die Antike lohnt aber auch aus systematischen Gründen. Die Stadt hatte und hat einen zentralen Platz im Denken über antike Religion, also über jene religiösen Praktiken und Vorstellungen, die für das mediterrane Becken von der Urbanisierungswelle des archaischen Griechenlands bis zur kaiserzeitlichen und spätantiken Verbreitung von Städten charakteristisch waren. Natürlich dürfen wir uns von phänomenologischen Ähnlichkeiten nicht in die Irre führen lassen. Sie können nicht darüber hinwegtäuschen, dass zwischen den urbanen Lebensbedingungen der mediterranen Antike und heutigen Städten in ihrer jeweiligen Vielfalt große Unterschiede bestehen, auch wenn Wirtschaftshistoriker gerne Vergleiche von Wasserversorgung, Körpergröße und Lebenserwartung ziehen, die antike Großstädte erst im 19. oder gar 20. Jahrhundert ins Hintertreffen geraten lassen.

All das lädt ein, auch für das Nachdenken über städtische Religion Antike und Gegenwart in ein Gespräch zu bringen. Immerhin haben altertumswissenschaftliche Konzepte von *polis* oder *civic religion* schon lange vor der Diskussion über *urban religion* darauf hingewiesen, dass Stadt für das Verständnis antiker Religion eine zentrale Rolle spielen muss. Und dennoch werden diese Konzepte der intellektuellen Breite ihres Gründervaters Fustel de Coulanges (1830–1889) nicht gerecht. Statt einer Konzentration auf die Herrschaftsinstrumente städtischer Eliten bedarf es eines analytischen Rahmens, der in der Lage ist, Einsichten über soziales und religiöses Handeln und *agency* mit der Geschichte von Urbanität, also der Art und Weise, wie Menschen Städte wahrnehmen und in ihnen leben, zu verbinden. Ein solcher Rahmen wird, so behaupte ich, Fragen und Ant-

worten hervorbringen, die auch für gegenwärtige Stadt- und Religionsforschung relevant sind.

Die Konzepte von „gelebter antiker Religion“ und *religious agency*, die ich in den letzten Jahren am Max-Weber-Kolleg entwickeln konnte (Rüpke 2012a, 2016a; Rüpke 2015), haben geholfen, auch den Ort und Charakter jener religiösen Praktiken vor allem der Elite besser zu verstehen, die als „polis religion“ bezeichnet werden. Beide Konzepte reichen aber nicht aus, um den Spezifika des Urbanen gerecht zu werden. Genau hier kann eine neue Lektüre (2) des französischen Historikers weiterhelfen, der am Anfang der Diskussion um die Religion der antiken Stadt steht, Numa Fustel de Coulanges und sein Buch „La cité antique“, publiziert durch den jungen Professor an der Universität Strasbourg im Jahr 1864 (Fustel de Coulanges 1864, 1956). Im Anschluss an diese neue Lektüre (die sich etwa von der soeben vorgelegten in Joas 2017 deutlich unterscheidet) sollen dann die Befunde mit den Ergebnissen der bisherigen kritischen Diskussion antiker „Stadtreligion“ zusammengeführt (3) und mit Ergebnissen der vergleichenden Stadtforschung konfrontiert werden (4). Auf dieser Basis können dann abschließend Anforderungen an einen neuen, auch historisch tauglichen Begriff von „urbanisierter Religion“ formuliert werden.

2 Polis-Religion nach Fustel de Coulanges

Während in den Urban Studies (s. Yoffee und Terrenato 2015, 7) der Name von Numa Denis Fustel de Coulanges als Gründervater eine wichtige Rolle spielt, fehlt er überraschender Weise in vielen Studien über antike Polisreligion, obwohl Fustels Ideen deutlich präsent sind. Das gilt etwa für die Darstellung griechischer Religion in dem in der englischen Übersetzung zutreffend „Religion in the ancient Greek city“ genannten Band von Luise Bruit Zaidman und Pauline Schmitt Pantel (Bruit Zaidman und Schmitt Pantel 1992, französisch *La religion grecque*), in dem die Autorinnen ihre Untersuchung griechischer Religion beschränken auf die Periode *nach* der Gründung der Stadt Athen und *vor* der Epoche, in der der individuelle Kontakt mit dem Göttlichen die kollektive Dimension des Religiösen und ihr Schutz der Gemeinschaft bedeutungslos gemacht hätten. Dieselbe lediglich implizite Präsenz Fustels ist in John Scheids klassischer Einführung in die römische Religion zu beobachten, die die fundamentale Bedeutung antiker Stadt-Ideologien unterstreicht und römische Religion und Stadt Rom im gleichen Moment entstehen lässt (Scheid 2003, 16 f.). Impliziert bleibt Fustel de Coulanges auch in Kurt Lattes Handbuch der römischen Religion, das erst 1960 erschien, aber schon am Ende der 1920er Jahre konzipiert worden war (s. Rüpke 1994, 131); hier lässt Latte die Einheit der Gemeinschaft „sinnfällig“ werden durch die Einheit

des Kultes und konstatiert eine Übertragung von häuslichen Ritualen auf die Stadt. Anders als Fustel de Coulanges räumt er allerdings den isolierten Haushalten keine Priorität ein, sondern fokussiert sich ganz auf Vesta (Latte 1960, 108), jener Gottheit des häuslichen Herds, der schon 1858 Fustel de Coulanges' Dissertation gegolten hatte.

Es war in der Tat Vesta und die Untersuchung ritueller Feuer, die Fustel de Coulanges zu seinem größeren Werk über die antike Stadt führte. Es besteht aus mehreren „Büchern“, die zunächst Religion, dann die Familie und an dritter Stelle die Stadt behandeln; darauf folgen Studien zur Geschichte der sozialen Umbrüche in antiken griechischen und römischen Städten. Die Abfolge der ersten drei Bücher reflektiert den konzeptuellen Zusammenhang zwischen diesen Elementen. Getrieben wird diese Rekonstruktion des Zusammenhanges durch die Frage, was die antiken Menschen selbst dachten („que pensaient les hommes“, introduction), welches die geteilten Vorstellungen waren, die ihren Handlungen Bedeutung verliehen, wie es die Soziologie des zwanzigsten Jahrhunderts formulieren sollte.

Fustel de Coulange formuliert keine größeren evolutionären Theorien. Seine Beobachtungen als Historiker gelten allein dem griechisch-römischen Bereich. Hier war Religion in ihrer frühesten Form ausschließlich häuslich („la religion était purement domestique“, b. 1, ch. 4 = Fustel de Coulanges 1984, 34), mit einem doppelten Fokus auf dem Herd und dem Familiengrab dicht außerhalb des Hauses – wobei er die ursprüngliche Formulierung („chaque famille avait son tombeau ordinairement voisin de la maison“, b. 1, ch. 4, so noch in der 5. Aufl. von 1874) später zu einem eigentumsrechtlichen Bezug aufweichte („Aux temps très-antiques, le tombeau était dans la propriété même de la famille, au milieu de l'habitation, non loin de la porte“, b. 1, ch. 4, 1984, 34). Kult war nicht öffentlich, sondern wurde im Foyer durchgeführt, wörtlich der „Feuerstätte“ des Hauses, an einem Altar, unsichtbar für die, die draußen stehen. Als notwendige Folge gab es keine Regeln, jede Familie konnte tun, was sie wollte – Fustel bezieht sich hier auf eine Aussage des römischen Antiquars Varro, dass jeder Opfer nach seinem eigenen Ritus durchführen durfte (Varro, *ling.* 7,88: *suo quisque ritu sacrificia faciat*, b. 1, ch. 4 = 1984, 36). Die Familie selbst wurde durch diesen Kult konstituiert, durch Religion also, wie das zweite Buch ausführlich darstellt.

