

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Religion und städtischer Raum: Kulturelle Verdichtung und konkurrierende Landschaften"
Published in: Kultureller Transfer und religiöse Landschaften: Zur Begegnung zwischen Imperium und Barbaricum in der römischen Kaiserzeit
Berlin: De Gruyter
Year: 2022
Pages: 35 - 55
ISBN: 978-3-11-071644-3
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110716580>

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Jörg Rüpke

Religion und städtischer Raum

Kulturelle Verdichtung und konkurrierende Landschaften

Zusammenfassung: Im Rahmen des Kolloquiums will dieser religionswissenschaftliche Vortrag eine Lanze dafür brechen, in das Spektrum der Landschaften eine Differenzierung einzuziehen, nämlich einen besonderen Blick auf Städte zu werfen. Diese werden als Zentren kulturellen Austausches, vor allem aber als divers im Blick auf die hier gepflegten religiösen Identitäten beschrieben. ‚Städtische Religion‘ wird als Prozess religiöser Diversifizierung verstanden. Die im Weiteren verfolgte Frage lautet dann aber nicht, ob eine solche Diversität noch Charakterisierungen als „typisch“ oder ähnlich aus unserer Perspektive als neuzeitliche Beobachter erlaubt, sondern durch welche Prozesse Diversität religiöser Identitäten historisch *relevant* werden konnte. Beide Prozesse, so die abschließende Vermutung, dürften auch ins nichtstädtische Umland ausgestrahlt haben.

0 Vorbemerkungen

„Landschaft“ ist nicht Ausgangspunkt, sondern Hintergrund meines Beitrages. Sie ist vorausgesetzt als ein differenzierter Raum, der durch permanente menschliche Arbeit – physische Eingriffe wie diskursive Thematisierungen, durch Repräsentationen und Imaginationen – ebenso Gegenstand wie Kontextvariable menschlichen Handelns ist und sich dabei stetig verändert.¹ Auf dieser Basis ist meine Agenda eine doppelte. Negativ richtet sich meine Argumentation gegen einen möglichen Verlust des Differenzierungsgewinns, der durch die Unterscheidung von Landschaft im Allgemeinen und städtischem Raum im Besonderen erzielt werden kann, ein Verlust, der drohte, wenn man beide auf eine einheitliche Identität bezogen sähe. Positiv möchte ich für eine kritische Reflexion und Zuspitzung eines Identitätsbegriffes werben, der religiöse Identitäten als dauerhaft plural konstituiert sieht, eine Pluralisierung also, die sich nicht nur vorübergehend durch eine Gleichgewichtsstörung infolge von kulturellen Transfers ergibt.

Die jüngere Religionswissenschaft hat angefangen, sich intensiv mit der Rolle von Städten für religiöse Veränderungen zu beschäftigen, und hat dabei nicht nur auf den *spatial turn*, sondern auch die Migrationsforschung und die Rolle von Städten nicht nur als Zentren ökonomischen, sondern auch kulturellen und eben religiösen

¹ Caseau 1999, Cole 2004, Patterson 2006, Häußler 2012, Wilde 2012, Sajó 2013, Hopkins/Kong/Olson 2013, Kolen/Renes 2015, Chatterjee 2016, Rau 2017.

Austausches zurückgegriffen.² Es beflügelt diesen Blick, dass derzeit diagnostiziert wird, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten lebe. Es sind genau diese Städte, die als Motoren der Innovation und als Agenten vieler Globalisierungsprozesse verstanden werden.

1 Stadt und Religion

Kein Wunder, dass Max Weber in Städten den Prozess der Rationalisierung in besonderer Weise verortete, was eine Entzauberung und Säkularisierung einschloss.³ 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:⁴ Städte bilden demnach die ultimativen religionslosen und gottlosen Räume. Die akademische Forschung benötigte insofern die Entdeckung von Immigration und der Religion von Immigranten, um Religion in Städten erneut Beachtung zu schenken. Ausschlaggebend war dafür ein neuer Fokus auf gelebte Religion anstelle von organisierter und durch Intellektuelle elaborierter Religion. Diese gelebte und lebendige Religion wurde in zeitgenössischen Städten entdeckt.⁵ Der Blick auf Städte in Asien und Städte des „globalen Südens“ bestätigte den Eindruck und öffnete den Blick auf einen großen Reichtum religiöser Praktiken in industriellen und nachindustriellen Großstädten.⁶ In kleinen Gesten und Ritualen werden alte Kultplätze erinnert, mitten in Einkaufszentren oder in industriellen Hinterhöfen werden kleine Schreine errichtet.⁷ Das aber erinnert sehr an das Bild von Städten in der antiken Mittelmeerwelt. Und das kann nicht ohne Folgen für das Nachdenken über die Formierung religiöser Räume durch kulturellen Austausch bleiben. Dabei will ich nicht leugnen, 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 neunzehnten oder gar zwanzigsten Jahrhundert ins Hintertreffen geraten lassen. Ich bin mir bewusst, dass es Althistorikerinnen und Althistoriker gibt, die bestreiten würden, dass Städte in der Antike

² Wegweisend waren die Arbeiten von Kim Knott: Knott 2005, 2008, 2010, 2015; s.a. Becci/Burchardt 2016; Garbin/Strhan 2017 und den kritischen Rückblick auf die ältere Religionsgeographie: Kong 2001, Ivakhiv 2006.

³ Weber 2001 [1920], 225. Ausführlich Rüpke 2019b.

⁴ So Orsi 1999, 41.

⁵ Wichtig: Orsi 1985; 1997. Zur Übertragung des Begriffs der „gelebten Religion“ auf die Antike: Rüpke 2012, 2016b, Gasparini u.a. 2019, Rüpke 2019a, Albrecht u.a. 2018.

⁶ Z.B. Sun 2013; Becker u.a. 2014; van der Veer 2015.

⁷ Sinha 2016.

wichtig waren. Demographisch könnte man argumentieren, dass überhaupt nur ein kleiner Prozentsatz in Städten lebte: fünf, maximal zehn Prozent der Bevölkerung.⁸ Wirtschafts-geographisch könnte man – wie Peregrine Horden und Nicholas Purcell in „The corrupting sea“ argumentiert haben⁹ – darauf verweisen, dass die kleinräumigen, durch das starke Relief von Gebirgen bestimmten Regionen und ihre Austauschbeziehungen entlang den Küsten die antike Wirtschaftsgeschichte und Geschichte bestimmt haben. Aber es sind die vielen kleinen Städte, die die meisten dieser Regionen und die Masse der Menschen organisierten, und die ganz wenigen, aber außer Athen überraschend großen hellenistischen und römischen Zentren, Alexandria, Antiochia, Rom selbst, dann Pergamon, Jerusalem, die die entscheidenden politischen Akteure waren. So waren die Städte folgenreich. Sie bestimmten die Masse der Überlieferung, archäologisch wie vor allem epigraphisch und literarisch. Gerade als städtische Kultur hat mediterrane Kultur ihre gewaltige Rezeption gefunden, die sie noch im einundzwanzigsten Jahrhundert präsent hält. Gerade das macht den Blick auf sie aus unserer massiv verstäderten Lebenswelt heraus so wichtig – auch, wenn es nicht um Religion geht.

Voraussetzung für dieses Nachdenken ist, wie schon das Forschungsprogramm zur römischen Reichs- und Provinzialreligion herausstellen konnte, dass Religion nicht nur unter dem Blickwinkel der *polis* oder *civic religion* gesehen wird.¹⁰ 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.¹¹ Der Fokus auf den Gegenpol, die städtische Bevölkerung in ihrer Dynamik und Diversität und die damit gegebene kulturelle Pluralität, lässt auch Phänomene antiker Religionsgeschichte in einem anderen Licht erscheinen.

Erläutern möchte ich das, indem ich mich auf einen Begriff konzentriere, der oft gerade das Gegenteil von Pluralität bezeichnet, nämlich die Einigkeit und Solidarität der in der Stadt schon lange Lebenden wie kürzlich und freiwillig in die städtische Falle Getappten, einer Falle,¹² aus deren Slums, prekären Wohn- und Arbeitsverhältnissen oder auch nachbarschaftlicher Überwachung es noch schwerer zu entkommen ist als aus dem Dorf. Ich meine den Begriff der Identität, der gerne mit einem Verständnis von Kulturen als abgegrenzten Systemen verbunden wird, also genau jenem Verständnis, das dieses Kolloquium kritisch auf den Prüfstand stellt. Unter Stadt – das sei vorausgeschickt – verstehe ich dabei mit der jüngsten Urbanisierungsforschung eine doppelt bestimmte Siedlungsform: „Städte ... stellen dichte und große

8 Überblick: Zuiderhoek 2017.

