

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Recht und Religion im Römischen Reich by Christa Frateantonio

was originally published in

Recht und Religion in Europa: zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven / Christine Langenfeld ... (Hg.). – Göttingen: Universitätsverlag, 2008. – pp. 59-86

This document has been published under the Creative Commons License Attribution CC-BY-ND 2.0 DE

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Recht und Religion im Römischen Reich

Christa Frateantonio

1 Einleitung

Im vorliegenden Beitrag wird es nicht nur um die Analyse einzelner Rechtstexte gehen, sondern vor allem um systematische Überlegungen zu Recht, Religion und Staatlichkeit im Römischen Reich.¹ Das Konzept von Staatlichkeit im Römischen Reich ist eng mit dem der Stadt (*civitas, polis*) verbunden und hier lassen sich auch nennenswerte rechtliche und administrative Wahrnehmungsweisen und entsprechende Handlungsstrategien seitens der Römer nachweisen.² Alt- und Rechtshistoriker sehen im Anschluss an Mommsen³ die Staatlichkeit des Römischen Reiches in den beiden Instanzen Stadt und römischer Administration, so z. B. Wolff: »Die Staatlichkeit verteilt sich m. E. im römischen Reich grundsätzlich

¹ Den folgenden Ausführungen liegen die Analysen meiner Dissertation zugrunde (Frateantonio 2003).

² Seit Georg Wissowas Werk *Religion und Kultus der Römer* (1902 zuerst erschienen) haben Religionswissenschaftler mit dem Arbeitsgebiet römische Religion lange Zeit kaum mehr die Interferenzen von Religion, Staatlichkeit und Recht in den Blick genommen, ebenso wie nach den juristischen und staatsrechtlichen Schriften Theodor Mommsens jahrzehntelang Alt- und Rechtshistoriker. Hier deutet sich seit den 1990er Jahren eine Renaissance des Interesses am Thema an. Vgl. Frateantonio 2003, S. 40ff.

³ Mommsen 1893, S. 281: »Der Römerstaat im Allgemeinen genommen ist als Inbegriff einer Anzahl unter der Vormacht Roms zusammengefasster mehr oder minder selbständigen Stadtgemeinden aufzufassen. [...] Die Stadtgemeinden haben eigene Magistrate und Gemeinderäte, dürfen jedoch keine eigene Außenpolitik machen. [...] Das Sakralwesen steht in jeder Gemeinde zunächst unter deren Behörden; diese bezeichnen für eine jede ihre Götter, ernennen deren Priester und ordnen administrativ und finanziell die Götterverehrung. Die Reichsbeamten greifen dabei nur kraft ihres allgemeinen Aufsichtsrechts und hauptsächlich prohibitiv ein.«

auf zwei Ebenen, nämlich die römische der Reichsadministration und die lokalstaatliche der von uns in sehr ungenauer Weise ›Städte‹ genannten Gebietskörperschaften. Die lokalstaatliche Ebene ist dabei zumeist ursprünglich vorhanden, denn Rom traf die Lokalstaaten bei der Eroberung gewöhnlich an, und sie könnten auch ohne die Reichsadministration existiert haben, die ihrerseits ohne die Lokalstaaten kein institutionelles Objekt ihrer Herrschaft und somit ihrer eigenen administrativen Existenz besessen hätte. Den Lokalstaaten, die ich zur Vereinfachung auch kurzerhand *civitates* nenne, fiel in erster Linie die alltägliche Organisation des Lebens der Reichsbewohner zu, also z.B. die administrative Erfassung der Bürger und der *incolae*, die lokale Rechtspflege und die lokalen Finanzen [...] oder die Sorge um die *civitas*-eigenen Kulte, Spiele, Märkte, Bäder und anderen öffentlichen Bauwerke oder auch nur die Zuweisung von Aufstellungsplätzen für Statuen.«⁴

Das Religionskonzept Mommsens, in dem Religion, Staat und Recht explizit verbunden scheinen, geht auf den Begriff der *sacra publica*, »öffentliche Kulte«, zurück. An dieses Konzept werde ich im Folgenden meine Überlegungen zu Recht und Religion im Römischen Reich anknüpfen. Dies hat u.a. den Vorteil, dass die Verbindungen zwischen Recht und Religion im Römischen Reich sowohl auf einer chronologischen als auch einer diachronen Ebene vorgestellt werden können.

Mommsen hatte aufgrund der ihm aus den verschiedenen Epochen bekannten literarischen und juristischen Quellen (von den letzteren prominent die Digesten) diesen Terminus technicus aufgegriffen und ihn demjenigen der *sacra privata* (private Kulte) gegenübergestellt. Mommsen hat herausgestellt, dass der Begriff der *sacra publica* jeweils an eine politisch selbständige städtische Gemeinde oder eine ethnische Gemeinschaft gebunden, also administrativ und rechtlich konnotiert war. Auf der Basis dieser Erkenntnis hatte er im *Strafrecht*, hier allerdings in wohl unbeabsichtigter Vermengung des Konzeptes von *religio licita* bzw. *religio illicita* mit dem der *sacra publica*, konstatiert, dass der rechtliche Rahmen von Religion (quantitativ bezogen auf das Imperium Romanum) am häufigsten die Städte bzw. *polis* und *civitas* waren.⁵

Das Spektrum der Träger von Religion in der Antike und daher auch der denkbaren Subjekte einer Rechtsprechung im römischen Reich, erstreckt sich also von der Privatreligion eines Individuums bis hin zu öffentlichen Kulthandlungen für die Bürger einer Stadt und Angehörige einer Stammesgemeinschaft.⁶ Dieses Feld ist in Rom selbst durch Kategorien wie Familie, Gens, Collegium etc. im zivilen, im militärischen Bereich durch Begriffe wie Legion oder Cohors zu erfassen. Innerhalb bzw. durch diese Gruppen war Religion organisiert, oder

⁴ Wolff 1999, S. 47.

⁵ Mommsen 1899, S. 572, Anm. 3: „Dies ist die *religio licita* der Juden (Tert. apol. 21). Dasselbe Recht haben auch die Athener und Antiochener und jedes von den Römern anerkannte Gemeinwesen; bei diesen aber folgt es aus dem politischen Recht, dem jeder Municipalordnung zugrunde liegenden Staatsbegriff.“

⁶ Dazu jetzt auch allgemein Krauter 2004.

anders ausgedrückt: sie waren die Träger von Religion(en). Nur auf solche von den Römern wahrnehmbare Gruppen konnten sich juristische Regelungen, seien diese nun im militärischen, administrativen oder politischen Rahmen angesiedelt, beziehen und haben daher auch nur hier greifbare Spuren hinterlassen. Von den modernen Forschungen sind unter diesem Gesichtspunkt vor allem diejenigen J. Scheids hervorzuheben, der die rechtlich-administrativen Aspekte der städtischen Kulte als konstitutiv für die Analyse der Folgen der römischen Herrschaft ansieht: »Les religions du monde gréco-romain étaient essentiellement communautaires, et en tant que telles, elles étaient toujours liées à des groupes sociaux précis: la famille, le collègue, la cité et ses subdivisions. Autrement dit une pratique religieuse antique s'exerçait toujours dans un cadre institutionnel précis. Comme toutes ces communautés, la cité est celle qui a laissé les plus de traces archéologiques et épigraphiques. (...) C'est cité par cité que les pratiques religieuses doivent être abordées, dans leur contexte historique et juridique. Et notamment, à partir de la conquête, par rapport au cadre romain.«⁷ Neben *civitas* und *polis* erscheinen in den Rechtstexten in erster Linie die Religionen von Völkern bzw. *gentes*. *Gentes* wurden als religiöse Gruppen wahrgenommen und infolgedessen Gegenstand oder Ziel administrativen und rechtlichen Handelns der Römer, soweit dies aus Gründen politisch-sozialer und/oder kultureller Normsetzung sowie Systemstabilisierung geboten schien.⁸ Exemplarisch verdeutlicht wird dies im Folgenden für das jüdische Volk.