Familien waren aber nicht nur kleine Kernfamilien. In der Form der Sippe, der *gens*, konnten sie Tausende von Menschen umfassen. Um Fustel de Coulanges (und nach ihm seinen Schüler Émile Durkheim, dazu Jones, 1993 und Pettenkofer 2014, 100) richtig zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass er Familie und Sippe ebenso wie die Stadt als je eigene „Gesellschaften“ auffasste. Auf dieser Grundlage gilt die allgemeine Regel, dass sich die Größe der Gesellschaften parallel zum Horizont ihrer religiösen Konzepte entwickelt („L'idée religieuse et la so-

ciété humaine allaient grandir en même temps“, b. 3, ch. 1 = 1984,132, ein Absatz mit nur diesem einen Satz). Es ist die Religion, vor allem der Kult auf einer höheren Ebene, der neue Typen von Gesellschaften ermöglicht, nämlich Verbände wie Phratrien (in Athen) bzw. *curiae* (in Rom). Dieser Kult baut auf dieselben Prinzipien wie jener auf dem niedrigeren Niveau des Familienkultes: Eine gemeinsame Mahlzeit wird am Altar zubereitet und ist daher „heilig“ (das bezieht sich auf eine Aussage des griechischen Historiographen römischer Geschichte, Dionys von Halikarnass, *Ant. rom.* 2,23).

Aber was sind die Mechanismen hinter der Möglichkeit von Religion, die Grenzen der Familie zu überschreiten? Im zweiten Kapitel des dritten Buches, „*Novelles croyances religieuses*“, macht Fustel das Modell von Religion komplexer. Von Beginn an – und wieder beschränkt Fustel seine Beobachtung auf das gewählte historische Subjekt, „diese Völker“ – gab es zwei verschiedene Religionen („*deux religions*“, 1984, 136). Die eine beruht auf der Erfahrung des eigenen Lebens und Selbst und lokalisiert entsprechend die göttlichen Kräfte in der eigenen Seele und folglich in den Vorfahren, den Heroen und *lares*. Die zweite bezieht sich auf die weitere Welt, die äußeren, physikalischen Kräfte, die das Leben ermöglichen; entsprechend werden die göttlichen Kräfte hier in äußeren Objekten lokalisiert, aber diese Objekte werden mit derselben Art von Persönlichkeit und Willen ausgestattet, die die Gottheiten in den menschlichen Akteurinnen und Akteuren besitzen.

Auch diese zweite Religion ist eine Familienreligion, eine häusliche Religion. Beide Konzepte werden unabhängig voneinander durch einzelne Individuen (und zwar die meisten) entwickelt. Es ist nicht die gemeinsame Herkunft, sondern die Einheitlichkeit der Lebensbedingungen, die zur Gleichheit der so erzeugten Götter führt. Hinzu tritt die gemeinsame Alltagssprache mit ihrem begrenzten Wortschatz für natürliche Phänomene. Hier ist Fustel dicht an seinem Zeitgenossen Friedrich Max Müller in seinem Denken über den Ursprung göttlicher Namen. Dementsprechend gab es viele „Ruhmreiche“ (Herakles) oder „Leuchtende“ (Phoebos), aber diese „Tausende von Jupitern“ und ähnliche waren alles Götter von einzelnen Familien (1984, 139). Langfristig gesehen aber („il fallut beaucoup de temps“, 140) konnten diese Götter des zweiten Religionstyps in einer Weise generalisiert werden, wie es die Vorfahren nicht konnten. Als Mitglied einer Familie konnte ich daran interessiert sein auch die Hilfe des mächtigen Jupiters einer anderen Familie zu erhalten, aber ich konnte nie die Hilfe des anderen Familienheros in Anspruch nehmen. Das Mitglied der ursprünglichen Familie würde sicherlich gerne die Priesterschaft des eigenen Jupiter behalten (wie die Potitii für ihren Hercules, 140), aber am Ende hätte dieses Familienmitglied auch kaum Einwände dagegen, dass dieser Gott auch von anderen verehrt würde.

Die Formulierung von solchen gemeinschaftsoffenen religiösen Konzepten und die Vorstellung, dass die Jupiter der verschiedenen Familien dieselbe göttliche Kraft seien, ging der Ausbildung von größeren sozialen Einheiten *vor*aus. Das galt nicht zuletzt deswegen, weil dieser zweite Typ von Gottheiten auch einen anderen Typ von Moralität implizierte, eine Moralität, der Gastfreundschaft selbst für Fremde favorisierte und für Zusammenhalt warb, auch wenn diese Moralität im Einzelfall für eine Konfliktseite Partei ergreifen mochte. Die Gesellschaft konnte parallel zu diesen Entwicklungen wachsen („à mesure que cette seconde religion alla se développant, la société dut grandir“, 1984, 142). Das häusliche „Foyer“ wird in einen kleinen außerhäuslichen Schrein, einen *naos* oderr *cella* verwandelt, schließlich in einem veritablen Tempel, klares Anzeichen einer größeren Gesellschaft.

Diese Mechanismen bestimmen die spezifische Form der Stadt, wie im dritten Kapitel ausgeführt wird, „La cité se forme“. Die grundlegenden Einheiten verschmelzen nicht, sondern finden auf einer höheren Ebene zusammen: Familien wachsen zu *curiae* zusammen, *curiae* zu Stämmen und Stämme zur Stadt. Sie alle bleiben individuelle und unabhängige Eigenheiten, jeweils zusammengehalten durch ihre je eigene Form des Kultes, ihre „religion comune“ (b. 3, ch. 3 = 1984, 143; s.a. auch 144). Entsprechend stellt sich die „Stadt nicht als eine Verbindung von Individuen“ dar, „sondern als eine Konföderation von mehreren Gruppen“. Um diese zusammen zu halten, reichen materielle Kräfte nicht aus. Zusätzlich bedarf es eines geteilten Glaubens („croyance“), das stärkste vorstellbare Band:

„Une croyance est l’oeuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu“ (1984, 149).

„Eine Glaubensvorstellung ist das Produkt unseres Denkens, Aber wir sind nicht frei sie willkürlich zu verändern. Sie ist unsere Schöpfung, aber wir wissen das nicht. Sie ist menschlich, Aber wir glauben, dass sie ein Gott sei.“

Woran Fustel hier denkt, ist ein individuelles intellektuelles Konstrukt, noch nicht Durkheims Idee einer emergenten Bindung, die durch Gefühle in sozialen Ritualen erzeugt wird (Durkheim 1947 [1912]). Aber wie bei Durkheim geht es um eine menschliche Massenproduktion, deren immanenter Charakter den Produzenten verborgen bleibt.

Fustel ist ein guter Historiker. Er gibt zu, dass der bislang beschriebenen Entwicklungspfad nicht notwendig die Geschichte jeder einzelnen Stadt trifft. In einzelnen historischen Fällen kann die Endstruktur durchaus von oben eingeführt worden sein. Aber er ist auch ein guter Soziologe. Er nimmt an, dass ein Erfolg einer solchen Implementierung von oben das grundsätzliche Muster reproduzieren muss. Wie auch immer die Entwicklung ausgesehen haben mag, das Ergebnis

ist eine Stadt, die eine Zusammenkunft von Menschen darstellt, die dieselben Schutzgottheiten haben und Rituale am selben Altar durchführen – im Falle von Rom am Vestatempel („la cité était la réunion de ceux qui avaient les mêmes dieux protecteurs et qui accomplissaient l’acte religieux au même autel“, b. 3, ch. 6 = 1984, 166). Und es ist diese *de facto* politische und religiöse Vergemeinschaftung (*cité*), die beschließt eine regelrechte Stadt zu gründen (*ville*) (b. 3, ch. 4) und später den Initiator dieser Gründung als heiligen Mann verehren (*homme sacré*) (b. 3, ch. 5). Am Ende wird die Religion einer Stadt aus einer Reihe von Mählern und Festen bestehen, die den Kalender der Stadt bilden („Le calendrier n’était pas autre chose que la succession des fêtes religieuses [...] établi par les prêtres“, b. 3, ch. 7 = 1984, 185).