9 Horden/Purcell 2000; s.a. 2005.

10 Cancik/Rüpke 2009; Rüpke 2011.

11 Dazu Urciuoli/Rüpke 2018.

12 Zum Konzept s. Mann 1994.

Zusammenballungen von Menschen dar, die zusammen wohnen und arbeiten, und sie sind der Fokus von unzähligen nach innen wie nach außen gerichteten Austauschprozessen. Das ist das,“ – so die Autorinnen und Autoren weiter – „was Städte zu einzigartig aktiven und dynamischen Orten macht, die immer stärker kosmopolitisch als kulturell einheitlich sind.“¹³

Was hier beschrieben wird, ist elementar gültig auch für griechische Poleis: Sie sind Verdichtungen von Siedlungen, zentrale Orte für den wirtschaftlichen Austausch, Stätten erhöhter Arbeitsteiligkeit, Flächen architektonischer Repräsentation bis hin zur Monumentalisierung innerstädtischer Zentren. In einer langen Diskussion ihrer wirtschaftlichen Rolle schließe ich mich jüngsten Argumentationen an, die herausstellen, dass gerade im Blick auf die Pendelei aus der Stadt auf die Felder und der auch nichtagrarischen Produktion auf dem Lande die antiken Städte zumeist Konsum-, nicht Produktionszentren waren, ob nun als Ertrag von Landbesitz oder imperialer Ausbeutung.¹⁴ Es dürfte gerade in der Frühzeit der antiken Urbanisierung eines der Erfolgsgeheimnisse der griechischen Urbanisierung gewesen sein, dass sie diese Form der Ungleichheit mit hohem Aufwand und effektiv verdeckt hat: durch ihre Schutzfunktion, Mauern etwa weit über die städtische Bebauungsfläche hinaus; durch die intensive Einbeziehung des Umlandes in politische Beteiligung, in den attischen Demen etwa; durch die Schaffung einer Verbundenheit in Prozessionen weit über die Städte hinaus und schließlich in der deutlichen Artikulation von Grenzen eines Territoriums, etwa durch Grenzheiligtümer. Religion spielt hier eine wichtige Rolle, sie ist in Griechenland in einem wichtigen, wenn auch schmalen Segment Polis- und gerade nicht Stadt-Religion, wie etwa François de Polignac gezeigt hat. Schon für die latinischen und römischen Städte trifft das nicht zu, obwohl sie sich weder in Aussehen noch Funktion signifikant unterscheiden.

Im Folgenden möchte ich zunächst den Begriff „religiöser Identität“ näher erläutern (2), bevor ich mich mit antiken Identitäten (3) und identitätsrelevanten religiösen Unterschieden (4) auseinandersetze. Zum Abschluss frage ich dann nach der Dynamik städtischer Religion (5).

2 Religiöse Identitäten

Lassen Sie mich zu Beginn drei Bedeutungen von „religiöser Identität“ unterscheiden:

¹³ Robinson 2016, 5: „Cities are distinguished from other human settlements by two key features: they constitute dense and large clusters of people living and working together, and they are the focus of myriad internal and external flows. This is what makes cities uniquely active and vibrant places that are always more cosmopolitan than culturally uniform.“

¹⁴ Erdkamp 2013; Zuiderhoek 2017, 8–19; 43–49.

- 1) Religiöse Identität kann eine Form von *personaler Identität* bezeichnen. Dieses „Mit-sich-selbst-einig-Sein“ wird als religiöses erreicht durch eine Selbstreflexion im Dialog mit dem Göttlichen oder was ich gerne als göttliche Adressaten bezeichne, die oder das, was in religiöser Kommunikation, Gebet, Fluch, Bitte, Dank, Preis, Feier, angesprochen wird. Eine solche personale religiöse Identität wird häufig als „religiöses Selbst“ angesprochen.¹⁵ Multiple religiöse Identitäten derselben Person sind dann verschiedene Stränge der Selbstreflexion, die unterschiedliche Ideen oder Techniken benutzen, ob nun parallel oder in einer biographischen Reihenfolge. Das kann heute Bibellektüre und Rosenkranz, Meditation und Teilnahme an einem christlichen Gottesdienst, Yoga oder Anonyme Alkoholiker heißen, in der Antike am ehesten Einübung von Ataraxia oder philosophische Vorlesung, nächtlicher Aufenthalt im Iupitertempel oder Inkubation in einem Asklepios-Heiligtum. Die dramatisierte Erzählung von einem radikalen Wechsel bezeichnet man gemeinhin als Konversion.¹⁶
- 2) Religiöse Identität kann auch eine Form *kollektiver Identität* einer bestimmten Person bezeichnen, das heißt die gelegentliche, wiederholte oder sogar häufige Beschäftigung mit der Idee oder auch nur das Bauchgefühl, Teil eines religiös bestimmten Kollektivs zu sein. Dabei spielt es keine Rolle, ob es diese Gemeinschaft oder Gruppe eine bloß vorgestellte, eingebildete ist, es sie überhaupt gibt oder ob es sich um einen Zusammenschluss von Menschen oder gar Organisation handelt, der man im Alltag begegnen kann und die die Vorstellung bestätigen kann, dass die Zugehörigkeit wichtig und folgenreich ist für die eigene Lebensführung, Werte und Haltungen, für das Wissen.¹⁷ – Typischerweise werden solche kollektiven Identitäten nur situationsweise wichtig. Das heißt aber auch, dass es gar nicht schwer fällt, verschiedene, und auch verschiedene religiöse Identitäten parallel zueinander zu unterhalten, sozusagen in verschiedenen Schubladen, deren Inhalte nichts voneinander wissen, und sich nicht über mögliche Probleme und Unverträglichkeiten Gedanken zu machen. Nur höchst gelegentlich werden sie zugleich aufgezogen und in ein solches Gespräch gebracht. Mit einer Metapher des letzten Jahrhunderts wurde das von Paul Veyne als „Balkanisierung des Gehirns“ bezeichnet.¹⁸ Aber natürlich ist es auch möglich, dass solche multiplen religiösen Identitäten vielfach bewusst sind, auch in ihren Konsequenzen von Kombinierbarkeit oder eigentlich wechselseitigen Exklusivität und den zahllosen und unterschiedlich wichtigen möglichen Konflikten.
- 3) Unter religiöser Identität kann man auch die *externe Zuschreibung einer Zugehörigkeit* zu einem religiösen Kollektiv verstehen, von innen oder von außen.

¹⁵ Rüpke/Woolf 2013; Rüpke 2013; Rüpke 2019c.

¹⁶ Für die Anwendung auf die Antike: Nock 1933, Goodman 1994, Rebillard 1999; Nasrallah 2006, Lipsett 2011, Bremmer 2016.

¹⁷ Grundlegend: Tajfel 1974, Turner 1975; s.a. Cameron 2004, Alexander/ Giesen/Mast 2006.

¹⁸ Veyne 1987.

Solche Zuschreibungen – ob korrekt oder nicht – gehen einher mit Stereotypen oder expliziten Normen über damit konformes Verhalten.¹⁹ Das funktioniert wie mit den Schubladen. Wer in einer Gruppenschublade ist, so die Unterstellung, funktioniert wie jede oder jeder andere dort, das Verhalten ist vorhersagbar. Oder sollte es zumindest sein. In solchen Fällen nämlich werden multiple religiöse Identitäten immer mit strengen normativen Untertönen festgestellt oder bedauert. Es geht um Distinktion, um das Feststellen von Unterschieden. Ein Mitglied dieser Gruppe ist und soll unterschieden sein von allen Nichtmitgliedern.²⁰ Das ist schlicht und erleichtert die Kommunikation über andere, gegebenenfalls auch die Solidarisierung gegen andere. Ob diese Gleichheit innerhalb der anderen Gruppe tatsächlich gegeben ist, ist demgegenüber zweitrangig. Aber natürlich sehen das vor allem die tragenden Personen innerhalb solcher Gruppen oft anders. Gerade für sie sind Unterscheidungen nach außen auch aus der Binnensicht wichtig, sie tragen zur Kohäsion und Institutionalisierung bei und erleichtern die Überwachung von Mitgliedern und möglichen Grauzonen in der Mitgliedschaft.