2 Rechtliche Stellung der Juden

Juden sowie *Juden* mit römischem Bürgerrecht nahmen seit spätestens dem 1. Jh. n. Chr. – mit einem dramatischen Kulminationspunkt bezüglich der Regelungsdichte in der Spätantike – eine Ausnahmestelle unter denjenigen Völkern ein, die von den Römern administrativ in ihren Herrschaftsbereich eingegliedert waren. Der Umgang mit und die Einstellung zu den Juden in der Antike wird traditionell in der Forschung viel diskutiert⁹. Es ist von daher weder intendiert noch möglich, hier neue Aspekte der jüdisch-römischen Beziehungen darzustellen. Innerhalb der literarischen Überlieferung bezüglich der Wahrnehmung der Juden und ihrer Religion fallen zwei Aspekte ins Auge: Erstens ein im Vergleich sowohl zum heutigen als auch in der Antike theoretisch möglichen Wissensstand auffälliges Missverständnis grundlegender Bereiche des jüdischen Kultus. Zweitens die u. a. durch solche Missverständnisse bedingte, weitgehend negative Wertung der jüdischen Religion. Die Vertreibungen von Juden, namentlich aus Rom unter Tiberius und Claudius (Sueton, Tiberius 36; Claudius 4) sind vor dem Hintergrund des bereits vor Tacitus verbreiteten ausgesprochen negativen Images der Juden zu

⁷ Scheid 1991, S. 42; ders., *Aspects religieux de la municipalisation* 1999, besonders S. 381-387.

⁸ Vgl. Frateantonio 2003, S. 40f.

⁹ U. a. Noethlichs 1996. Siehe jetzt auch Bartlett 2002 und Schuol 2004.

sehen.¹⁰ In der späteren römischen Provinz Judäa war das Zentrum des jüdischen Kultus, der Tempel in Jerusalem, von Titus im jüdisch-römischen Krieg zerstört worden. Was danach noch an jüdischer Religionsausübung möglich war, wurde von den Römern lediglich als unvermeidlich in Kauf genommen. Die späteren rechtlichen Regelungen hinsichtlich der Juden sind daher m. E. von Garnsey zu Recht nicht als Privilegierung qualifiziert worden, sondern als Konzessionen einer von politischem Kalkül geleiteten Herrschaftspolitik der Römer¹¹.

Als für diese Politik exemplarisch kann eine Textstelle des Juristen Paulus (Sententiae 5,22,3-4) angesehen werden. Hier ist überliefert, dass römischen Bürgern, die sich und ihre Sklaven nach jüdischem Ritus beschneiden ließen (d. h. Proselyten waren), die Deportation, den Juden, wenn sie ihre Sklaven anderer Nationalität beschneiden ließen, entweder die Deportation oder sogar die Todesstrafe drohte; lediglich den geborenen Juden war die Beschneidung nicht untersagt. Diese Form der Duldung dürfte darauf beruhen, dass, anders als bei den ersten nicht-jüdischen Christen, es sich bei den Juden um eine ethnische Gruppe handelte, von der in der Wahrnehmung der Römer jederzeit politische Unruhen ausgehen konnten. Die den Juden unterstellte »mangelnde Integrationsbereitschaft und -fähigkeit« außerhalb Judäas wird auch hier prominent greifbar auf der städtischen Ebene. Wie Baltrusch herausgestellt hat¹², übten Städte einen zweifachen Einfluss auf das Judentum selbst aus: Einerseits waren sie der Sitz von Diasporagemeinden, andererseits »Fremdkörper« im Umkreis Judäas. In diesen Diasporagemeinden bildeten Juden in hellenistischer und römischer Zeit eigene Politeuma, erhielten also in der Regel nicht das Bürgerrecht der Stadt, in der sie lebten¹³. Trotz einer angestrebten gesellschaftlichen Assimilation (u. a. Besuch von Fest- und Spielveranstaltungen, Hochzeit mit Nicht-Juden, Übernahme griechischer Umgangsformen) war damit eine vollständige Integration faktisch ausgeschlossen und führte vielfach zu Konflikten zwischen jüdischen Gemeinden und ihrem Wohnsitz.

Neben den Belegen für Rom¹⁴ ist das ägyptische Alexandria das prominenteste und am besten untersuchte Beispiel für das – zumeist vergebliche – Ringen um »Systemkonformität« auf allen Seiten: So versuchten die Römer in der frühen Kaiserzeit, die Konflikte zwischen der griechischen und jüdischen Bevölkerung zunächst zu neutralisieren. Dies geschah nicht im Sinne einer Parteinahme, sondern mit der Intention, einen drohenden stadtinternen Bürgerkrieg (*stasis*), der als ordnungspolitische Gefahr für die Region wahrgenommen wurde, für deren Sicherheit und Ruhe die römische Herrschaft und Verwaltung nunmehr

¹⁰ Baltrusch 2002, S. 123 weist darauf hin, dass bereits in der *Oratio pro Flacco* Ciceros die jüdische Religion in Jerusalem als weitgehend inkompatibel mit dem »Glanz und der Dignität des Imperiums« angesehen wurde.

¹¹ Garnsey 1984, S. 10f.; Frateantonio 2003, S. 41.

¹² Baltrusch 2002, S. 49ff.

¹³ Für Alexandria vgl. auch Marksches 1992, S. 319f.