In den folgenden Kapiteln beschreibt Fustel de Coulanges detailreich die politischen Institutionen der Stadt. Das muss hier nicht interessieren. Aber es ist wichtig, sich seine Schlussfolgerung mit Blick auf die Religion im Schlusskapitel des Buches zu vergegenwärtigen (Kapitel 18, ursprünglich 17), die überschrieben ist mit dem Titel „De l’omnipotence de l’état; les anciens n’ont pas connu la liberté individuelle“: „die Omnipotenz des Staates; die Alten kannten keine individuelle Freiheit“. Beide Schlussfolgerungen werden nicht als Folgen der Dichte der politischen Institutionen verstanden, sondern dem religiösen Charakter der antiken Stadt zugeschrieben. Letzterer war bereits vorher immer wieder ins Feld geführt worden, beispielsweise im Hinblick auf die religiöse Unmöglichkeit, zwei verschiedene Staatsbürgerschaften zu haben (ch. 12 „Le citoyen et l’étranger“). Das wird nun generalisiert:

„La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Église. De là sa force; de là aussi son omnipotence et l’empire absolu qu’elle exerçait sur ses membres“ (1984, 265).
 „Die Stadt war auf einer Religion gegründet worden und wie eine Kirche eingerichtet worden. Da herrscht dann ihre Macht, daher auch ihre Omnipotenz und die absolute Herrschaft, die sie über ihre Mitglieder ausübte.“

Da er postuliert hatte, dass die Stadt eine Konföderation sei, musste Fustel erklären, warum die Stadt nicht nur in der Lage war, Individuen zum Militärdienst heranzuziehen, sondern sie auch für bestimmte Rollen zum Zölibat zwingen oder ihnen verbieten konnte, sich selbst zu verstümmeln. Es ist die doppelte Kombination aus politischer und religiöser Autorität, von Magistraten und Priestern (wobei die ersteren immer nach dem Muster der letzteren gestaltet sind), die diese Leistung ermöglicht (hier ist der Einfluss von Ciceros Traktat „Über die Gesetze“ für Fustel entscheidend; zu Ciceros Argumentation dabei s. *De legibus* is decisive, see for the latter Rüpke 2012b, 188–191; kurz Rüpke 2016c, 28).

Es ergibt sich, dass es auf den bisher beschriebenen Ebenen keine Religionsfreiheit gibt. Eine solche kann sich nur auf eine Religion beziehen, die auf einer

noch höheren Ebene existiert, der Glaube an universelle Gottheiten und einen universellen Gott. Hierbei handelt es sich um eine Möglichkeit, die im Ausdehnungsprozess der „zweiten Religion“ begründet ist und die das Ende der antiken griechisch-römischen Stadt herbeiführen wird. Mitursache dieses Unterganges ist auf der politischen Seite die wachsende Zahl von Menschen außerhalb der ultradichten Struktur von antiker Stadt und Staat – letzterer, der Staat, kann nach seiner Entwicklungsgeschichte nicht über die Stadt hinauswachsen. Diese Menschen kämpfen, ohne es zu wissen, für eine größere und umfassendere Struktur, als sie die Stadt bieten kann (b. 4, introd.). Entsprechend datiert Fustel den Anfang vom Ende der antiken Stadt bereits auf das siebte Jahrhundert v. Chr., d. h. praktisch unmittelbar nach dem Beginn der griechisch-italischen Urbanisierung. Am Ende freilich ist es nicht die historisch kontingente, wenn auch halbwegs gleichförmige Reihe von sozialen und politischen Revolutionen von Patriziern und Plebejer und ähnlichem, ausführlich untersucht im vierten Buch, sondern die Transformation Roms in ein Reich, das zum Niedergang des munizipalen Regimes führte – erneut eine Transformation, die zunächst eine Transformation im Denken war. Das ist das Thema des 5. Bandes (siehe etwa 1984, 415 f.). Dieser wachsenden Entfernung zwischen Konzepten des Göttlichen und der göttlichen Intelligenz auf der einen und den Toten auf der anderen Seite, die wachsende Entfernung zwischen Kult ohne adäquate Konzepte und der Geburt der Philosophie hatte die Prinzipien der Polis-Religion unterminiert (b. 5, ch. 1 = 1984, 418).

3 Kritik

Es dürfte offensichtlich sein, dass wir nicht einfach in die von Numa Denis Fustel de Coulanges entwickelte Aussage einstimmen können, dass die Stadt durch irgendetwas Wichtigeres, zum Beispiel die Globalisierung, ersetzt worden ist. Max Weber löste das Problem des heute so nicht mehr sinnvoll anzunehmenden „Endes der antiken Stadt“ (zur Diskussionslage s. Zuiderhoek 2017), indem er einen radikalen Bruch annahm. Ohne Fustels „Antike Stadt“ explizit zu kritisieren, postulierte er einen radikal verschiedenen Charakter der Okzidentalischen mittelalterlichen Stadt. Die gewissermaßen organische Macht („legitime Herrschaft“) der antiken Stadt wird ersetzt durch die „illegitime Herrschaft“ der mittelalterlichen Stadt, die von Menschen gegründet wurde, die sich gegen die sie unterdrückende „legitime Herrschaft“ verteidigen wollten, indem sie sich selbst freiwillig in der Form einer Stadt zusammenschlossen.

Webers Lösung kann man mit Blick auf die Ähnlichkeiten zwischen antiken und gegenwärtigen Städten nicht einfach folgen. Der permanente Zustrom, der die Urbanisierung vorantrieb, muss für beide Epochen in jeder Modellierung be-

rücksichtigt werden. Die Zahl und vor allem das Wachstum antiker Städte (Scheidel 2001; Scheidel 2003; De Ligt 2012; Hin 2013; Rizos 2017) muss durch „urban aspirations“, durch die Bilder von und die Hoffnungen auf städtisches Leben (Goh und van der Veer 2016 für heutige asiatische Städte) bei den Menschen in der näheren und weiteren Umgebung von Städten getrieben worden sein (für die Antike Schalles und Hesberg 1992, 394; Revell 2009, 78). Zentrale Administration und Beherrschung der Stadt als Herrschaftsinstrument nach außen (Revell 2014, 91) steht in beiden Fällen in Spannung zur faktischen Fluidität und Diversität dezentral motivierter Zuwanderung.