Wie nun stellen sich solche religiösen Identitäten im weiteren Rahmen von Unterscheidungen verschiedener „Identitäten“ dar?

3 Antike Identitäten

Beginnen möchte ich ganz kurz mit ethnischen und sprachlichen Identitäten. Erlauben Sie mir, das Beispiel Rom zu wählen. Als Stadt ist Rom lediglich eine der vielen Gründungen in einer lang anhaltenden mediterranen und dann auch zentral-italischen Urbanisierungswelle. Städte treten – das impliziert die anfangs vorgetragene Definition leider nur – nicht als Findlinge, die irgendeine evolutionäre Macht wie das Festlandseis irgendwo hinschiebt, sondern in Netzwerken von anderen Städten auf, Netzwerke, die kleinräumig, aber auch mit großen Distanzen zwischen den Knotenpunkten großräumig sein können und kulturellen Transfer auf Dauer stellen.²¹

Was man in Rom mit seinen latinischen, etruskischen und griechischen Wurzeln sowie fortgesetzter mittelitalischer Einwanderung als „Ethnogenese“ bezeichnen könnte,²² war ein Prozess, der vor allem im 3. bis 1. Jahrhundert v. Chr. sichtbar wurde. Er lief parallel zum Aufbau eines „Reiches“ von immer entfernteren römischen „Provinzen“, von Sizilien bis Spanien, Asia minor bis Syrien. „Religion“, das heißt ein kommunikatives Handeln, das nichtmenschlichen Adressaten Relevanz, Verantwortung und Handlungsmacht zuschrieb (es ist schwer, eine angemessene Übersetzung

¹⁹ Fuchs 2001, Aspinall/Song 2013.

²⁰ Für Religion: Rankin 2004, Stausberg 2010.

²¹ Siehe etwa Wortham 2006, Alberti/Sabatini 2012, Fulminante 2014, Raja/Sindbæk 2018.

²² Vgl. für provinzielle Entwicklungen Häussler 2013.

des schönen englischen *agency* zu formulieren), war für diesen Prozess der „Volksverwertung“ wichtig, wie Eric Orlin in seinem Buch über „fremde Kulte“ und den Identitätsgewinn durch Abgrenzung von Anderem gezeigt hat. Das erfolgte zum Beispiel dadurch, dass man zwischen *ritus patrius* oder „römischer Art“ und *ritus graecus*, „griechischem Ritual“ unterschied. Natürlich war das eine künstlich erzeugte Fremdheit: beide Typen ritueller Praxis waren fester und alter Bestandteil des religiösen Handlungsrepertoires der politischen Elite, also dessen, was landläufig als „römische Religion“ bezeichnet wird.

Aber religiöse Pluralität galt nicht nur für Rom. Ein Blick auf Athen in klassischer und hellenistischer Zeit ist erhellend. Im zweiten Buch des Peloponnesischen Krieges lässt Thukydides Perikles im Winter 431 auf 430 eine Rede halten, die die Frage nach der Bedeutung der Stadt nicht am grünen Tisch, sondern im Angesicht derjenigen beleuchtet, die für eine bestimmte Stadt, Athen, im Krieg ihr Leben verloren haben. Wie andere griechische Texte muss man hier sehr genau schauen, wo von *polis* und wo von „Stadt“ in unserem Sinne die Rede ist; begrifflich wird das leider nicht durch die Gegenüberstellung mit *astu*, Hauptstadt eines Territoriums, herausgearbeitet – gerade das galt es ja zu verdecken. Nach einem Lob der Volksherrschaft, der Gleichheit und der Gesetze fährt Perikles fort (2,38):

καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ πορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίοι νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἢ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει. (2) ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα, καὶ ξυμβαίνει ἡμῖν μὴδὲν οἰκειότερα τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνώμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

„Und doch haben wir uns auch von den Mühen die meisten Erholungen bei unserer Sinnesart geschaffen: durch Wettspiele und Opfer, die wir alljährlich als Tradition (öffentlich) halten, und privat durch luxuriöse Einrichtungen, deren tägliches Vergnügen das Traurige vertreibt. Wegen der Größe der Stadt kommt aus der ganzen Welt alles zu uns. So wird uns zuteil, dass wir die hiesigen Produkte in keinerlei Hinsicht in vertrauenswürdigerem Genuss genießen wie die Produkte der übrigen Menschen.“²³

Perikles zeichnet hier das Bild einer attraktiven Weltstadt; im unmittelbaren Anschluss begründet er sogar, warum selbst in Kriegszeiten Athen sich leistet, keine Fremdenvertreibungen durchzuführen (2,39): offenbar kommen nicht nur „die Güter ... der übrigen Menschen“, sondern auch diese selbst herein. Wie die Errichtung von Weihinschriften oder Heiligtümern in der Folgezeit deutlich macht, wurde der städtische Raum durch regionale wie überregionale Migration oder Heirat, durch Sklavenimport oder niedergelassene Fernhändler zu einem kulturell zunehmend diverserem Raum. Das konzentrierte sich auf Piräus, war aber auch in Athen sonst zu greifen.

Aber der Import fremder Götter durch ethnische Gruppen war die Ausnahme; seit Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. sind hier für längere Zeit nur die Göttin

23 Soweit nicht anders gekennzeichnet, sind alle Übersetzungen meine eigenen.

Bendis und die Thraker zu nennen. Es waren eher, wie Robert Parker gezeigt hat,²⁴ weltoffene Griechinnen und Griechen – und erstere sind besonders wichtig –, die neue Gottheiten adressierten und so in Athen heimisch machten. Das konnte dann im vierten, dritten, zweiten Jahrhundert parallel zu Re-Intensivierungen älterer Kulte, etwa durch die Reformen der Ephebie durch Lykurgos (vor 383–324 v. Chr.) stattfinden.²⁵ Asklepios, dionysische Vereine, Isis-Verehrerinnen könnten für diese Epoche genannt werden.

Wichtiger aber als Listen solcher Gottheiten, die auf einmal in den religiösen Handlungen städtischer Einwohner erscheinen, ist aber das grundsätzliche Prinzip: Religiöse Vielfalt ist selten Ausdruck anderer sozialer oder ethnischer, nicht einmal grundlegender religiöser Unterschiede. Hier gilt es freilich auch einen wichtigen historischen Unterschied gegenüber unserer Gegenwart festzuhalten: Fernmigration war einfach durch die geringe Kapazität des antiken Schiffsverkehrs sehr begrenzt.²⁶

Die auf die Beförderung weniger Zehntausend Menschen begrenzte Kapazität gilt auch für die Folgezeit, aber mit der zunehmenden Integration in das nun römisch dominierte *Imperium* änderten sich andere Konstellationen. Ich bin in verschiedenen Arbeiten dem Einflussfaktor Reichsbildung nachgegangen, möchte mich aber heute stärker auf das Thema Stadt konzentrieren. Noch einmal, städtische Dichte und religiöse Diversität musste als solche noch keinen Sprengstoff bergen. Wann aber wurden sie wichtig? Unter welchen Bedingungen?

Zur Beantwortung dieser Frage bleibe ich zwar bei den Griechen, wechsele aber den Ort und schreite in der Zeit weiter fort, ins Rom der frühen Kaiserzeit. Eine Schilderung dieser Situation gibt uns Juvenal aus der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. (3,60–66):

*... non possum ferre, Quirites,
 Graecam urbem. quamvis quota portio faecis Achai?
 iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
 et linguam et mores et cum tibicine chordas
 obliquas nec non gentilia tympana secum
 vexit et ad circum iussas prostare puellas.
 ite, quibus grata est picta lupa barbara mitra.*

..... Mitbürger, nicht ertragen kann ich
 eine Stadt voller Griechen. Wenngleich: wie groß ist denn der Anteil des Abschaums Achaias?
 Schon längst hat sich der syrische Orontes in den Tiber ergossen
 und hat mit sich geführt seine Sprache, Sitten, selbst schräge Saiten
 mit der Flöte und die einheimischen Trommeln – und die Mädchen, die sich beim Zirkus prosti-
 tuieren müssen.