¹⁴ Zu Kyrene Haas 1997, S. 99ff. und Baltrusch 2002, S. 120f.; zu Rom ders., ebenda, S. 116f.

verantwortlich zeichnete, zu verhindern¹⁵. Auf der stadtinternen Ebene war einer der Auslöser für den Konflikt zwischen Griechen und Juden in Alexandria der Verdacht der Griechen, die väterlichen Sitten (*patrioi nomoi*) der Juden seien nicht gesellschaftskonform.¹⁶ Neben tätlichen Angriffen sowohl auf Personen als besonders auch auf Kultgebäude des jeweiligen Gegners¹⁷ wurde die Auseinandersetzung um die »Kulturhoheit« in der Stadt auf beiden Seiten überdies auf der intellektuellen Ebene ausgefochten: Hier ist besonders die Literatur zu nennen, die die Diskreditierung der Juden in Alexandria und Ägypten durch anti-jüdische Geschichtsschreibung (oder andere Formen der Polemik) zum Ziel hatte; umgekehrt wurden dadurch Apologien und Gegenentwürfe durch jüdische Gelehrte provoziert (v.a. Philo von Alexandrien)¹⁸. Den Abschluss des Konfliktes bildete bekanntlich die Revolte 115 n. Chr. mit einer Emigrationswelle von alexandrinischen Juden nach Palästina, nachdem zahlreiche Menschen bei den Kämpfen umgekommen waren. Zwar existierten auch über das 2. Jh. n. Chr. hinaus weiterhin eine oder mehrere jüdische Gemeinden in Alexandria, doch war der Anteil an der Gesamtbevölkerung so gering geworden, dass sie fortan keine zu früheren Zeiten annähernd vergleichbare Rolle mehr im städtischen Leben spielten¹⁹. Vergleichbare Entwicklungen sind nicht nur für Alexandria, sondern auch für andere Städte des römischen Herrschaftsbereiches zu konstatieren, in denen vor den Aufständen zwischen 115 und 117 n. Chr. namhafte jüdische Bevölkerungsanteile existierten (besonders in Kyrene).

3 Bürgerrecht und Partizipation an Religion

Der Jurist Ateius Capito definierte *religiosus* als durch Städte vorgegebene soziopolitische Normen. Nach seiner Auffassung (*De pontificio iure* 13 = *de more et ritu*) »werden religiös die genannt, die innerhalb der göttlichen Angelegenheiten gemäß den Gebräuchen der Stadt eine Auswahl getroffen haben zwischen dem, was zu tun und was nicht zu tun ist, und (sich) nicht in abergläubische Praktiken verwickeln«. Auf dieses Konzept rekurriert auch der Rhetor Quintilian; er hielt die Kenntnis der Kultbräuche und des Sakralrechts der Stadt, in der ein Redner politisch aktiv sein will, für unabdingbar. In seiner Schrift *Institutio oratoria* (12,3,1) heißt es: »Für diesen Mann (sc. den rhetorisch Ausgebildeten) ist auch die Kenntnis des bürgerlichen Rechtes wie auch der Sitten und Kultbräuche desjenigen Staatswesens notwendig, an dessen öffentlichem Leben er mitwirken will. Denn was für ein Ratgeber in öffentlichen Beratungen wird jemand sein können, der so

¹⁵ So Baltrusch 2002, S. 121f.

¹⁶ Baltrusch 2002, S. 122.

¹⁷ Haas 1997, S. 101.

¹⁸ Zu den auf dem Boden von Schriften ausgetragenen griechisch-jüdischen Auseinandersetzungen in Alexandria im 1 Jh. n. Chr. ausführlich Dawson 1992, S. 113ff.

¹⁹ Haas 1997, S. 102; Marksches 1992, S. 320.

viele Dinge, auf denen die bürgerliche Gemeinschaft vor allem beruht, nicht kennt?« *Civitas* und *polis* waren also nicht nur die primären sozio-politischen Gruppenverbände in der Antike, sondern gleichzeitig sporadische Kultgemeinschaften im Haus- und Stadtkult. Das Bürgerrecht einer Stadt zu besitzen oder dort sein ständiges Domizil zu haben bedeutete, dass man als Bürger oder Einwohner das Recht hatte, an den religiösen Festen teilzunehmen. So galten dem Juristen Ulpian entweder die Heimatgemeinde oder der ständige Wohnort (*domicilium*) als die Orte, in denen die Bürger am öffentlichen religiösen Leben partizipierten: »Si quis negotia sua non in colonia, sed in municipio semper agit, in illo vendit emit contrahit, in eo foro balineo spectaculis utitur, ibi festos dies celebrat, omnibus denique municipii commodis, nullis coloniarum fruitur, ibi magis habere domicilium, quam ubi colendi causa deversatur« (Dig. 50,1,27,1).

3.1 Die öffentlichen Kulte Roms

Die Bezeichnung *sacra publica populi Romani* ist der lateinische, seit republikanischer Zeit verwendete Begriff für die Gesamtheit der öffentlichen römischen Kulte Roms. Es handelt sich um einen komplexen Terminus, dessen Übersetzung ins Deutsche oder eine andere europäische Sprache kaum möglich ist: *Sacrum* umfasste, vor allem in Verbindung mit verschiedenen Verben, ein Bedeutungsfeld der römischen Religion, dessen Kohärenz durch nichtlateinische Worte zwangsläufig verloren gehen müsste. Die Bedeutung von *sacra/sacrum* insgesamt war grundsätzlich religiös bzw. kultisch, im Falle des Zusatzes *publica/publicum* zudem juristisch konnotiert²⁰. Die öffentlich-rechtlichen Implikationen der *sacra publica populi Romani* fungierten später als Modell für die Diffusion römischen Sakralrechtes in den Provinzen. Die Etablierung dieser im juristischen Sinne »öffentlichen« Kulte Roms, die *sacra publica populi Romani*, setzte die römische Historiographie mit der Gründung der Stadt Rom in der Königszeit an, und zwar als Einrichtung der Kultstätten, Opferhandlungen und Priestertümer (Livius 1,20,6ff.; 1,42,4). Auf der Ebene der Territorialität bestand eine Kontinuität der stadtrömischen Religion bis in das 4. Jh. n. Chr. Die rechtliche Stellung der stadtrömischen Kulte, der Priestertümer und Heiligtümer ändert sich nachhaltig erst unter den christlichen Kaisern.²¹ Die *sacra publica* Roms wurden, anders als dies wohl zu pauschale Vorstellungen von einer scheinbar grenzenlosen religiösen Toleranz der Römer suggerieren, nur nach innen, d. h. innerhalb des Stadtgebietes erweitert. Rom nahm weder formal noch faktisch andere Städte religiös bzw. kultisch in die eigenen Grenzen auf noch wurde eine territoriale Ausdehnung der stadtrömischen Kulte vollzogen.

Die internen Erweiterungen des Bestandes städtischer römischer Kulte und Kultstätten (»neue« *sacra publica populi Romani*) sind in der Regel Folge einer Immobiliarkonsekration. Sie kamen zustande während der Zeit der Republik durch

²⁰ Zu den begrifflichen Konnotationen der *sacra privata* Sirks 1994.

²¹ Dazu ausführlich Curran 2000, S. 159ff., Frateantonio 2003, S. 210ff.