Nicht einfach folgen kann ich aber auch der oft nur impliziten Kritik an Fustel, die darauf verweist, dass ein Jahrtausend der Blüte antiker Städte kaum mit gleichzeitigem Niedergang und Dysfunktionalität in Übereinstimmung gebracht werden kann. Diese Kritiker haben sicher recht, wenn sie wie John Scheid darauf verweisen, dass tatsächliche soziale Praktiken nicht einfach als Survivals früherer Perioden verstanden werden können (Scheid 2001, 24). Aber zugleich kann die Logik von Fustels Argumentation nicht so verkürzt werden, dass die Macht und Verbindlichkeit von öffentlicher Religion, also Religion auf der Aggregations- und Herrschaftsebene der Stadt, für die historische Analyse übernommen wird, während man den grundlegenden Charakter der sozialen Ebenen darunter unter den Tisch fallen lässt. Wie kann eine Stadt funktionieren, ohne dass die Herrschaft allein durch schiere Gewalt aufrecht erhalten wird, ist die zentrale Frage, die Fustel zu beantworten versucht. Die reiche Präsenz religiöser Praktiken ist nicht die Antwort auf diese Frage, sondern die merkwürdige Tatsache, die zu erklären ist. Hier begann Fustel Antworten zu geben, die er selbst nicht konsequent verfolgte, da seine eigene Lösung die Stadt auf eine Übergangsphase reduzierte. Das verschob sein eigenes Interesse schnell von der Frage der Stabilität der Stadt auf die Erklärung des Niedergangs, von der Frage nach der anhaltenden Bedeutung der fundamentalen Einheiten auf das universalistische Überschreiten der Stadt. Da Fustel selbst seine Argumentation intellektualistisch ausrichtete, indem er Glauben anstelle von Praktiken und die stillschweigenden Annahmen von Praktiken – die die Generation seiner Schüler dann in den Vordergrund schob (s. Pettenkofer 2014, 106–7) – in den Mittelpunkt rückte, erschien es einfach, seine Analyse zu missachten.

Aber der Ansatz der „antiken Stadt“ bleibt interessant, wenn man diese Probleme überwindet und seine Fragen und Einsichten im Lichte späterer Theoriebildung umformuliert. Dann liegen im Zentrum seiner Theoriebildung

- die religiöse Kreativität von Individuen,
- die Zentralität von religiösen Praktiken und Vorstellungen als sozial inkludierende und damit zugleich andere exkludierende Strategien,
- die Fortführung von Praktiken und darin implizierten Vorstellungen über die verschiedenen Ebenen sozialer Aggregation hinweg,

- die Ko-Präsenz von Institutionen und Handlungen dieser unterschiedlichen Ebenen innerhalb der Stadt, und schließlich
- die Heterogenität der Bilderwelten, die verschiedene Einwohner gleichzeitig unterhalten.

Clifford Ando hat gezeigt, wie wichtig für die antiken Konzepte, die den administrativen wie intellektuellen Umgang mit Religion in der Kaiserzeit prägten, die Idee einer stadtbezogenen Religion war (Ando 2015). Dasselbe gilt für „sub-urbane“ (im Sinne Fustels) religiöse Konzepte, die typischerweise als Praktiken und nicht explizite und kohärente Reflexionen auftauchen. In meiner kürzlich vorgelegten Longitudinalstudie religiöser Transformationen in Rom in ihrem mediterranen Kontext ist mir aufgefallen, wie zentral Ahnenkult und auf Gräber bezogene Praktiken und ihre Übertragung auf oder ihr Einsatz als Substitute für andere religiöse Praktiken sind (Rüpke 2016b, s. jetzt auch MacMullen 2017). Das beginnt bei früheisenzeitlichen Praktiken, Verstorbene und Gottheiten in gleicher Weise anzusprechen, es setzt sich fort bei der Verdoppelung von Lares und Di Manes, bei Opfermählern, der Schaffung von epiphanen Räumen im häuslichen Kontext und dem Fokus religiöser Kreativität auf außerstädtische Friedhöfe und schließlich der auf den Kaiser bezogenen und in der Christologie verarbeiteten Vergottung, die durch das senatorische Ritual der *consecratio* mit Leichenverbrennung und Aufstieg eines Adlers auf dem Marsfeld kaum hinreichend zu kontrollieren war. Der Kern der Polis-Religion im römischen Denken, die Priesterschaften, waren häuslichen symposiastischen Gruppen nachgebildet (Rüpke 1998). Diese waren zugleich das Modell von Vereinen, die Berufsgruppen und Nachbarschaften zur Basis religiös konzeptualisierter Vergemeinschaftung machten und ein zentrales Instrument für die Verortung von Neuankömmlingen in städtischen Netzwerken darstellten (s. Noy 2000; Rüpke 2007, 205-214; Orlin 2010).

Vor diesem Hintergrund zeigt ein näherer Blick auf die zentralen empirischen Daten für Fustel de Coulanges' Idee einer die Stadt zusammenhaltenden Religion, wie schwach begründet seine Annahme ist. Der Kult der Vesta ist zwar zentral gelegen, aber weitgehend unsichtbar; die Verteilung der Salz-Getreide-Mischung (*mola salsa*) aus diesem Kult ist von unbekanntem Alter und in ihrer Verbreitung kaum abzuschätzen. Es ist der Versuch einer Zentralisierung, indem ein rituelles Detail in die Vorbereitung größerer Tieropfer eingeführt wird, vermutlich beschränkt auf die anderen Rituale dieser „öffentlichen“, aus der Elite stammender Akteure (s. Rüpke 2007, 115; vgl. Harders 2014). Triumphe waren ebenso ein Ritual für die öffentliche Aneignung eines militärischen Sieges wie für die Selbstdarstellung des siegreichen Heerführers (Rüpke 2006, Östenberg 2009, Lange und Vervaet 2014); im Konfliktfall konnte er auch außerhalb der Stadt aufgeführt wer-

den. Für die Metropole Rom lässt sich die wahrgenommene Bedrohung durch die religiöse Innovation, vor allem durch den Import von Kulturen und Immigranten, in Ciceros fiktiver Religionsgesetzgebung finden (Rüpke 2016c, 29). Zugleich bezeugt ein wenig späteres Gedicht die praktisch unbegrenzte Offenheit von Reinterpretationsprozessen öffentlich sichtbarer religiöser Artefakte, im konkreten Fall Dedikationen für eine Vertumnus-Statue (Properz, s. Rüpke 2016a, 58–63). Ovids Darstellung des Festes der Fornacalia verweist auf römische Bürger, die keinen Platz in den traditionellen Rastern haben (*fast.* 2,531–2). Die Vielfalt solcher städtischen Religion wird schließlich nirgends sichtbarer als in der Produktion von je geteiltem Wissen in den heimlichen, magischen Praktiken der Interaktion zwischen Klienten und Zauberern (Gordon 2013a, b; schon elaboriert von M. Mauss: Pettenkofer 2014). Selbst Fustels differenziertes Bild der Religion einer Stadt bedarf weiterer Komplexitätssteigerung.

4 Perspektiven auf Religion in Städten anderer Räume und Epochen

Ein vergleichender Blick auf andere Städte und die einschlägige Historiographie ist erhellend. Der kürzlich publizierte dritte Band der *Cambridge world history* bietet dazu eine Gelegenheit. Er widmet sich den *Early cities in comparative perspective, 4000 BCE-1200 CE* (Yoffee 2015) und erlaubt eine rasche Stichprobe auf breiter Materialbasis. Über ökologische, ökonomische und politische Faktoren hinaus wird die Frage der Atmosphäre von frühen Städten und der Bilderwelten ihrer Einwohner in den Vordergrund gerückt und führt so zu einem Fokus auf Ideologie und Religion (Yoffee und Terrenato 2015, 17–8). Die erste Kapitelgruppe über Städte im pharaonischen Ägypten, der klassischen Maya-Periode und in Südostasien untersucht Städte als Performanz-Arenen. Zu diesem Zweck richtet sich das Interesse auf Visibilität und rituelle Räume. *Agency* wird den Herrschern und Eliten zugestanden, Religion gilt typischerweise als darin verwickelt, Götter und Verstorbene sind relevante Mitbürger (Baines et al. 2015, 95). Solche Performanz wird durchaus in ihren vielen Dimensionen wahrgenommen, Geräusche, Duft, Geschmack, Atmosphäre, Dauer und Körperlichkeit und natürlich das Sehen. Gleichwohl beschränkt sich die Interpretation dieser Rituale auf die Produktion von Solidarität. Aber warum sollte diese über den geringen Prozentsatz tatsächlicher Beobachterinnen und Beobachter beziehungsweise Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den Ritualen hinausgehen, die für die Bevölkerung in Maya-Städten auf ein bis zwei Prozent geschätzt wird (106), ist kritisch zu fragen. Wie verhält sich die Erzeugung von Angst durch ostentative Zerstörung und Gewalt in