Geht dahin, wenn euch die ausländische Hure mit buntem Kopftuch gefällt.“

²⁴ Parker 1996, 152–187.

²⁵ Dazu Mikalson 1998, 292–3.

²⁶ Woolf 2015.

Es sind nicht die Kopftücher, über die hier zu sprechen ist, sondern die Griechen. Das ist nichts weiter als ein Label, ein Synonym für gebildete Nichttrömer, „ausländische Fachkräfte“, würde man heute sagen. Rundum ein Stereotyp, wie sich in den folgenden Versen zeigt. Es verdeckt die Wirklichkeit eines vielsprachigen Reiches, aus dem erst im Nachhinein ein zweisprachiges, griechisch-römisches bzw. lateinisches wurde. Auch Juvenal schaut schon durch eine griechische Brille.

Unterschiede sind so wichtig, wie sie gemacht werden. Auch in einem Weltreich können kleine Unterschiede wichtig sein. Die Geschichten von Remus und Romulus, Aeneas und Troja waren Geschichten über Römer und wurden in Ritualen und an Orten in der Stadt oder der nächsten Umgebung in Erinnerung gerufen beziehungsweise geschaffen.²⁷ Erzählt in lateinischer Sprache waren das Geschichten über Römer und ihre eine Stadt, Rom. Die Definition anderer über kulturelle Merkmale wurde durch eine genealogische Selbst-Konstruktion begleitet: eine *gens*, die von den Göttern Venus oder Mars abstammte (und neben viele andere *gentes*, „Sippen“, trat), und zugleich ein *populus Romanus*, der eine politische Einheit bilden sollte, wenn es auch nur gemeinsam mit den Gentes-Vertretern, den *senatores*, politisch handeln durfte – *senatus populusque Romanus* – und dann als *Quirites* angesprochen wurde.²⁸

4 Religiöse Unterschiede

Wo aber wurden nun religiöse Unterschiede wahrgenommen oder produziert? In jedem Fall waren sie ein Topos der zeitgenössischen Ethnographie, auch wenn nicht gerade der dominierende. In Pomponius Melas Periplous taucht, was wir als „Religion“ bezeichnen würde, nur gelegentlich auf, vielleicht immer dann, wenn im vorliegenden Textmaterial keine anderen starken Unterscheidungen gemacht wurden. Von den Völkern, die um das Schwarze Meer herum wohnten, wird nur den Kolchern und ihrem Vorort Phasis etwas Religiöses zugeschrieben, nämlich der Temple des Phrixus (1,107; vgl. 1,102–17). Ausnahmsweise wird für Irland, *Iuerna* – hier sieht man, wie sich Dinge ändern können –, der weitgehende Mangel an Religion angezeigt (3,53):

Super Britannia Iuerna est paene par spatio ... caeli ad maturanda semina iniqui, verum adeo luxuriosa herbis non laetis modo sed etiam dulcibus, ut se exigua parte diei pecora impleant, et nisi pabulo prohibeantur diutius pasta dissiliant. cultores eius inconditi sunt et omnium virtutum ignari <magis> quam aliae gentes, pietatis admodum expertes.

„Oberhalb von Britannien liegt das etwa gleich große Irland ... Der Breitengrad ist für das Reifen der Saaten ungünstig, aber es ist dermaßen überreich an nicht nur wachstumsstarken, sondern auch süß schmeckenden Wiesen, dass sich das Vieh in einer kleinen Spanne des Tages füllt und,

²⁷ Zur römischen Rezeption s. Rawson 1989; Rüpke 1993; Erskine 2001; zur Kenntnis in den Provinzen s. Speyer 2002.

²⁸ Zur Entwicklung in der Kaiserzeit: Ando 2010.

wenn es nicht vom Futter ferngehalten wird, noch länger gefüttert platzt. Die agrarische Bevölkerung der Insel ist ungebildet und aller Werte unkundig, mehr noch als andere Völker in allen Tugenden unbewandert; Frömmigkeit fehlt ihnen fast völlig.“

Das heißt aber nicht, dass religiöse Unterschiede nicht in bestimmten Kontexten wichtig sein konnten. In seinem Vorschlag einer Art von Verfassung im Traktat „Über die Gesetze“ wendet Cicero seine Aufmerksamkeit dem Problem des religiösen Separatismus bereits im zweiten Paragraphen des eigentlichen Verfassungstextes – der mit Religion, der Verehrung der Götter als dem Grundlegenden beginnt – zu, was erneut in die Städte führt:

Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos.

“Niemand soll seine eigenen Götter haben, seien es neue oder fremde, es sei denn öffentlich beigezogene.“

Cicero löst das Problem aber sehr schlicht, indem er es als – offensichtlich prekäre – Dichotomie zwischen privat und öffentlich formuliert und gleichzeitig den öffentlichen Priesterschaften die Kontrolle über das Private überträgt.²⁹ Auch das ist eine städtische Lösung, die auf Arbeitsteiligkeit und Spezialisten und die schnelle Verfügbarkeit letzterer setzt. Äußere ethnische Grenzen werden hier also nicht näher untersucht, innere Unterscheidungen nicht nur als Importprobleme betrachtet. Solche Unterschiede spielen aber andernorts eine Rolle. So wie die Römer ihre öffentliche *religio* (im Singular formuliert) haben, so haben auch andere die ihrige, heißt es in der Verteidigung von Flaccus:

sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis (Flacc. 69).

„Jede Bürgerschaft hat ihre eigene *religio*, Laelius, und wir haben unsere“

Aus dieser Konzeptualisierung Ciceros ergibt sich weder die Möglichkeit der Wahl noch der Kooperation. Aber vor allem reflektiert es in keiner Weise die komplexe Zusammensetzung der städtischen Bevölkerungen,³⁰ aus der das Anfangsproblem ja gerade erwuchs: die Wahl neuer oder importierter Gottheiten. Wie der Blick in den späteren Dialog über „Die Natur der Götter“ zeigt, war Cicero besonders beunruhigt über die ägyptischen Kombination von Menschengestalt und Tieren. Aber bald sollten auch andere Bilder Ängste wecken – ob sie nun aus dem Heiligtum der sogenannten „Syrischen Gottheiten“ stammten oder den Gott mit der phrygischen Mütze des Erzfeindes Persien zeigten.

²⁹ Cic. *leg.* 2,21.

³⁰ Noy 2000.

Ein Indikator für den Ernst, mit dem das Problem gelegentlich betrachtet wurde und vor allem, wie es verstanden wurde, zeigen die wiederkehrenden Verfolgungen und Vertreibungen ganzer Gruppen. Das konnte zwei unterschiedliche Formen annehmen. Der erste Typ konzentrierte sich auf Prozesse der Institutionalisierung und versuchte diese zu unterbinden bzw. rückgängig zu machen. Beispiele dafür bieten die Zerstörung von Bacchanalia, Kultplätzen für Bacchus, im frühen zweiten Jahrhundert v. Chr. und die mehrfache Zerstörung (was zwischenzeitlichen Wiederaufbau impliziert) der Kultanlagen für mit die Ägypten assoziierten Gottheiten Sarapis und Isis in der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr., aber auch das gleichzeitige Verbot von Straßenfesten, Compitalia, in den kleinräumigen Nachbarschaftszusammenschlüssen Roms. In allen Fällen scheinen sie sich mit dem Verbot von Priesterschaften und fester Organisation zu verbinden.

Der zweite Typ wird als Vertreibung ganzer Völker, namentlich Judäer und Chaldäer, erzählt, aber auch von Griechen und Philosophen oder Astrologen in anderen Quellen. Heidi Wendt hat überzeugend gezeigt, dass es sich bei den genannten Judäern nicht um eine als ethnisch identifizierte Gruppe handelt, sondern um Anbieter religiöser Dienstleistungen, Rituale, Objekte und religiösen Wissens. Das ethnische Label dient hier sowohl als Stereotyp von außen wie als Marketingstrategie von innen: religiöse Kleinunternehmer, die sich hier mit dem Prestige einer fernen alten und entsprechend angesehenen Quelle von religiösem Wissen assoziieren wollen.³¹

Die frauenfeindliche Polemik von Juvenals sechster Satire (6,582–591) erlaubt uns, einen deutlich differenzierten städtischen Markt, hier speziell für Divination, zu erkennen:

*Si mediocris erit, spatium lustrabit utrimque
metarum et sortes ducet frontemque manumque
praebebit vati crebrum poppysma roganti.
diuitibus responsa dabit Phryx augur et inde
conductus, dabit astrorum mundique peritus
atque aliquis senior qui publica fulgura condit.
plebeium in circo positum est et in aggere fatum.
quae nudis longum ostendit cervicibus aurum
consulit ante falas delphinorumque columnas
an saga vendenti nubat caupone relicto.*

„Wenn sie der Mittelklasse angehört, wird sie um die Wendemarken des Zirkus herumschleichen und Lose ziehen und Stirn und Hand dem Wahrsager hinhalten, der häufige Schmäztchen fordert.