Feldherrenvotum, auf Initiative des Senats bei Vorzeichen oder Katastrophen sowie durch Entscheidung des Feldherrn (während der Schlacht mit Beschluss der Evokation fremder Götter vorgenommen). In der Kaiserzeit war die Initiative zur Aufnahme und Konstituierung weiterer *sacra* in Rom faktisch vom Princeps als Inhaber der höchsten Amtsgewalt ausgegangen, wenngleich es wohl bis in die späte Zeit bei der Aufnahme neuer Götter in den römischen Götterkreis und damit auch der Divinisierung von Kaisern der formellen Mitwirkung des Senats bedurfte.²² Im römischen Recht wurde zwischen privaten und öffentlichen *res sacrae* differenziert, einer Maßnahme, welcher die eingangs bereits genannte Unterscheidung von öffentlichem und privatem Kult zugrunde lag. Zur Schaffung eines öffentlichen Kultes (*sacrum publicum*) nach römischem Sakralrecht gab es das Verfahren der Weihung, und zwar unter Beteiligung eines Magistraten *cum imperio* und eines *pontifex*. Der älteste Beleg des römischen Rechtsaktes des *in sacrum dedicare* ist durch ein Fragment des Kommentars des Juristen Gaius zu den Zwölftafelgesetzen überliefert (Dig. 44,6,3 = Crawford, Bd. 2, 720): »Die in Streit befangene Sache dürfen wir nach dem Zwölftafelgesetz nicht für gottesdienstliche Zwecke weihen, sonst erleiden wir die Strafe des doppelten Wertersatzes. Doch findet sich nichts darüber ausgedrückt, ob dieses Doppel der Staatskasse oder dem Gegner zu leisten ist.«²³

Gegenstände einer Dedikation bzw. Konsekration waren »Gebäude, Altäre, Götterbildnisse, Grundstücke, Geld sowie anderes, was einer Gottheit konsekriert werden kann« (Festus p. 321). Eine der für das Privatrecht erheblichen rechtlichen Konsequenzen einer offiziellen Konsekration in der Zeit des sogenannten Klassischen Juristenrechts war, dass zum *sacrum* geweihte Sachen nicht stipuliert werden konnten (Dig. 45,1,83 (5) Paulus:

sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam (ut forum aut basilicam) aut hominem liberum inutiliter stipulor; Dig. 45,1,91 (1) Paulus: Sed si sit rem in rebus humanis, sed dari non possit, ut fundus religiosus puta vel sacer factus ... culpa in hunc modum diiudicantur, ut, si quidem ipsius promissoris res vel tempore stipulationis vel postea fuerit et quid eorum acciderit, nihilo minus teneatur, idemque fiat et si per alium, posteaquam ab hoc alienatus sit, id contigerit. Dig. 45,1,137 (6) Venu-

²² Chronologisch geordnete Überblicke sämtlicher römischen *sacra publica* (Tempel und bedeutende Altäre) bieten die Anhänge bei Wissowa (1912/1971, S. 594-597) und Latte sowie die neuen Arbeiten von Orlin und Ziolkowski. Die überarbeitete Fassung bei Latte (1960, S. 415-418) enthält die Tempel der divinisierten Kaiser nicht, jedoch in Ergänzung der Liste Wissowas bedeutende Altäre seit der Republik. Für die republikanische Zeit vgl. die Übersichten bei Ziolkowski, 1992, S. 7-187 und Orlin 1997, S. 199-207. Kaisertempel: Cassius Dio 52,22,1; Sueton, Vespasian 8,9,1; Augustus, Res gestae 4,19. In allen Fällen berichten die Autoren von der Konsekration bzw. Dedikation von Kaiser- und Göttertempeln durch die Kaiser, ohne dass ein Unterschied in ihrer Rechtsstellung explizit deutlich gemacht wird. Die öffentliche Stellung der Kaisertempel ist jedoch durch Vermerk des Dedikationstages in den römischen Kalendern bezeugt, vgl. Wissowa 1912/1971, S. 79.

²³ Rem de qua controversia est prohibemur in sacrum dedicare: alioquin dupli poenam patimur, nec immerito, ne liceat eo modo duriorum adversarii condicionem facere. Sed duplum utrum fisco an adversario praestandum sit, nihil exprimitur: fortassis autem magis adversario, ut id veluti solacium habeat pro eo, quod potentiori adversario traditus est.

leius: *cum quis sub hac condicione stipulatio sit, si rem sacram aut religiosum Titius vendiderit vel forum aut basilicam et huiusmodi res, quae publicis usibus in perpetuum relictæ sunt; ubi omnino condicio iure impleri non potest vel id facere ei non liceat, nullius momenti fore stipulationem, proinde ac si ea condicio, quae natura impossibilis est, inserta esset*).

Ebenso war der Verkauf ausgeschlossen, was besonders für Grundstücke galt, da sie sich nicht nur außerhalb des öffentlichen, sondern auch des privaten Rechtes befanden, d. h. als im Besitz der Götter stehend angesehen wurden. (Dig. 18,1,6 Pomponius:

Sed Celsus filius ait hominum liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeantur, ut est Campius Martius, Dig.18,1,22 Ulpianus: Hanc legem venditionis »si quid sacri vel religiosi est, eius nihil venit«, supervacuum non esse, sed ad modica loca pertinere. ceterum si omne religiosum vel sacrum vel publicum veniret, nullam esse emptionem; vgl. auch 18,1,4; 18,1,24;18,1,51;18,1,62 (1) Modestinus: Qui nesciens loca sacra vel religiosa vel publica pro privatis comparavit, licet emptio non teneat, ex empto tamen adversus venditorem experietur, ut consequator quod interfuit eius, ne deciperetur; vgl. außerdem Dig. 18,1,72 (1)).

Der Rechtsakt der Dedikation/Konsekration – beide Begriffe wurden synonym gebraucht²⁴ – musste öffentlich sein, damit die juristischen Folgen eintraten: »Heilige Sachen sind solche, welche öffentlich und nicht privat heilig gesprochen worden sind; wenn sich also jemand privat etwas geweiht hat, so ist das nicht heilig, sondern profan« (Dig. 1,8,6 (3) Marcianus:

Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private: si quis ergo privatim sibi constituerit sacrum, sacrum non est, sed profanum. Vgl. auch Festus, p. 321: Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod diis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati(s) suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum).

Bei den Konsekrationen nach römischem Recht ist für die Beamten die Mitwirkung eines Pontifex obligatorisch gewesen, der den genauen Wortlaut der Weihung vorsprach und die korrekten rituellen Gesten zeigte (Varro, de ling. lat.

²⁴ Wissowa 1912/1971, S. 385, hat als ein mögliches Unterscheidungskriterium genannt, dass Konsekrationen immer öffentliche Akte gewesen seien, während Dedikationen sowohl private als auch öffentliche Weihungen sein konnten; vgl. auch ders., s.v. Consecratio RE 4, S. 899. Mutel 1971, hat versucht nachzuweisen, dass hinter beiden Begriffen ursprünglich verschiedene juristische Konzepte standen, deren Unterschied sich vor allem darin zeigte, dass die *dedicatio* von den Magistraten und die *consecratio* von den Pontifices durchgeführt wurde; dies ändert jedoch nichts daran, dass in den Quellen spätestens seit dem 1. Jh. v. Chr. beide Begriffe in einer nicht mehr unterscheidbaren Weise verwendet wurden und juristisch die gleichen Konsequenzen ausdrückten. Dazu Saumagne 1971, besonders S. 391f. und Pernice 1885, S. 1150f.; Ziolkowski 1992, S. 231f.