solchen Ritualen zu den behaupteten Bindungseffekten (107)? Schon in antiken Städten, so möchte ich betonen, wurden die Rituale von sehr unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren veranstaltet und konnten dazu dienen konkurrierende Ansprüche auf Autorität, auch religiöse Autorität zu erheben. Auch Rituale der Elite waren oft unsichtbar. Sie konnten kopiert, aber auch verlacht werden. Literarische und inschriftliche Zeugnisse aus antiken Mittelmeerstädten zeigen, dass sehr unterschiedliche Gruppen auf die Straße gehen konnten. Akteure aus unterschiedlichen sozialen Schichten oder unterschiedlichen Geschlechts hatten höchst diverse Erfahrungen und Räume individueller Partizipation (e.g. Hüsken und Brosius 2010, Michaels 2010, Chaniotis 2011, Grimes 2011, Van Nuffelen 2012, Woolf 2013; Raja und Rüpke 2015a).

Auch wenn Religion darin kaum eine Rolle zu scheinen spielt, lohnt es sich, einen Blick auch auf die nächste Kapitelgruppe zu werfen. Es geht um Uruk im vierten Jahrtausend, das chinesische Zhongzhou und Yinxu im zweiten Jahrtausend v. Chr., Maya-Städte des Tieflands im ersten Jahrtausend n. Chr. und Cuzco in den Anden im zweiten Jahrtausend n. Chr. Die Kapitel thematisieren Informationstechnologien und stimmen darin überein, dass die ganz unterschiedlichen Techniken der Speicherung von Informationen (phonologischer Schrift, Ikonografie, Knoten) und die Materialien, die unterschiedliche Techniken nahe legen, in erster Linie urbane Erfindungen waren. Sie erlaubten die Verwaltung wachsender sozialer und ökonomischer Komplexität, sie ermöglichten und verlangten Rechenschaftspflicht der Verwaltung. Indem sie standardisierten, erzeugten sie eine Lesbarkeit dieser beginnenden Staaten. Kurzum, sie erlaubten Kontrolle (Law et al. 2015, 225).

In diesen Analysen fehlt jeder Verweis auf die subversive oder kontrafaktische Nutzung von Schrift, wie sie im Mittelmeerbereich weit bezeugt ist: Experten, die Omina sammeln; Prophetinnen und Propheten, die politische und soziale Kritik verbreiten (im Alten Israel, Potter 1990; Wilson 1980, Nissinen und Carter 2009), Geschichtsschreiber oder Mythographen, die jeweils ihre eigene Version der Ereignisse niederlegen; Philosophen, die über ein besseres Leben und utopische Städte nachdenken; aber auch die *primitive intellectuals* und einfachen Leute, Opponierende, die Graffiti produzieren (Morstein-Marx 2012, Hillard 2013); Unterdrückte, die Fluchtafeln verstecken; schließlich Magierinnen und Magier, die ihre Klienten und sich selbst mit bedeutungslosen Piktogrammen beeindrucken (Gordon 2014, 2016). Schrift war nicht auf Städte beschränkt, aber die Chance, tatsächlich Leserinnen und Leser zu finden, war hier viel höher. Städte wurden nicht nur durch Informationstechnologien kontrolliert, sondern boten auch neuen Typen von Kommunikationsräumen. Dabei waren sie nicht einfach nur ein neutraler Raum, der etwa von Bauherren oder Stiftern genutzt werden konnte, um sich darzustellen oder zu verstecken. Solche Räume konnten auch illegitim von

anderen angeeignet werden, etwa durch die schon erwähnten Graffiti auf Mauern von Privathäusern oder im Inneren von Tempeln (Rüpke 2016b, 266 f.). Ja, mehr noch, städtischer Raum konnte so angelegt werden, dass er Raum für solche Kommunikation bot, Beispielsweise in der Form von Bibliotheken. Archivgebäude könnten ostentativ zugängliche Aufbewahrung oder Verbergen herausstellen. Städtischer Raum konnte sogar so gestaltet werden, dass er den Bildern, die in solchen Medien gespeichert und kommuniziert wurden, entsprach, etwa im Falle der Durchführung anachronistischer Gründungsrituale.

Der komplexe und oft antagonistische Charakter von Städten wird dort deutlich, wo die tatsächliche Topographie von Wohnquartieren und der Stadt näher unter die Lupe genommen werden, in Mesopotamien wie in Mittel- und Südamerika. Städte boten Sicherheit, schufen aber auch neue soziale Teilungen, auch über die fortexistierenden älteren hinaus (Emberling, Clayton und Janusek 2015, 305). Die Beziehungen zwischen Herrschern und Tempel konnten sehr unterschiedlich aussehen (307). Überhaupt ist die Rede von „Herrschern“ schon eine problematische Vereinfachung. Die Städte der Indus Zivilisation (2600–1900 v. Chr.) und der sogenannten „early historic cities“ der Schwemmebene zwischen Ganges und Yamuna waren Orte ohne klar differenzierte Paläste beziehungsweise waren Orte, die die komplexe wirtschaftliche und soziale Zusammensetzung reflektierten und ein hohes Maß an Resilienz gegen die vielfachen Machtwechsel boten (Sinopoli 2015). Griechische Städte zeigen Monumentalisierung ohne starke Herrscher und Beispiele wie Jenne-jeno am mittleren Niger und ostafrikanische Städte wie das nubische Kerma (seit ca. 3000 v. Chr.) sprechen gegen die Identifizierung von Urbanisierung und zentralisierter Macht, d. h., dass der oft behauptete Nexus von Königtum, religiösen Institutionen und zentralisierter Verwaltung hier nicht greift (Sinopoli et al. 2015, 383). Religion kann sogar eine Rolle dabei spielen zu verhindern, dass sich Arbeitsteilung und soziale Differenzierung in Machthierarchien verwandeln, etwa durch die Formulierung von Kasten oder Gilden oder durch politische und religiöse Ideologien, die Zurschaustellung von Reichtum unterdrücken (388 und 391).

Weitere Studien zum frühislamischen Bagdad, Jerusalem und dem zwischen dem elften und vierzehnten Jahrhundert blühenden Cahokia am Mississippi zeigen, wie sich Erinnerungen und Architektur miteinander verknüpfen (Pauketat, Killebrew und Micheau 2015). Die Verfasser dieser Kapitel fallen leider in den Chor eines breiten Stroms gegenwärtiger archäologischer Theoriebildung ein, dass die bauliche Gestaltung von Städten vor allem ein Ausdruck der jeweiligen kosmischen Ordnung sei (s. etwa Rykwert 1976; prominent Insoll 2001, 2011). Das kann nicht unwidersprochen bleiben (s. etwa im Fokus auf religiöse Erfahrung Raja und Rüpke 2015b). Zunächst einmal sind solche Kosmologien alles andere als stabil und sind häufigem Wechsel unterworfen, oft sogar innerhalb derselben