Den Reicheren wird der dafür herangezogene phrygische Augur Auskünfte erteilen, der Gestirn- und All-Kundige und irgendein Erfahrener, der sich sonst um das rituelle Begraben von Blitzen im öffentlichen Raum kümmert.

³¹ Wendt 2015; s.a. Wendt 2016.

Plebeisches Schicksal entscheidet sich im Zirkus oder auf dem Damm.

Wer eine lange Goldkette auf nacktem Hals zeigt, wird sich beraten lassen vor den Zirkustürmen und den Säulen mit den Delphinen, ob sie als alte Frau den Kaufmann heiratet, nachdem sie den Schankwirt verlassen hat.“

In der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. fügt Apuleius von Madaura, in der Ich-Erzählstimme des als Esel verwandelten Lucius, weitere Facetten hinzu. Eine Gruppe von rohen Gestalten führt eine Statue der Dea Syria herum und verdient ihren Lebensunterhalt mit Ritualen, die sie so anbieten. Beim Betreten einer Stadt locken sie einen Verehrer der Gottheit durch ihre typische Musik an.³² Priester der Isis tragen ihre Gottheit in einer Prozession in einer griechischen Hafenstadt herum, ebenfalls begleitet durch Musik, die für ihren Tempel typisch sei.³³ In der Dichte des städtischen Straßennetzes sind es Geräusche, akustische Signale, nicht optische oder Sichtbarkeit, die Leute schließlich auf Sichtdistanz oder gar näher bringen.

Die bisher aufgeführten Beispiele können helfen, das große Spektrum wahrzunehmen, das an unterschiedlichen Formen der Interaktion, der Gruppenbildung von gelegentlichen Kundinnen und Kunden bis hin zu dauerhaften Unterstützern (wenn auch irregulären Ritualteilnehmern) und Vollzeitreligiösen oder gar Professionellen existierte. Die Institutionalisierung von Vereinen in einem rechtlichen Sinne, *collegia*, wird nur sehr gelegentlich angesprochen, vermutlich dann, wenn es um Eigentum und Besitzverhältnisse geht. Das konnte freilich auch die Form einer Stiftung annehmen, eines dauerhaften Kapitalstocks oder Gebäudes. Einen solchen Kapitalstock konnte man auch über monatliche Beiträge, etwa für die unregelmäßig und unvorhersehbar anfallenden Bestattungskosten von Mitgliedern, ins Auge fassen – ein jährliches Fest musste dabei nicht ausgeschlossen sein. Typischerweise war der gemeinschaftliche Umgang miteinander in diesen Kollegien auf wenige Daten im Jahr beschränkt. In seiner Verteidigung der Praxis christlicher Gruppen betont Tertullian, dass Beiträge nicht mehr als einmal pro Monat erhoben wurden.³⁴ Weder im Blick auf die Häufigkeit der Treffen – hier sollte man eher auf synagogale Praktiken schauen – noch im Blick auf weiträumige Netzwerkbildung sollte man hier die Blaupausen für christliche Kirchen suchen. Die bisherige Durchsicht legt nahe, hier eine historische Entwicklung zu sehen: Es waren die räumliche und soziale Dichte und Diversität der Städte, die die Bildung festerer Gruppen vorantrieben, und zwar mit ganz unterschiedlichen Kräften: religiöse Virtuosen, die eine Gemeinde an sich binden wollten; Tempel mit stabiler Kundschaft; Zusammenschlüsse nach beruflichen, sprachlichen oder ethnischen Prinzipien.³⁵

³² Apul. *met.* 8,24,2. 25–6. 30,4; s.a. 8.27–29; 9,8.

³³ Apul. *met.* 11.

³⁴ Tert. *apol.* 39.5. Zu Grundlinien der Finanzierung von religiösen Aktivitäten s. Rüpke 1995.

³⁵ Für Beispiele s. Rüpke 2016c, 303–343.

Diese Gruppen waren an sich strikt lokal. Und dennoch, Institutionen wie solche Vereinigungen, Kultstätten oder überregionale persönliche Netzwerke konnten als Brückenköpfe dienen für Menschen, die in eine Stadt kamen oder von einer in die andere sich bewegten. Noch einmal: Städte treten typischerweise in Netzwerken auf und Immigranten lassen sich nicht immer – und vielleicht sogar häufig nicht – als Bauerntölpel abtun, sondern sind unter Umständen Mitglieder einer anderen Siedlung, die dieselbe Dignität einer „Stadt“ trägt. Apuleius' Protagonist Lucius, nun kein Esel mehr, liefert Details: Als Initiierter in die Verehrung der ägyptischen Götter migriert er aus wirtschaftlichen Gründen von Kenchrä nach Rom, um dort als Anwalt erfolgreich zu sein. Diese „urban aspirations“, diese Hoffnungen auf und Vorstellungen von einem besseren Leben in einer (anderen) Stadt,³⁶ werden auch dadurch verwirklicht, dass er sich an einen Tempel der Isis anschließt, in dem er sich selbst als „fleißigen“, wörtlich ortansässigen Verehrer, Zugezogenen in diesem speziellen Tempel, aber Einheimischen in der religiösen Praxis und Vorstellungswelt vorstellt: *eram cultor denique adsiduus, fani quidem aduena, religionis autem indigena.*³⁷ Und die Göttin versieht ihn mit reichen Gebühreneinnahmen.³⁸ Religion dient als Brückenkopf in die neue Gesellschaft, sie bietet keine nostalgische Zuflucht. Vergleichbare Beobachtungen lassen sich für andere Gruppen anführen. Iuppiter-Dolichenus-Gruppen stellten schnell auf römische institutionelle Formen und Prestigekriterien um, die Syrischen Gottheiten in Trastevere ermöglichten einen Zugang zu so zentralen Figuren der römischen Gesellschaft wie den vestalischen Jungfrauen.

Die religiösen Identitäten in all diesen Fällen waren mannigfaltig und schwach ausgeprägt. Von Festen und Spielen der Kybele über Vereinstreffen bis hin zu Riten an den Nachbarschafts-Altären: Die verschiedenen und nicht koordinierten Ebenen religiöser Aktivitäten in der Stadt waren leicht miteinander vereinbar, solange keine „theologischen“ Spezialisten unterschiedlicher Hintergründe für das Gegenteil warben – meistens ohne Erfolg, wie wir aus den ständigen Klagen und Ermahnungen etwa christlicher Homilien entnehmen können. Die Reichweite dieser religiösen Identitäten war gering, war in der Regel ohne Konsequenz für politische Mitwirkung in Gemeinderäten, ökonomische Aktivitäten als Händler oder Produzenten (wenn es nicht gerade um Kultstatuen ging), für den kulturellen Konsum von Zirkus oder Theater oder Amphitheater, von Bildern oder Musik.

Das hatte seine Gründe auch in den religiösen Praktiken selbst. All diese Aktivitäten waren eingebettet in erneut inkohärente, aber von unterschiedlichen Gruppen von Akteuren vielfach geteilte und teilweise überlappende Schichten von Geschichten, die in intimen Kreisen oder für jedweden zugänglich erzählt oder aufgeführt wurden. Diese Geschichten waren für ganz unterschiedliche Wir-Gefühle offen, also für die Aktivierung von Identitäten etwa von Römerinnen oder Römern, Einwohnern

³⁶ Zum Begriff s. van der Veer 2015.

³⁷ Apul. *met.* 11,26,3.