6,61: *aedīs sacra a magistratu pontifice praeunte dicendo dedicatur*; Cicero, de domo 133: *ades, Luculle, Servili, dum dedico domum Ciceronis, ut mihi praeaeatis postemque teneatis*)²⁵. Götter waren keine Rechtspersonen *strictu sensu*, denn sie unterzeichneten keine Verträge oder dergleichen. Deshalb handelte es sich bei der Dedikation oder Konsekration stets um einen einseitigen Rechtsakt aus menschlicher Sicht, der zur Folge hatte, dass die konsekrierten Gegenstände oder Immobilien einen eigenen Rechtskomplex bildeten (Quintilian, Inst. orat. 2,4,34: *nam et genera sunt tria, sacri, publici privati iuris*; Macrobius, Sat. 3,3,2: *sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur*).

4 Rechtliche Stellung nicht-römischer Kulte

Komplementär zum Begriff ihrer *sacra publica populi Romani* setzten die Römer die Existenz von *sacra publica* für andere Städte voraus bzw. gingen davon aus, dass andere Städte öffentliche Kulte besaßen. In welcher Weise diesen Verhältnissen auf der administrativ-juristischen Ebene Rechnung getragen wurde, deutet sich bereits in republikanischer Zeit in der Behandlung der italischen Gemeinden an. Die hier von den Römern gefundenen Herrschaftsprinzipien wurden später weitgehend auch auf die Städte in den Provinzen angewendet.²⁶ In der Forschung wird davon ausgegangen, dass Modalitäten und Modelle der Herrschaft, die später in den Provinzen zur Anwendung kamen, in der Frühphase der römischen Expansion ausgebildet wurden²⁷. Aus der Rechtsstellung der *sacra* einiger latinischer Gemeinden auf die *sacra* aller italischen Städte und Völker übertragbare Regeln wurden von Mommsen, Wissowa, Latte und Humbert abgeleitet. Die Folgerungen, die aus der Existenz römischer Priestertümer für Lanuvium und Tusculum in der Kaiserzeit gezogen wurden²⁸, reichen unterschiedlich weit. Mommsen nahm an, dass die Kulte aller von ihm als Halbbürgergemeinden bezeichneten italischen Städte, der latinischen sowie der »verschiedener Nationalität«, unter Aufsicht der römischen Pontifices gestanden hätten. Neben den Inschriften stützte er sich auf Festus (p. 157)²⁹ und Ovid (*fasti* 3,87 ff. und 6,57 ff.), wo sich die seiner Ansicht nach nicht von der pontifikalen Oberaufsicht zu trennende Kenntnis der Kalender der Städte Alba, Anagnina, Aricia, Cures der Sabiner, Falerii, Ferentium, Lanuvium,

²⁵ Dazu auch Wissowa, s.v. Dedicatio, RE 4, S. 2358.

²⁶ Einen religiösen Sonderstatus hatten die latinischen Gemeinden, mit denen die Römer gemeinsame Bundesheiligtümer besaßen (Dianaheiligtum auf dem Aventin und Heiligtum des Jupiter Latiaris auf dem Mons Albanus); vgl. dazu Frateantonio 2003, S. 75ff.

²⁷ Lintott 1993, S. 129f. Zur Diskussion Frateantonio 2003, S. 64ff.

²⁸ Lanuvium: CIL V 6992 und 7814, CIL IX 4206-4208 und 4399, CIL X 4590, CIL XI 3014; der Titel in allen genannten Inschriften ist *sacerdos* (*Lanuv.*); Tusculum: CIL V 27 und 5036, CIL VI 217 und 2177, CIL IX 2565; Titel in diesen Inschriften ebenfalls *sacerdos* (*Tusc.*).

²⁹ *Municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam; quae observare eos voluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus.*

Lavinium, Laurentum und Tusculum zeigt³⁰. Diese Städte sind der Ansicht Mommsens nach alle irgendwann Halbbürgergemeinden gewesen, worunter er und die Althistoriker seiner Zeit die *municipia sine suffragio* verstanden, Städte, deren Bürger Abgaben an Rom leisteten, aber kein politisches Stimmrecht dort hatten.³¹

Eines der bekanntesten und in der Sekundärliteratur daher häufig angeführten Zeugnisse für den Rechtszustand der freien (und in der Regel zugleich peregrinen) Städte ist der Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius. Plinius hatte sich mit einer Anfrage (epist. 10,49) an den Kaiser gewandt, durch die er Klarheit zu schaffen versuchte, ob ein Heiligtum – es handelte sich um den Mater-Magna-Tempel von Nikomedien – »ohne Verletzung der Religion verlegt werden kann« (... *salva religione posse transferri*). Er war auf diese Frage gekommen, weil sich vor Ort keine Stiftungsurkunde finden ließ, aus der hätte entnommen werden können, ob die Verlegung des Tempels rechtlich unbedenklich war und/oder wie die (erneute) Weihe rechtsgültig vorzunehmen war. Der im Kontext dieses Kapitels relevante Teil der Antwort Trajans ist die Feststellung, dass Plinius dieses Problem nicht zu beschäftigen habe, da es sich um einen fremden Stadtstaat handle, für den die römischen Weihevorschriften nicht maßgeblich seien³². Die peregrinen Gemeinden konnten die Weihung von Kultstätten demzufolge als interne Angelegenheit betrachten; dieser *status quo* wurde jedenfalls von Trajan bestätigt.

Die Heiligtümer verbündeter und freier Städte genossen einen besonderen Rechtsschutz, denn römischen Amtsinhabern war untersagt, aus den Heiligtümern Kultbilder und Bauteile zu entfernen (vgl. Cicero, *De provinciis consularibus* 4,7). Die Heiligtümer blieben grundsätzlich weiter unter Aufsicht und Kontrolle der Stadt. In Kolonien als neu gegründeten Städten siedelten die Römer eigenständige (nicht politisch unabhängige) *populi* an, die eigene *sacra publica* erhielten. An den Passagen

³⁰ Mommsen 1887, Bd. II. 1, S. 27 und Bd. III. 1, S. 579f.; so auch Humbert 1978, S. 267f.