Generation von Herrschern. Zweitens ist zwischen Produktions- und Rezeptionsästhetik zu unterscheiden. Die Rationalisierung und Überdeterminierung auf Seiten der Auftraggeberinnen und Auftraggeber wie auch Architekten, welche die ökologischen Bedingungen, technischen Möglichkeiten, ökonomischen Zwänge, Anforderungen an Handhabbarkeit, Sichtbarkeit und Akustik im Blick auf performative Nutzung und langfristige Kommunikationsinteressen in Übereinstimmung bringen müssen, erschließt sich möglichen Beobachtern und Nutzerinnen weder vollständig noch immer korrekt. Drittens können unterschiedliche Auftraggebende, Finanziere, Architekten und Baumeister sehr unterschiedliche Interessen und sogar ideologische Versatzstücke in ihre unkoordinierte, wettbewerbliche oder einfach ersetzende Bautätigkeit und ihren Umgang mit dem Raum für einen solchen Bau einbringen (z.B. Arnhold 2015; Rieger 2016; Rüpke 2017). Die Reichsstädte und Reichshauptstädte, die im letzten Abschnitt des Bandes behandelt werden, bieten zahlreiches Material dafür, auch wenn sie selbst Religion und Herrschaft als untrennbar verstehen (Gutiérrez, Terrenato und Otto 2015, 536, 541–2). Noch stärker als andere Städte sind diese Orte durch die hohe Diversität ihrer Bevölkerung im Blick auf ihre Identitäten, Ethnizitäten und Sprachen gekennzeichnet. Sie weisen starke soziale Differenzen und hohe Spezialisierung auf, selbst im religiösen Bereich (539–40).

5 Urbanisierte Religion

Was erbringt dieser Vergleich? Studien zu Städten der Gegenwart haben sich auf die hohe Komplexität konzentriert, weit über die Vielzahl von Funktionen und Serviceleistungen und die Diversität der Bevölkerung hinaus (z.B. Sassen 2013, 212). Von verschiedenen Seiten aus ist diese Komplexität in unterschiedlicher Begrifflichkeit charakterisiert worden: als Überlappen verschiedener Netzwerke oder als Unterschiede in der Schaffung von „urbanem Raum“ (*place-making*) durch verschiedene soziale Gruppen oder schließlich als die je unterschiedliche Aneignung von städtischen Raum als „*espace vécu*“ (Lefebvre 1974; Soja 1989, vgl. Löw 2001). Diversität spielt auch in der klassischen soziologischen Theorie des Individuums in der Stadt eine wichtige Rolle (Simmel 1917), die sich in der Einnahme unterschiedlicher Orte und der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Netzwerken im Vergleich zu anderen Stadtbewohnern äußert, denen sie oder er begegnet. Von einer ähnlichen Basis her betonen auch Ansätze, die ökonomische Faktoren in den Mittelpunkt rücken, Diversität als Arbeitsteilung und Austauschhindernis, das auch in antiken Städten überwunden werden musste. Im Gegensatz dazu unterstellen Narrative, die sich auf die politische Dimension fokussieren, Hierarchie anstelle von Heterarchie als den Normalfall.

Religion findet dementsprechend zwei sehr unterschiedliche Plätze in solchen Narrativen. Im ersten Fall, wie er in gegenwärtigen Urban Studies dominiert, stellt Religion ein Werkzeug für die *urban aspirations* der Einwohner wie der Immigranten da, oft im Widerspruch zu etablierten Religionen. Indem man riskiert, die situative Konstellation machtvoller menschlicher Akteure durch die Einführung von Gott oder Göttern in die soziale Interaktion zu vergrößern, eröffnen religiöse Kommunikationen Horizonte und Ressourcen gegebenenfalls auch über die gegenwärtigen Strukturen hinaus. Das kann vom Anspruch auf die Kompensation von ungerechter Behandlung über die Verbesserung der Wettbewerbssituation unter Gleichen bis hin zu Globalisierungsprojekten und Universalismen reichen (Rüpke 2015). Lässt sich das auch auf antike Städte übertragen? Die fruchtbare Anwendung des Konzeptes gelebter Religion auf diese Antike als *lived ancient religion*, die nicht nur Alltagspraktiken, sondern auch die individuelle Aneignung von Religion und die Formulierung von religiösen Modellen und Traditionen in den Blick nimmt, ermutigt dazu, nicht von einem grundsätzlichen Bruch zwischen Antike und Moderne auszugehen, sondern Differenzen, Ähnlichkeiten und Kontinuitäten sorgfältig auszuloten (Rüpke 2016a). Aber religiöse Praktiken eignen sich städtischen Raum nicht einfach an, sondern schaffen urbanen Raum und werden selbst durch ihn geformt. Das wird durch „gelebte Religion“ nicht hinreichend erfasst. Für gegenwärtige Städte ist dafür der Begriff der *urban religion* geschaffen worden, „als ein spezifisches Element der Urbanisierung und städtischem Alltagslebens [...] eng verbunden mit [...] städtischen Lebensstilen und *imaginaires*, Infrastruktur und Materialitäten, Kulturen, Politik- und Wirtschaftsformen, Lebens- und Arbeitsformen, Gemeinschaftsbildung, Festen und Feiern“ (Lanz 2014, 25, meine Übers.). Seine schnelle historische Generalisierung scheitert an der faktischen Fokussierung auf Gegenwart und Innovation (ähnlich bei Day 2017). Für den zweiten hier unterschiedenen Fall scheint er keine Lösung zu bieten.

In den Narrativen der zweiten Gruppe nimmt die Stadt selbst eine zentrale Stellung ein, auch im Blick auf Religion. In gewisser Weise wird die Stadt hier vorausgesetzt, das Vorstädtische bleibt außerhalb der Reichweite. Städtischer Raum wird von oben erzeugt, Religion unterstützt das. Sie ist eine Ressource, die von Eliten und Herrschern verwaltet wird, sie verstärkt deren Macht, indem sie die Allianz mit noch mächtigeren Akteuren monopolisiert. Merkwürdig genug wird in diesen Erklärungen – anders als in Analysen von „fundamentalistischen Städten“ (dazu AlSayyad 2011) – unterstellt, dass die Machtlosen diese partielle Allianz vollständig verinnerlichen und so zu Gehorsam gezwungen werden. Es war die Intention Fustel de Coulanges' „Antiker Stadt“, gerade diesen Widerspruch zu erklären. Aber während seine überzogene Schlussfolgerung akzeptiert wurde, wurde seine komplexe Erklärung für diese Folgerung zurückgewiesen. *Religious*

agency gehört demnach Wenigen oder sie ist überhaupt uninteressant. *Urban religion* im obigen Sinne hat hier keinen Platz.

Die Quellen wie der nähere Blick auf die Theoriegeschichte legen nahe, dass wir analytische und deskriptive Modelle benötigen, die religiösen Akteurinnen und religiösen Vorstellungen eine Rolle in der Gestaltung städtischen Raumes – und diesem städtischen Raum und der in ihm verwirklichten Urbanität eine Rolle in der Formulierung religiöser Praktiken und ihrer Sedimentation auch im Bereich städtischer Administration und Herrschaft einräumen. Ebenso wie Städtisches mit Außerstädtischem in intensivem Austausch – ob als Fundament oder zu Beherrschendem, als Wildnis oder Idylle – steht, steht auch städtische Religion – in Kontinuität wie Konkurrenz, als Attraktion wie Gegenbild – in intensivem Austausch mit nichtstädtischen Praktiken und Vorstellungen. Ich schlage daher den Ausdruck „urbanisierte Religion“ vor. Dieser Begriff dient nicht als eine Theorie und Erklärung, sondern als eine Forschungsperspektive und eine Anweisung, das Untersuchungsobjekt zu bestimmen, nämlich die wechselseitige Formierung von Religion und Urbanität (zum Begriff Rau 2014, 405 f.). Oder noch einmal genauer formuliert: die religiösen Praktiken, Vorstellungen und Institutionen auf der einen Seite und Urbanitäten in ihrer historischen und geographischen Vielfalt auf der anderen Seite. Urbanisierte Religion ist damit ebenso die durch Urbanität veränderte Religion wie eine Urbanität, in der Religion sedimentiert ist. Nicht die zufällige räumliche Konstellation von religiösen Zeichen und Institutionen, sondern der grundsätzliche raumbezogene Charakter von religiösen Praktiken (Knott 2005, 41 f.) und dessen langfristigen Folgen unter den Bedingungen von lokalen oder globalen Urbanisierungsprozessen geraten so in den Blick.