³⁸ *Ibid.*, 11,30,2.

des römischen Reiches, hellenisch gebildeten Individuen, von Nicht-Barbaren, Philosophen, Reisenden oder Nachfahren viel älterer Völker oder Gründerfiguren in dem einen oder anderen (aber fast immer sehr komplizierten) Stammbaum. Vor allem erlaubten sie, in diese Identität hineinzuschlüpfen, und sei es auch nur für diesen Moment des Zusehens oder Zuhörens beziehungsweise die Dauer der Aufführung solcher Formen öffentlicher Unterhaltung.³⁹

Ich räume gerne ein, dass der Begriff der „Unterhaltung“ hier nicht unproblematisch ist. Üblicherweise wurden diese Aufführungen primär für die Götter, die in Form von Büsten hereingeführt worden sein mochten, aufgeführt. Die Qualität der Aufführung machte den Grad und die Innovativität der Ehrung aus – wenn sie auch zugleich für die Attraktivität eines menschlichen Publikums wichtig sein mochte. In griechischen, oskischen, etruskischen, latinischen Städten und in Rom bedeutete die Institutionalisierung und Multiplikation von Wettkämpfen in der Form von Rennen, Pferde- oder Wagenrennen und eben dramatischen Produktionen eine wichtige Veränderung hin zu einer urbanisierten Religion im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.⁴⁰ Sie führte dazu, dass zeitweise oder dauerhaft religiöse Räume geschaffen wurden, in denen Gottheiten, große Anteile der Bevölkerung (manchmal nur der männlichen) und die politischen Eliten, die diese Form religiöser Kommunikation finanzierten, zusammengebracht wurden. Dass durch Innovation Distinktionsergebnisse erzielt wurden und so ständig neue Geschichten erzeugt wurden, zeichnete diese Institutionen aus. Religion konnte so selbst zu einem Schauspiel vor einem Massenpublikum werden.

Geschichten konnten freilich auch Personen voneinander unterscheiden, Trennlinien ziehen. In ländlichen Kontexten nutzten die grundbesitzenden Aristokraten durch Fleischverteilung in der Form von Tieropfern ihren Produktivitätsüberschuss, um die Gunst ihrer lokalen Gesellschaften zu erringen und deren breite Unterstützung sich zu sichern. Demgegenüber zielten die städtischen Intellektuellen auf viel kleinere, aber stabile Gruppen von Anhängern durch ganz andere Geschichten, ganz neue Interpretationen und das Aufzeigen ganz neuer Formen der Lebensführung. Das prägte die weitere Entwicklung in der mediterranen Antike.

Die relativ schnell zu erlernende, nicht im Monopol von Schreiberkassen verbleibende Alphabetschrift (selbst in Ägypten war das Demotische neben die Hieroglyphen getreten) war nicht nur für Palasthaushalte, sondern auch für die Administration wachsender Städte unabdingbar geworden und erlaubte jetzt immer komplexere und immer stärker schriftgestützte und nach Empfängern differenzierte Kommunikation statt öffentlicher Rede. In dieser Weise und in diesen kleinteiligen Kommunikationsräumen wurden Vorschläge seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. immer stärker präsent, wie man selbst sein Alltagsleben radikal umstellen könnte, wie man für das

³⁹ Z.B. *Apul. met.* 10,29,4; 34,2. Zum Phänomen allgemein Rüpke 2016a, 2016d, 2018a.

⁴⁰ Rüpke 2016c, 148–152.

eigene Selbst und den eigenen Körpern durch andere Ernährung, Rituale und Reflektionspraktiken sorgen könne.

Dieser wachsende „Markt“ – das Bild stimmt zumindest für die Vielzahl der Anbieter, weniger für preisgesteuerte Auswahl- oder Allokationsmechanismen – wurde durch starken Wettbewerb gekennzeichnet, einen Wettbewerb, in dem Nuancen ausschlaggebend sein konnten. In den großen Städten wie Alexandria, Antiochien und Rom, aber auch deutlich kleineren wie Korinth, Thessaloniki oder Caesarea wurde der Import oder die Immigration von Vertretern der hellenistischen Philosophenschulen durch ein sich rasch differenzierendes Feld von Denkern ergänzt, die auf griechischen Übersetzungen Hebräischer Texte aufbauten und so jüdische, seit dem zweiten und dritten Jahrhundert auch Christus-bezogene Schulen und Netzwerke errichteten: Christianisierungen, aber insulär und im Plural und relevant nur für Ausschnitte des Alltagslebens – sehr zum Leidwesen ihrer Vordenker.

5 Unterschiede, die einen Unterschied machen

Kein Zweifel, es gab Unterschiede, in religiösen Praktiken und Vorstellungen und im beschriebenen Sinne insofern auch in Identitäten. Die Zahl möglicher Unterschiede vergrößerte sich. Aber war das alles wichtig? Kurz gesagt ist meine These, dass wir zwei Prozesse auseinanderhalten müssen, wenn wir von religiösen Landschaften sprechen. Der eine ist das Entstehen von religiösen Unterschieden. Hier waren Städte Brutstätten. Nicht nur intern, sondern gerade auch durch ihre Vernetzung, durch die Bewegung von Menschen in Städte hinein und zwischen Städten. In ihrer Rolle als Vorbilder oder gar Exporteure religiöser Erfindungen waren sie auch für das Umland, gegebenenfalls sehr große Umland, in den weniger urbanisierten Provinzen wichtig. Das machte es einem antiken Verständnis von Plato bis Cicero und weit darüber hinaus schwierig, das Muster von *poleis* oder *civitates* auf diese religiösen Unterschiede zu übertragen. Ciceros *suum cuique* (wenn ich das so frech verkürzen darf) zeigt diese Strategie – und zeigt ihre enge Begrenzung. Mit der Diversität städtischer religiöser Praxis – *neve novos neve advenas*, sagte Cicero oben – hatte das nichts zu tun. Das Fehlen einer entsprechenden Terminologie werde ich als Hinweis darauf, dass diese religiösen Unterschiede nicht wichtig waren.

Aber waren auch die religiösen Unterschiede, ob intern städtisch oder in ihrer Ausstrahlung über das Weichbild der Stadt hinaus wichtig? Das nun ist der zweite Prozess: Wie wurden religiöse Unterschiede zu Unterschieden, die einen Unterschied machten (um das englische *to make a difference* noch etwas zu strapazieren)?⁴¹ Hier geht es also um Unterscheidungsregime und ihre Veränderung, wie es heute für Christen oder Protestanten und Katholiken, Muslims (und Nichtmuslims) oder Sunni-

41 Ich beziehe mich sachlich wie im Ausdruck auf Hirschauer 2014.

ten und Schiiten gilt. Dieser Prozess scheint mir nun für den antiken Mittelmeerraum kein primär städtischer, sondern eher einer auf der Ebene des *Imperium Romanum* gewesen zu sein.⁴² Hier stellte sich mit der zunehmenden Betonung der Reichsebene gegenüber den einzelnen Städten und anderen politischen Einheiten wie Stämmen und den von ihnen geprägten Landschaften die Frage, wie die Beziehungen zwischen den einzelnen und dieser Handlungsebene zu vermitteln seien. „Religiöse Praxis“, sprich: Gebet, war die Antwort, die Caracalla formulierte in der *Constitutio Antoniniana*, also jenem Dokument, das im Jahr 213 n. Chr. alle freien Einwohner des Imperiums zu *cives* (ich würde gerne den Terminus „Reichsbürger“ vermeiden) machte. Das Problem stellte sich aber genauso von unten, und wir sehen, wie gerade religiöse Praktiken dafür in den Blick rückten: also jene Praktiken, die Adressaten mit Wirkmacht auch jenseits und von jenseits des eigenen Standortes Relevanz zusprechen. Solche Referenzen laufen quer durch das Reich; der Legionär, der in den entlegenen Gebirgen Dakiens seine römische Identität ausrufen will, tut das eher mit einer Weihung an eine erkennbar ägyptische Isis als an irgendeinen vielleicht als Herkunftsmerkmal missverstandenen italischen Mars.