³¹ Zudem zog er Tacitus ann. 3,71 heran, der über den Fortuna Equestris Tempel in Antium bemerkte, »dass der gesamte Gottesdienst in den italischen Städten mitsamt den Tempeln und Götterbildern der Rechts- und Machtbefugnis Roms unterstehe« (Cunctas caerimonias Italicis in oppidis templaque et numinum effigies iuris atque imperii Romani esse). Ob man diese Stelle als Beleg für die Oberaufsicht der Römer oder ihrer Pontifices über die Kulte aller italischen Städte werten kann, ist fraglich: Der Anlass für die Feststellung, alle Zeremonien, Bildnisse und Tempel seien römischen Rechts und unter römischer Herrschaft (*iuris atque imperii Romani*), war die Frage, ob das Votum der römischen Ritter für die Gesundheit der Kaiserin in dem Tempel der Fortuna Equestris rechtsgültig eingelöst werden konnte. Es gab zwar eine Reihe von Fortunaheligtümern in Rom, jedoch keines, in dem Fortuna das Epitheton besaß, an das die Ritter ihr Votum gerichtet hatten: Erst »darauf wurde die in den Bereich der Religion fallende Frage aufgeworfen (sc. während einer Sitzung des Senats), in welchem Tempel man das Geschenk aufstellen müsse, das für die Genesung der Augusta die römischen Ritter der Fortuna Equestris gelobt hatten. Denn hatte auch diese Göttin viele Heiligtümer in Rom, so trug doch keines dort einen solchen Beinamen« (Tacitus, ebenda). Daraufhin kam man auf den Tempel in Antium. Die zu dieser Gelegenheit erfolgte Feststellung des *imperiums* der Römer kann ebenso gut darauf abgezielt haben, dass nicht um eine Genehmigung der Antiaten bei der Aufstellung des Bildes nachgesucht werden musste und auch für zukünftige und vergleichbare Fälle Vorsorge getroffen wurde.

³² Epist. 10,50: ... nec te moveat, quod lex dedicationis nulla reperitur, cum solum peregrinae civitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure.

der Verfassung von Urso, in denen es um die Einrichtung der zukünftigen *sacra* und Priestertümer der Stadt geht, interessierten aufgrund der vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen römischem Modus und Variablen in der Ausführung, welche im Übrigen auch durch die weiter unten vorgestellten Fallbeispiele nahe gelegt wird, vor allem die Aspekte der Einbindung der Kulte in die städtischen Institutionen sowie ihre von Rom unabhängige administrative Eigenständigkeit. In den betreffenden Passagen der Verfassung von Urso sind folgende, für andere Kolonien dem (römischen) Modus nach wahrscheinlich gleiche Bereiche geregelt: 1. Festtage, 2. öffentliche Kulte (*sacra publica*), 3. Kultpersonal. Die Daten der Festtage, Auswahl der Kulte sowie Namen der Priestertümer konnten dabei von Stadt zu Stadt variieren. Eine der ersten eigenen politischen Aufgaben des neu gegründeten Decurionerrates und der ersten Magistrate der Stadt bestand darin zu bestimmen, welche und wie viele Festtage die Kolonie haben sollte, welche *sacra* öffentlich, d. h. im Namen der Kolonie stattfinden sollten, und wer diese *sacra publica* durchzuführen hatte. Das Verfahren war so vorgeschrieben, dass die Magistrate innerhalb der ersten zehn Tage nach Amtsantritt in einer Versammlung den Decurionen die genannten Punkte zur Abstimmung und Beschlussfassung vorlegen sollten. Dabei war die Anwesenheit von mindestens zwei Dritteln der Decurionen erforderlich, um die Beschlussfähigkeit sicherzustellen. Die mehrheitlich gefassten Beschlüsse galten für die Zukunft als rechtsverbindlich³³.

Die *sacra publica* unterworfenen Städte hingegen konnten *de iure* (Kriegsrecht) ohne weiteres von römischen Militärs ausgeraubt oder zerstört werden. Die Auflösung einer Gemeinde hatte nämlich normalerweise auch das Ende der Nutzung der Kultstätten zur Folge. Eine Option auf Verschonung von der materiellen, gelegentlich auch der politischen Vernichtung durch die Römer war durch die *deditio*, die Übergabe (vor einer absehbaren Niederlage), gegeben. Bei einer solchen Übergabe stellte der betreffende *populus* seine politische Existenz, die Gebäude der Stadt, das zugehörige Territorium, die Gewässer, die Vermessung des Geländes (Grenzen) sowie seine Heiligtümer und die geweihten Objekte in einem formalisierten Dialog mit einem römischen Imperiumsinhaber zur Disposition. Bei der durch Livius überlieferten, im Wortlaut wohl so nicht historischen *deditio* Collatias im 6. Jh. v. Chr. ist das Formular wiedergegeben (1,38,2).³⁴

³³ Lex Colonia Julia Genetiva LXIII: *Il viri quicumque post colon(iam) deductam erunt, ii in diebus decem proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at decuriones referunt, cum non minus duae partes ader<u>nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placeat et quos ea sacra facere placeat. quot ex eis rebus decurionum maior pars, qui tum aderunt, decreverint statuerint, it ius ratumque esto, eaque sacra eique dies festi in ea colon(ia) sunt.*

³⁴ »Der König stellte die Frage: Seid ihr als Gesandte und Sprecher vom Volk von Collatia geschickt worden, um euch und das Volk von Collatia zu übergeben? – Ja das sind wir. – Ist das Volk von Collatia sein eigener Herr? – Ja, das ist es. – Gebt ihr euch und das Volk von Collatia, die Stadt, das Land, das Wasser, die Grenzsteine, die Heiligtümer, die Geräte und alles was Göttern und Menschen gehört, in meine und des römischen Volkes Gewalt? (*Deditisne vos populumque Collatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia divina humanaque omnia in meam populi que Romani dicionem?*) – Ja, das tun wir. – Und ich nehme die Übergabe an.«

4.1 Römisches Sakralrecht außerhalb Roms

Die Frage nach der Diffusion des römischen Sakralrechts außerhalb Roms stellt sich als eine Frage nach den Zielen der Provinzialadministration und vor allem der Rechtsprechung. Allein wegen des Fehlens eines zum Stadtstaat alternativen Staatskonzeptes konnte der Gedanke, von dem Prinzip der dezentralen Religionsstruktur abzuweichen, kaum aufkommen. Dennoch finden sich in insgesamt über 50 Stellen allein in den Digesten Texte, die auf römischen Sakralrechtsvorstellungen beruhen und strittige Fälle auf dieser Basis zu entscheiden suchen. So stellt sich die Frage, welche Hinweise diese juristisch-administrativen Texte auf die Verbreitung des römischen Sakralrechts außerhalb Roms ergeben. Wenn die dezentrale Religionsstruktur davon nicht berührt worden sein wird, so ist daran zu denken, dass es, wie z.B. im Bereich des Strafrechts, zu einer Konkurrenz von (hier: Sakral-)Rechtsordnungen gekommen sein kann, d. h. zu einer Überlagerung und/oder Verdrängung provinzialstädtischer Sakralrechte durch das römische Sakralrecht. Eine Folge der administrativen und jurisdiktionellen Tätigkeiten der Kaiserzeit sind Rechtstexte unterschiedlicher Provenienz und Geltung, die unter Theodosius (Codex Theodosianus) und Iustinian (Digesta, Codex Iustinianus), gesammelt worden sind und eine Reihe sowohl genereller als auch spezieller Aussagen zum rechtlichen Standort der *leges* der verschiedenen Städte enthalten. In die Kategorie der generellen juristischen Stellungnahmen gehört beispielsweise Iust. inst. 2,1: »Denn was jedes Volk sich selbst als Recht gesetzt hat, das ist das seiner *civitas*, Bürgerschaft, eigentümliche Recht und wird Zivilrecht (Bürgerliches Recht) genannt, weil es das nur dieser Bürgerschaft eigene Recht ist.«³⁵ Außerdem kann man als Beispiel Dig. 1,1,2 anführen, in der als öffentliches Recht, in Unterscheidung zum privaten Recht, der Bereich der Heiligtümer, der Priestertümer und Magistraturen definiert wird³⁶.