An dieser Stelle gilt es noch einmal den Historiker Fustel de Coulanges ernst zu nehmen. Die Beziehung zwischen Urbanität und Religion ist eine kontingente. Nur in bestimmten Urbanisierungsprozessen – für Fustel in bestimmter, nicht einfach generalisierbarer Form in der griechisch-römischen Antike – wird sie konzeptuell, die Gestalt beider langfristig bestimmend. Sollte das auch für andere – und diese gilt es unter der Perspektive „urbanisierter Religion“ näher zu bestimmen – Urbanisierungsprozesse zutreffen, kommt es zu einer überraschenden Perspektivumkehr. Wenn wir in einem Moment leben, in dem die Behauptung, über die Hälfte der Weltbevölkerung lebten in „Städten“, Teil unserer eigenen Urbanität ist, drängt sich nicht die Beobachtung plötzlich massiv auftretender „urbaner Religion“ auf, sondern die religionsgeschichtliche Frage: Wie stark und in welcher Weise ist das, was wir als „Religion“ untersuchen, längst „urbanisierte Religion“? Inwieweit stellt sie sich als Praktiken, Vorstellungen und sogar Institutionalisierungen dar, die durch die Interaktion mit städtischen Räumen, Lebensbedingungen und städtischen Kulturtechniken wie Schrift in einem Maße

geprägt ist, das sich eher der kulturellen Dominanz und Attraktivität städtischen Lebens (oder ihrer bewussten Ablehnung) als dem vormodern geringen Anteil städtischer Einwohnerschaften an der Gesamtbevölkerung verdankt.

Danksagung: Für die Diskussion des Textes bin ich Mitgliedern der Arbeitsgruppe „Cities in the History of Religion“ und der Vorbereitungsgruppe der KFG „Religion und Urbanität“ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (Asuman Lätzer-Lasar, Maik Patzelt, Susanne Rau und Emiliano Urciuoli) sowie den Mitdiskutierenden an der Humboldt-Universität Berlin im Rahmen der August-Boeckh-Vorlesung, an der University of Liverpool, an der University of Newcastle und an der Central European University Budapest, insbesondere Markus Asper, Georgia Petridou, Federico Santangelo und Volker Menze, die die Einladungen aussprachen, dankbar. Den kritischen Kommentatorinnen und Kommentatoren der ZfR danke ich für viele Hinweise und Korrekturen.

Zitierte Literatur

- AlSayyad, Nezar und Mejgan Massoumi, Hgg. 2011. *The fundamentalist city? Religiosity and the remaking of urban space*. London: Routledge.
- Ando, Clifford. 2015. *Roman social imaginaries: Language and thought in contexts of empire*. The Robson classical lectures. Toronto: University of Toronto Press.
- Arnhold, Marlis. 2015. „Sanctuaries and Urban Spatial Settings in Roman Imperial Ostia.“ In *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, hg. v. Rubina Raja und Jörg Rüpke, 293–303. Malden: Wiley.
- Baines, John; Miriam T. Stark, Thomas G. Garrison und Stephen Houston 2015. „Cities as Performance Arenas.“ In *The Cambridge world history 3: Early cities in comparative perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 94–109. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Becker, Jochen, Katrin Klingan, Stephan Lanz und Kathrin Wildner, Hg. 2014. *Global Prayers: Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. MetroZones 13. Zürich: Müller.
- Bruit Zaidman, Luoise und Pauline Schmitt Pantel. 1992. *Religion in the Ancient Greek City*. Übers. Paul Cartledge. Cambridge: University Press. Reprint, *La religion grecque*, Paris: Colin, 1989.
- Chaniotis, Angelos, Hg. 2011. *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 49. Stuttgart: Steiner.
- Collins, Peter. [2009] 2011. „The Ecology and Economy of Urban Religious Space: A Socio-Historical Account of Quakers in Town.“ In *When God Comes to Town: Religious Traditions in Urban Contexts*, Hg. Rik Pinxten und Lisa Dikomititis, 45–62. New York, NY: Berghahn. Neu-druck.
- Day, Katie, Hg. 2014. *Faith on the Avenue : Religion on a City Street*. New York, NY: Oxford University Press.

- Day, Katie. 2017. "Space and Urban Religion in the United States." *Oxford Encyclopedia of Religion*: 1–16.
- De Ligt, Luuk. 2012. *Peasants, Citizens and Soldiers: Studies in the Demographic History of Roman Italy 225 BC-AD 100*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile. 1947. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. Übers. Joseph Ward Swain. Glencoe, Ill.: Free Press. Reprint, 1915.
- Emberling, Geoff, Sarah C. Clayton und John W. Janusek. 2015. "Urban Landscapes: Transforming Spaces and Reshaping Communities." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 300–316. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1864. *La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris, Strasbourg.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1956. *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Garden City [u. a.]: Doubleday Anchor Books.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1984. *La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Vorwort v. François Hartog. Paris: Flammarion.
- Goh, Daniel P. S. und Peter van der Veer. 2016. "Introduction: The sacred and the urban in Asia." *International Sociology* 31, 4:367–374.
- Gordon, Richard. 2013a. "Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Literacy." In *Panathée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, hg. v. Laurent Bricault und Corinne Bonnet, 85–111. Leiden: Brill.
- Gordon, Richard. 2013b. "The Religious Anthropology of Late-Antique 'High' Magical Practice." In *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, hg. v. Jörg Rüpke, 163–186. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, Richard. 2014. "Charaktères Between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-Invention." In *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, hg. v. Véronique Dasen und Jean-Michel Spieser, 253–300. Florenz: Sismel.
- Gordon, Richard. 2016. "Negotiating the Temple-Script: Women's Narratives among the Mysian-Lyidian 'Confession-Texts'." *Religion in the Roman Empire* 2, 2:227–255.
- Grimes, Ronald L. 2011. *Ritual, Media, and Conflict*. New York [u. a.]: Oxford Univ. Press.
- Gutiérrez, Gerardo, Nicola Terrenato und Adelheid Otto. 2015. "Imperial cities." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 532–545. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Haas, Christopher. 1997. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harders, Ann-Cathrin. 2014. "Eine Frage von Herrschaft. Religion und Geschlecht im alten Rom." In *Als Mann und Frau schuf er sie*, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger, Religion und Politik Band 7: 17–45. Würzburg: Ergon Verlag.
- Hillard, Tom. 2013. "Graffiti's Engagement: The Political Graffiti of the Late Roman Republic." In *Written Space in the Latin West, 200 BC to AD 300*, hg. v. Gareth Sears, Peter Keegan und Ray Laurence, 105–122. London: Bloomsbury.
- Hin, Saskia. 2013. *The Demography of Roman Italy: Population Dynamics in an Ancient Conquest Society (201 BCE-14 CE)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hüsken, Ute und Christiane Brosius. 2010. *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*. London: Taylor & Francis.
- Insoll, Timothy, Hg. 2001. *Archaeology and World Religion*. London: Routledge.