Und warum ist das wichtig? Wichtig sein heißt, Folgen zu haben. Wer nicht Weihrauch verbrennt (vor was auch immer), stützt auch nicht das Reich (jetzt bin ich bei Decius), gefährdet vielleicht sogar meine Nachfolge (jetzt bin ich bei Diokletian). Welche Differenz wie gewertet wird, kann überraschend schnell wechseln. *Christiani*, eben noch Reichsfeinde, wurden im fünften Jahrhundert allein als zuverlässige Reichsbeamte betrachtet.⁴³ Und ein Arianer oder Athanasianer gibt nicht gleich auf, wenn der derzeitige Kaiser gerade auf der anderen Seite steht: Das kann schnell wechseln. Aber die Bedeutung der Differenz bleibt hoch. Es bedarf dann nicht einmal konkreter Vorwürfe. Das Label inkludiert alle möglichen und unmöglichen Negativa – oder eben Positiva.

Das blieb nicht ohne Folgen. Die beiden Prozesse waren nicht ohne Wechselwirkungen, sie konnten sich verstärken wie abschwächen. In den Städten der Kaiserzeit haben sie sich offensichtlich wechselseitig verstärkt, anders als wir es im klassischen und noch hellenistischen Athen beobachtet haben. Identitätszuschreibungen blieben nicht ohne Wirkung auf eigene Identitätskonstruktionen. Auch aus den losen Netzwerken heraus gab es Bemühungen um institutionelle Konsolidierung – das wirkte auch auf Wettbewerber. Die Erwartungen von oben galt es nicht zu enttäuschen, konnte man aus dem Lob des Martyriums lernen, die Einforderung auch letzter Konsequenzen. Nicht zur Zeit der Martyrien, sondern in der Folgezeit massiv gesteigerter Bedeutung religiöser Unterschiede gewannen diese Erzählungen an Popularität.

Für die Frage nach kulturellen Prägungen machen diese Überlegungen darauf aufmerksam, dass religiöse Differenzen nicht per se relevant sein müssen. In der städtischen Verdichtung wird religiöse Diversität gesteigert, ohne dass städtischer

⁴² Dazu Rüpke 2018b.

⁴³ Siehe Salzman 1992, 2002.

Raum automatisch in eine Mikrotopographie konkurrierender Nachbarschaften oder ähnlichem zerfiel. Und doch kann genau das der Fall sein, wenn sich Identitätsregime entwickeln, die solches fördern. Dann können auch minimale Differenzen religiöser Identität hoch relevant sein. In die Landschaften hinein strahlte beides aus. Und vermutlich galt das für die inhärent expansiven Regime, die Singularisierungen, mehr als für die tatsächlichen Differenzen, die faktische Pluralität. Aber das ist eine Hypothese, die weiterer Prüfung bedürfte.

Bibliographie

- Alberti/Sabatini 2012 = M. E. Alberti/S. Sabatini (Hg.), *Exchange Networks and Local Transformations Interaction and local change in Europe and the Mediterranean from the Bronze Age to the Iron Age*, Oxford, 2012.
- Albrecht u.a. 2018 = J. Albrecht u.a., *Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach*, *Religion* 48, 2018, 568–593.
- Alexander/Giesen/Mast 2006 = J. C. Alexander/B. Giesen/J. L. Mast (Hg.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, *Cambridge Cultural Social Studies*, Cambridge, 2006.
- Ando 2010 = C. Ando, *Imperial Identities*, in: T. Whitmarsh (Hg.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World. Greek Culture in the Roman World.*, Cambridge, 2010, 17–45.
- Aspinall/Song 2013 = P. J. Aspinall/M. Song, *Is race a ‘salient...’ or ‘dominant identity’ in the early 21st century: The evidence of UK survey data on respondents’ sense of who they are*, *Soc Sci Res* 42, 2013, 547–61.
- Becci/Burchardt 2016 = I. Becci/M. Burchardt (Hg.), *Religion and Superdiversity = New Diversities 18.1, New Diversities*, Göttingen, 2016.
- Becker u.a. 2014 = J. Becker u.a. (Hg.), *Global prayers: Contemporary manifestations of the religious in the city*, *MetroZones* 13, Zürich, 2014.
- Bremmer 2016 = J. N. Bremmer, *Arthur Darby Nock’s Conversion (1933): A Balance in: J. Weitbrecht/W. Röcke/R. v. Bernuth (Hg.), Zwischen Ereignis und Erzählung: Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Transformationen der Antike* 30, Berlin, 2016, 9–29.
- Cameron 2004 = J. E. Cameron, *A Three-Factor Model of Social Identity*, *Self and Identity* 3, 2004, 239–262.
- Cancik/Rüpke 2009 = H. Cancik/J. Rüpke (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 2009.
- Caseau 1999 = B. Caseau, *Sacred Landscapes*, in: G. W. Bowersock/P. Brown/O. Grabar (Hg.), *Late Antiquity: A Guide to the postclassical World*, Cambridge u. a., 1999, 21–59.
- Chatterjee 2016 = I. Chatterjee, *Spectacular cities : religion, landscape, and the dialectics of globalization*, New Delhi, India, 2016.
- Cole 2004 = S. G. Cole, *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience The Joan Palevsky imprint in classical literature Berkeley* 2004
- Erdkamp 2013 = P. Erdkamp, *Urbanism*, in: W. Scheidel (Hg.), *The Cambridge Companion to Roman Economy*, Cambridge, 2013, 241–265.
- Erskine 2001 = A. Erskine, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Rome*, Oxford, 2001.

- Fuchs 2001 = S. Fuchs, *Beyond agency Sociological theory* 19, 2001, 24–40.
- Fulminante 2014 = F. Fulminante, *The urbanisation of Rome and Latium Vetus: From the Bronze Age to the Archaic Era*, Cambridge, 2014.
- Garbin/Strhan 2017 = D. Garbin/A. Strhan (Hg.), *Religion and the Global City*, Bloomsbury Studies in Religion, Space and Place, New York, 2017.
- Gasparini u.a. 2019 = V. Gasparini u.a. (Hg.), *Lived Religion In the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin, 2019.
- Goodman 1994 = M. Goodman, *Mission and conversion : proselytizing in the religious history of the Roman Empire*, Oxford, 1994.
- Häussler 2012 = R. Häussler, *Rez. Die Landschaft und die Religion.*, *Journal of the Roman Archaeology* 25, 2012, 768–769.
- Häussler 2013 = R. Häussler, *De-Constructing Ethnic Identities: Becoming Roman in Western Cisalpine Gaul?*, in: A. Gardner/E. Herring/K. Lomas (Hg.), *Creating Ethnicities & Identities in the Roman World*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 120, London, 2013, 35–70.
- Hirschauer 2014 = M. Hirschauer, *Un/doing Differences: Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten/ Un/doing Differences: The Contingency of Social Belonging*, *Zeitschrift für Soziologie* 43, 2014, 170–191.
- Hopkins/Kong/Olson 2013 = P. Hopkins/L. Kong/E. Olson (Hg.), *Religion and place: Landscape, politics and piety*, Dordrecht, 2013.
- Horde/Purcell 2000 = P. Horde/N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000.
- Horde/Purcell 2005 = P. Horde/N. Purcell, *Four Years of Corruption: A Response to Critics*, in: W. V. Harris (Hg.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford, 2005, 348–375.
- Ivakhiv 2006 = A. Ivakhiv, *Toward a Geography of "Religion": Mapping the Distribution of an Unstable Signifier*, *Annals of the Association of American Geographers* 96, 2006, 169–175.
- Knott 2005 = K. Knott, *The location of religion: A spatial analysis*, London, 2005.
- Knott 2008 = K. Knott, *Spatial Theory and the Study of Religion*, *Religion Compass* 2, 2008, 1102–1116.
- Knott 2010 = K. Knott, *Cutting through the postsecular city: A spatial interrogation*, 2010, 19–38.
- Knott 2015 = K. Knott, *Walls and Other Unremarkable Boundaries in South London: Impenetrable Infrastructure or Portals of Time, Space and Cultural Difference?*, *New Diversities* 17, 2015, 15–34.
- Kolen/Renes 2015 = J. Kolen/J. Renes, *Landscape Biographies: Key Issues*, in: J. Kolen/J. Renes/R. Hermans (Hg.), *Landscape Biographies: Geographical, Historical and Archaeological Perspectives on the Production and Transmission of Landscapes*, *Landscape and Heritage Studies*, Amsterdam, 2015, 21–47.
- Kong 2001 = L. Kong, *Mapping "New" Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity*, *Progress in Human Geography* 25, 2001, 211–233.
- Lipsett 2011 = B. D. Lipsett, *Desiring conversion : Hermas, Thecla, Aseneth*, New York, 2011.
- Mann 1994 = M. Mann, *Geschichte der Macht: Studienausgabe: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*, Frankfurt a. M., 1994.
- Mikalson 1998 = J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, *Hellenistic Culture and Society* 29, Berkeley, 1998.
- Nasrallah 2006 = L. Nasrallah, *The rhetoric of conversion and the construction of experience: the case of Justin Martyr* in: F. Young/M. Edwards (Hg.), *Studia Patristica: Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, 40, Leuven, 2006, 467–474.