Nach Auffassung der Rechtshistoriker stellen solche Aussagen jedoch keine positive Definition der Rechtsverhältnisse dar, sondern reflektieren entweder einen *status quo* oder versuchen verschiedene, in der Praxis nebeneinander existierende Rechtsbereiche voneinander abzugrenzen. Die zahlreichen überlieferten Einzelbestimmungen zu besonderen Fragen entspringen dementsprechend ebenso wenig dem Versuch einer umfassenden positiven Definition eines einer Verfassung gleichkommenden Rechts, sondern beruhen auf juristischen Fachkommentaren zu speziellen, sich aus dem Alltag der Verwaltung ergebenden Problemen (*responsa* oder rechtsgültige Fallentscheidungen)³⁷.

Die Existenz solcher Rechtstexte wird im Allgemeinen als Indiz der Intensivierung der römischen Herrschaft, d. h. ihrer Administration, gewertet. Von Alt- und Rechtshistorikern wird dieser Prozess der Intensivierung der

³⁵ Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis.

³⁶ Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.

³⁷ Wieacker 1988, S. 491ff.; Nörr 1963, S. 538f.; Richardson 1984, S. 34f.

administrativen Maßnahmen der Römer im Ergebnis als Nivellierung der einzelnen Stadtstatus interpretiert. Damit ist das Phänomen gemeint, dass die einzelnen Städte – vor allem in den Rechtstexten – insgesamt als *civitates* bezeichnet werden. Die Unterscheidung in Municipien, Kolonien sowie freie und verbündete Gemeinden wurde sekundär bzw. entfiel. Municipien, Kolonien und freie bzw. verbündete Gemeinden waren nicht mehr von statthalterlichen Eingriffen eximiert. W. Dahlheim hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass, »als sich ... gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. der Oberbegriff *civitas* für alle Städte einbürgerte, dies nur die Einsicht in die jenseits der unterschiedlichen Rechtsformen für alle sichtbaren Gemeinsamkeiten städtischer Existenz ausdrückte. Die so vollzogene Verdrängung der technischen Begriffe spiegelte die Folge einer nahezu völligen Beseitigung der Intensitätsunterschiede der Herrschaft in den verschiedenen Provinzen ... Mit alledem ist nur die Rechtsform und nicht die Richtung und das Ausmaß einer auf die Stadt bezogenen Herrschaftspolitik abgeschritten.«³⁸ Eine Rechtssicherheit im modernen Sinn (u. a. allgemeine Reichs- oder Staatsverfassung) ergab sich aus dieser Praxis nicht. Man kann die Diffusion römischer Sakralrechtskonzepte in den Provinzen daher eher als eine faktische und fallweise praktizierte Rechtssicherheit definieren.

Diese Form der »Rechtssicherheit« städtischer Heiligtümer (*sacra publica*) stand im Kontext der Besserstellung der Städte des Imperium Romanum seit Beginn des Principats unter Augustus insgesamt: Verwaltung und Rechtsprechung wurden seit Augustus zur Domäne kaiserlicher Politik.³⁹ Die seit Augustus direkt den Kaisern unterstehenden Beamten waren dem Kaiser gegenüber besonders zu einer »guten« Amtsführung verpflichtet. Für die senatorischen Provinzen gab es diese unmittelbare Form der persönlichen Verpflichtung der Beamten dem Kaiser gegenüber nicht, doch bestand hier wohl ein politischer Konsens, von den Grundsätzen der kaiserlichen Verwaltungsmaximen möglichst wenig abzuweichen⁴⁰.

4.2 Der Begriff Sacrilegium in Rechtstexten der Kaiserzeit

Von den juristischen Texten, die auf Delikte an und in städtischen Kultstätten Bezug nehmen, stellen quantitativ diejenigen den größten Anteil dar, die sich mit dem Tempelraub (*sacrilegium*) befassen.⁴¹ Mommsen hatte die Auffassung vertreten, dass es noch im frühen Principat einer ausdrücklichen Privilegierung einzelner

³⁸ Dahlheim 1982, S. 16f.; zur Entwicklung vgl. Nörr 1963, S. 567ff.

³⁹ In seinen *Res gestae* (24) hatte Augustus sich programmatisch nicht nur als Restitutor der stadtrömischen Tempel, sondern auch und im Besonderen der Heiligtümer der kleinasiatischen Provinz proklamiert. Wie Scheer 1995, besonders 212ff., herausgestellt hat, versuchte Augustus sich gegen Antonius, den er implizit als pietätlosen Tempelräuber klassifizierte, als Wohltäter und »Freund der Götter« zu profilieren.

⁴⁰ Richardson 1984, S. 66ff.

⁴¹ Zu weiteren sakralrechtlichen Begriffen und Bestimmungen in den Digesten Frateantonio 2003, bes. S. 142ff.

Heiligtümer bedurfte, um den Diebstahl von Göttergut zu einem Fall für die römische Verwaltung zu machen⁴². In den Texten der Digesten wird als Regelfall davon ausgegangen, dass Tempelraub durch Beamte der Provinzialverwaltung strafrechtlich zu verfolgen war. Anders als in Rom und ehemals auch in vielen der provinziellen Städte, wo auf Tempelraub stets die Todesstrafe stand⁴³, schreibt Ulpian Zwangsarbeit (Personen niedrigen Standes) oder Deportation (Personen höheren Standes) unter bestimmten Umständen als Strafe vor (Dig. 48,13,7, *libro septimo de officio proconsulis*). Er wendet sich mit dieser Forderung gegen die offenbar (weiterhin) gängige Praxis, Tempelräuber ungeachtet der Schwere ihres Vergehens den wilden Tieren vorzuwerfen, sie bei lebendigem Leib zu verbrennen oder am Galgen aufzuhängen. Ulpian plädiert in diesem Zusammenhang für die Mäßigung der Strafe auf *ad bestias*, wenn der Räuber mit einer Menschenmenge in den Tempel eingebrochen ist und der Gottheit geweihte Geschenke nachts gestohlen hat, zu Zwangsarbeit oder Deportation, wenn Personen tagsüber »Kleinigkeiten« entwendet haben⁴⁴.