- Insoll, Timothy. 2011. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Joas, Hans. 2017. *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jones, Robert Alun. 1993. "Durkheim and la cité antique. An essay on the origins of Durkheim's sociology of religion." In: *Emile Durkheim: sociologist and moralist*. Hg. Stephen P. Turner. London: Routledge. 23–49.
- Knott, Kim. 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- Lange, Carsten Hjort und Frederik Juliaan Vervaeke, Hg. 2014. *The Roman Republican Triumph: Beyond the Spectacle*. Analecta Romana Instituti Danici Supplementum 45. Roma: Ed. Quasar.
- Lanz, Stephan. 2014. "Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion." In *Becker u. a.* 2014. 16–47.
- Latte, Kurt. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4. München: Beck. Reprint, nd 1967.
- Law, Danny, Wang haicheng, Hans J. Nissen und Gary Urton 2015. "Writing and Record-Keeping in Early Cities." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 207–225. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Collection société et urbanisme. Paris: Éd. Anthropos.
- Löw, Martina. 2001. *Raumsoziologie*. Wissenschaft 1506. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MacMullen, Ramsay. 2017. "Roman Religion: The Best Attested Practice." *Historia* 66, 1:111–127.
- Michaels, Axel, Hg. 2010. *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Morstein-Marx, Robert. 2012. "Political Graffiti in the Late Roman Republic: 'Hidden Transcripts' and 'Common Knowledge'." In *Politische Kommunikation und öffentliche Meinung in der antiken Welt*, hg. v. Christina Kuhn, 191–217. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Nissinen, Martti und Charles E. Carter, Hg. 2009. *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 233. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noy, David. 2000. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. London: Duckworth.
- Orlin, Eric M. 2010. *Foreign Cults in Rome – Creating a Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Orsi, Robert A. 1985. *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Orsi, Robert A. 1997. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion." In *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, hg. v. David D. Hall, 3–21. Princeton: Princeton University Press.
- Orsi, Robert A. 1999. *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*. Religion in North America. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press.
- Östenberg, Ida. 2009. *Staging the World: Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Pauketat, Timothy R., Ann E. Killebrew und Françoise Micheau. 2015. "Imagined cities." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 455–465. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Pettenkofer, Andreas. 2014. "Sakralisierung und Abweichung: Das Collège de Sociologie, Marcel Mauss und die Aktualität der Durkheim-Schule." *Mittelweg* 36, 23, 4:95–110.

- Potter, David S. 1990. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Clarendon.
- Raja, Rubina und Jörg Rüpke. 2015a. "Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the 'Lived Ancient Religion' Approach." *Religion in the Roman Empire* 1, 1:11–19.
- Raja, Rubina und Jörg Rüpke, Hg. 2015b. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Boston: Wiley-Blackwell.
- Rau, Susanne. 2014. *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300–1800*. Frankfurt a. M.: Campus Verl.
- Revell, Louise. 2009. *Roman Imperialism and Local Identities*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Revell, Louise. 2014. "Urbanism and Imperialism: Living an Urban Ideal." In *Space, Place and Identity in Northern Anatolia*, hg. v. Tønnes Bekker-Nielsen, 87–97. Stuttgart: Steiner.
- Rieger, Anna-Katharina. 2016. "Waste Matters: Life Cycle and Agency of Pottery Employed in Graeco-Roman Sacred Spaces." *Religion in the Roman Empire* 2, 3:307–339.
- Rizos, Efthymios. 2017. *New Cities in Late Antiquity: Documents and Archaeology*. Bibliothèque de l'antiquité tardive 35. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Rüpke, Jörg. 1994. "Der späte Norden (1925–1941): Die Entstehung der 'Altrömischen Priesterbücher' als biographischer Schlüssel." In *Eduard Norden (1868–1941): Ein deutscher Gelehrter jüdischer Herkunft*, hg. v. Bernhard Kytzler, Kurt Rudolph und Jörg Rüpke, 129–150. Stuttgart: Steiner.
- Rüpke, Jörg. 1998. "Kommensalität und Gesellschaftsstruktur: Tafelfreu(n)de im alten Rom." *Saeculum* 49:193–215.
- Rüpke, Jörg. 2006. "Triumphator and Ancestor Rituals Between Symbolic Anthropology and Magic." *Numen* 53:251–289.
- Rüpke, Jörg. 2007. *Religion of the Romans*. Übers. Richard Gordon. Cambridge: Polity Press.
- Rüpke, Jörg. 2012a. "Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'." *Mythos* ns 5 (2011): 191–204.
- Rüpke, Jörg 2012b. *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rüpke, Jörg. 2015. "Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion." *Religion* 45, 3:344–366.
- Rüpke, Jörg. 2016a. *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Townsend Lectures/Cornell studies in classical philology. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rüpke, Jörg. 2016b. *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*. München: Beck.
- Rüpke, Jörg. 2016c. *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality*. Übers. David M. B. Richardson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke, Jörg. 2017. "[Review] The Horologium of Augustus ... ed. L. Haselberger ... 2014." *American Journal of Archaeology* 121, 3.
- Rykwert, Joseph. 1976. *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*. Princeton: UP.
- Sassen, Saskia. 2013. "Analytic Borderlands: Economy and Culture in the Global City." In *The New Blackwell Companion to the City*, hg. v. Gary Bridge und Sophie Watson, 210–220. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

- Schalles, Hans-Joachim und Henner von Hesberg. 1992. "Ausblick." In *Die römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr.: Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes*, hg. v. Hans-Joachim Schalles, 391–398. Köln: Rheinland-Verl.
- Scheid, John. 2001. *Religion et piété à Rome*. Paris: Michel. Reprint, 1985.
- Scheid, John. 2003. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Scheidel, Walter, Hg. 2001. *Debating Roman Demography*. Leiden: Brill.
- Scheidel, Walter. 2003. "Germ for Rome." In *Rome. The Cosmopolis*, hg. v. Catherine Edwards und Greg Woolf, 158–176. Cambridge: Cambridge University Press.
- Short, John Rennie. 2013. "The Liquid City of Megalopolis." In *The New Blackwell Companion to the City*, hg. v. Gary Bridge und Sophie Watson, 26–37. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Simmel, Georg. 1917. "Individualismus." *Marsyas*, 1:33–39.
- Sinha, Vineeta. 2016. "Marking Spaces as 'Sacred': Infusing Singapore's Urban Landscape with Sacrality." *International Sociology* 31, 4:467–488.
- Sinopoli, Carla M. 2015. "Ancient South Asian Cities in their Regions." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 319–342. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sinopoli, Carla M., Roderick J. McIntosh, Ian Morris und Alex R. Knodell 2015. "The distribution of Power: Hierarchy and its Discontents." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 381–393. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Soja, Edward W. 1989. *Postmodern Geographies*. London u.a.: Verso.
- Sun, Anna Xiao Dong. 2013. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Van Nuffelen, Peter. 2012. "Playing the Ritual Game in Constantinople (379–457)." In *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, hg. v. Lucy Grig und Gavin Kelly, 183–200. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Veer, Peter van der. 2015. *Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*. Oakland, Calif.: Univ. of California Press.
- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max. 2001. *Wirtschaft und Gesellschaft: Die wirtschaftlichen und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gesamtausgabe I,22, Teilband 1: Gemeinschaften*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max. 2014. *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904–1911. Gesamtausgabe I,9*. Tübingen: Mohr.
- Wilson, R. R. 1980. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Woolf, Greg. 2013. "Ritual and the Individual in Roman Religion." In *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, hg. v. Jörg Rüpke, 136–160. Oxford: Oxford University Press.
- Yoffee, Norman. 2015. *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Yoffee, Norman und Nicola Terrenato. 2015. "Introduction: A History of the Study of Early Cities." In *The Cambridge World History 3: Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, hg. v. Norman Yoffee, 1–24. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Zuiderhoek, Arjan. 2017. *The Ancient City. Key Themes in Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press.