- Nock 1933 = A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
- Noy 2000 = D. Noy, *Foreigners at Rome: citizens and strangers*, London, 2000.
- Orsi. (1985): *The Madonna of 115th Street. Faith and community in Italian Harlem, 1880–1950*. Yale Univ. Press.
- Orsi 1997 = R. A. Orsi, *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*, in: D. D. Hall (Hg.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, 1997, 3–21.
- Orsi 1999 = R. A. Orsi, *Gods of the city: Religion and the American urban landscape*, Religion in North America, Bloomington, Ind., 1999.
- Parker 1996 = R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.
- Patterson 2006 = J. R. Patterson, *Landscapes and cities: Rural settlement and civic transformation in early imperial Italy*, Oxford, 2006.
- Raja/Sindbæk 2018 = R. Raja/S. Sindbæk (Hg.), *Urban network evolutions: Towards a high-definitio archaeology*, Aarhus, 2018.
- Rankin 2004 = D. I. Rankin, *Class distinction as a way of doing church: the Early Fathers and the Christian Plebs Vigiliae Christianae* 58, 2004, 298–315.
- Rau 2017 = S. Rau, *Land und Landschaft: Kulturelle Konfigurationen, Landschaftslektüren : Lesarten des Raums von Tirol bis in die Po-Ebene*, 2017, 206–226.
- Rawson 1989 = E. Rawson, *Roman tradition and the Greek world*, in: A. E. Astin (Hg.), *Cambridge Ancient History 8: Rome and the Mediterranean to 133 B. C.*, Cambridge, 1989, 422–476.
- Rebillard 1999 = E. Rebillard, *La « conversion » de l'Empire romain selon Peter Brown (note critique)*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54, 1999, 813–823.
- Robinson, Scott; Taylor, Peter 2016 = J. A. Robinson, Scott; Taylor, Peter, *Working, Housing: Urbanizing The International Year of Global Understanding - IYGU*, 2016.
- Rüpke 1993 = J. Rüpke, *Vergils Laokoon*, *Eranos* 91, 1993, 126–8.
- Rüpke 1995 = J. Rüpke, *Was kostet Religion in Rom? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom*, in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, 1995, 273–287.
- Rüpke 2011 = J. Rüpke, *Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in römischer Zeit*, *Historische Zeitschrift* 292, 2011, 297–322.
- Rüpke 2012 = J. Rüpke, *Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'*, *Mythos ns* 5 (2011), 2012, 191–204.
- Rüpke 2013 = J. Rüpke, *Introduction: Individualisation and individuation as concepts for historical research*, in: J. Rüpke (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, 3–28.
- Rüpke 2016a = J. Rüpke, *Creating Groups and Individuals in Textual Practices*, *Religion in the Roman Empire* 2, 2016a, 3–9.
- Rüpke 2016b = J. Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, *Townsend Lectures/Cornell studies in classical philology*, Ithaca, NY, 2016b.
- Rüpke 2016c = J. Rüpke, *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, *Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung*, München, 2016c.
- Rüpke 2016d = J. Rüpke, *Textgemeinschaften und die Erfindung von Toleranz in der römischen Kaiserzeit (2./3. Jh. n. Chr.)*, in: (Hg.), (14), Berlin: de Gruyter, 2016. . in: M. Wallraff (Hg.), *Religiöse Toleranz. 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, *Colloquium Rauricum* 14, Berlin, 2016d, 141–157.
- Rüpke 2018a = J. Rüpke, *Narratives as factor and indicator of religious change in the Roman Empire (1st and 2nd centuries)*, in: M. Vinzent (Hg.), *Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur*, *Studia Patristica* 99, Leuven, 2018a, 35–53.

- Rüpke 2018b = J. Rüpke, Religiöse Transformationen im römischen Reich: Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 16, Berlin, 2018b.
- Rüpke 2019a = J. Rüpke, Lived Ancient Religion, *Oxford Encyclopedia of Religion*, 2019a, ##-##.
- Rüpke 2019b = J. Rüpke, Religion als Urbanität: Ein anderer Blick auf Stadtreigion, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, 2019b, 174–195.
- Rüpke 2019c = J. Rüpke, Urban Selves: Individualization in the Cities of the Ancient Mediterranean, in: M. R. Niehoff (Hg.), *The Self in Antiquity*, Leiden, 2019c.
- Rüpke/G. Woolf 2013 = J. Rüpke/G. Woolf (Hg.), *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 76, Tübingen, 2013.
- Sajó 2013 = T. Sajó, Urban Space as Erinnerungslandschaft. The Case of Lemberg/Lwów/Lvov/Lviv, *European Review* 21, 2013, 523–529.
- Salzman 1992 = M. R. Salzman, How the West Was Won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine, in: C. Deroux (Hg.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, 1992, 451–479.
- Salzman 2002 = M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Mass., 2002.
- Sinha 2016 = V. Sinha, Marking spaces as 'sacred': Infusing Singapore's urban landscape with sacrality, *International Sociology* 31, 2016, 467–488.
- Speyer 2002 = W. Speyer, Die Kenntnis des Trojanischen Krieges im lateinischen Westen, in: P. Csobadi (Hg.), *Europäische Mythen von Liebe, Leidenschaften, Untergang und Tod im (Musik-) Theater: Der Trojansiche Krieg: Vorträge und Gespräche des Salzburger Symposions 2000*, Anif/Salzburg, 2002, 117–134.
- Stausberg 2010 = M. Stausberg, Distinctions, Differentiations, Ontology, and Non-humans in Theories of Religion, *Method & Theory in the Study of Religion* 22, 2010, 354–374.
- Sun 2013 = A. X. D. Sun, Confucianism as a world religion: Contested histories and contemporary realities, Princeton, 2013.
- Tajfel 1974 = H. Tajfel, Social identity and intergroup behaviour, *Social Science Information* 13, 1974, 65–93.
- Turner 1975 = J. C. Turner, Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour, *European Journal of Social Psychology* 5, 1975, 5–34.
- Urciuoli/Rüpke 2018 = E. Urciuoli/J. Rüpke, Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change, *Mythos* 12, 2018, 117–135.
- van der Veer 2015 = P. van der Veer, Introduction: Urban Theory, Asia and Religion, in: P. van der Veer (Hg.), *Handbook of religion and the Asian city. Aspiration and urbanization in the twenty-first century*, Oakland, Calif., 2015, 1–17.
- Van der Veer 2015 = P. van der Veer, *Handbook of religion and the Asian city. Aspiration and urbanization in the twenty-first century*, Oakland, Calif., 2015.
- Veyne 1987 = P. Veyne, Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft, Frankfurt a. M., 1987.
- Weber 2001 = M. Weber, Gesamtausgabe I,22: *Wirtschaft und Gesellschaft: Die wirtschaftlichen und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 1: Gemeinschaften*, Tübingen, 2001.
- Wendt 2015 = H. Wendt, Iudaica Romana: A Rereading of Judean Expulsions from Rome, *Journal of Ancient Judaism* 6, 2015, 97–126.
- Wendt 2016 = H. Wendt, *At the temple gates: The religion of freelance experts in the Roman empire*, New York, 2016.
- Wilde 2012 = J. Wilde, *Stadtlandschaft, Lexikon der Raumphilosophie*, 2012, 387–388.

Woolf 2015 = G. Woolf, *Movers and Stayers*, in: L. de Ligt/L. E. Tacoma (Hg.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden, 2015, 438–461.

Wortham 2006 = R. A. Wortham, *Urban networks, deregulated religious markets, cultural continuity and the diffusion of the Isis cult*, 2, 2006.

Zuiderhoek 2017 = A. Zuiderhoek, *The ancient city, Key themes in ancient history*, Cambridge, 2017.