Aufgrund dieses Befundes ist es wahrscheinlich, dass die Provinzialbeamten, die als Richter fungierten, regelmäßig Fälle von Tempelraub aburteilten. Unter formalen Gesichtspunkten ging diese Praxis wohl darauf zurück, dass das *ius gladii* im Principat bei den Kaisern und den Statthaltern lag⁴⁵. Es zeigt sich darin außerdem eine besondere Fürsorge um die Rechtsstellung der öffentlichen Tempel der Städte. Gelegentlich, d. h. nach entsprechenden Anfragen durch Provinzialbeamte, nahmen sich die Kaiser solchen Fällen von Tempelraub sogar auch persönlich an. Marcianus etwa erwähnt einen solchen Fall (Dig. 43,13,12,1, *libro primo iudiciorum publicorum*): »Der göttliche Severus und Antoninus haben einen jungen Mann von hohem Rang, welcher eine Kiste in einen Tempel geschafft und darin einen Menschen eingeschlossen hatte, der nach Schließung des Tempels heraussteigen und im Tempel verschiedenes stehlen und sich anschließend wieder in der Kiste verstecken sollte, nachdem dieser entdeckt und überführt worden war,

⁴² Mommsen 1899, S. 763 mit Anm. 4. Mommsen sah als Exempel den Tempel in Jerusalem an.

⁴³ Vgl. Dig. 48,13,11, Paulus libro singulari de iudiciis publicis: *Sacrilegi capite puniuntur. Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt. at qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur.* Zu Kapitalstrafen für Tempelraub in griechischen Poleis: Mactoux 1990, S. 303.

⁴⁴ *Sacrilegii poenam debebit proconsul pro qualitate personae proque rei condicione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. et scio multos ad bestias damnasse sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse, sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. ceterum si qui interdiu modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coercendus est, aut, si honestiore natus sit, deportandus in insulam est.* In seinem Kommentar zum Iulischen Gesetz über Kassendiebstahl (*Ad legem Iuliam peculatus, et de sacrilegiis, et de residuis*, Dig. 48,13,4,1), welches in der Kaiserzeit auch in den Provinzen zur Anwendung kam, war eine mildere Bestrafung für Personen vorgesehen, die aufgestellte Weihegeschenke entwendeten; dies sollte als Pekulat, d. h. Diebstahl an Staatsgut angesehen werden, der mit dem dreifachen Ersatz des Entwendeten bestraft wurde. Demgegenüber wurden Diebe, die einem Heiligtum gehörende Gelder entwendeten, als *sacrilegii* betrachtet.

⁴⁵ Galsterer 1999, S. 255.

zu Deportation auf eine Insel verurteilen lassen.«⁴⁶ Über Verurteilungen hinaus waren die Statthalter auch dafür zuständig, die Täter zu suchen und festzunehmen. Dies geht aus dem Buch *De officio proconsulis* des Ulpian (Dig. 1,18,13)⁴⁷ und einem Kommentar des Juristen Marcianus (Dig. 48,13,4,2)⁴⁸ hervor. Die Begründung für diesen Auftrag der Provinzialbeamten im letzten Satz der Marcianusstelle ist insofern bemerkenswert, als hier eine – negative – moralische Wertung des Tempelraubes zum Ausdruck kommt. Ein weiterer Hinweis auf die Bewertung des Tempelraubes als moralisch verwerflich steckt in einem Ediktcommentar des Paulus, in dem derjenige, der den Auftrag zu einem Tempelraub erteilt hat, auf eine Stufe mit Personen gestellt wird, die den Auftrag zur Verletzung oder Tötung einer Person gegeben haben (Dig. 17,1,22,6).

Einen Hinweis auf die Realität der Rechtsverhältnisse mag man in den Schriften der Rhetoren, vor allem bei Quintilian sehen⁴⁹. Das Problem *sacrilegium* wird immer wieder aufgegriffen und diskutiert, vor allem, um es zum Vorteil eines Angeklagten vom *furtum* (einfacher Diebstahl) zu unterscheiden. Den Rhetoren, die auch als Advokaten wirkten, ging es darum, die zu verteidigende Person als Dieb zu qualifizieren und dadurch die schwere Bestrafung, die einem Tempelräuber drohte, abzuwenden⁵⁰.

Signifikant für die Haltung der römischen Kaiser und kaiserlicher Juristen gegenüber den städtischen Kulturen und der damit verbundenen übergreifenden Rechtspflege nach dem Vorbild des römischen Sakralrechts insgesamt scheint mir eine Passage aus einer Schrift des Paulus (*Sententiae* 1,21,2, *De sepulchris et legendis*) zu sein: »Es ist nicht erlaubt, einen Leichnam in die Stadt zu bringen, damit die städtischen Heiligtümer nicht entweiht werden. Und wer dieser Anordnung zuwider handelt, wird mit einer außerordentlichen Strafe belegt.«⁵¹ Hier findet sich ein Dokument der Nivellierung (= ohne Unterscheidung einzelner Städtetypen: *in*

⁴⁶ Divi Severus et Antoninus quendam clarissimum iuvenem, cum inventus esset arculam in templum ponere ibique hominem includere, qui post clusum templum de arca exiret et de templo multa subtraheret et se in arculam iterum referret, convictum in insulam deportaverunt.

⁴⁷ Nam et sacrilegos latrones plagiarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest.

⁴⁸ Mandatis autem cavetur de sacrilegiis, ut praesides sacrilegos latrones plagiarios conquirant et ut, prout quisque deliquerit, in eum animadvertant. et sic constitutionibus cavetur, ut sacrilegii extra ordinem digna poena puniantur.

⁴⁹ Peachin 1996, S. 39.

⁵⁰ Quintilian, inst. orat. 3,6,33: nam subiciunt eam iuridicali quaerendumque arbitrantur, istumne sit sacrilegium appellari quod obiciatur vel furtum vel amentiam. Vgl. Dig. 43,13,6: Divi Severus et Antoninus Cassio Festo rescripserunt, res privatorum si in aedem sacram depositae subreptae fuerint, furti actionem, non sacrilegi esse. Weitere Stellen, bei denen das Problem bei Quintilian aufgegriffen wird: inst. orat. 3,6,41; 4,2,68 und 70; 5,10,36 und 39; 7,3,10. Später schreibende Rhetoren (z.B. Fortunatianus, ars. rhet. 1,13; Iulius Victor 3,3; 4,9; 6,2 und Victorinus, explanatio in rhet. M. Tullii Ciceronis 2,17) sind in ihren Ausführungen von ihren Vorbildern Cicero und Quintilian abhängig. Zum Problem des Raubes von Privatgut aus Tempeln insgesamt sowie dem Stellenwert der rhetorischen Literatur: Gnoli, 1974, S. 151 ff. und S. 195.

⁵¹ Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis; et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur.

civitatem) und zugleich der Wahrnehmung sowie Wahrung der städtischen Heiligtümer (= *sacra civitatis*) nach römischem Verständnis.

5 ›Reichsbürger‹ und ›Reichsreligion‹ in der *Constitutio Antoniniana*

Die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle freien Reichsbewohner durch Kaiser Caracalla im Jahr 212 (213) n. Chr., die sogenannte *Constitutio Antoniniana*, hat in der Forschung verschiedentlich zu der Überlegung geführt, dass dieser Akt auch Auswirkungen auf die Rechtsform der Religion hatte. Die Bürgerrechtsverleihung ist verschiedentlich vor allem mit der ›Auflösung‹ der römischen Religion bzw. ihrem Aufgehen in der Vielfalt peregriner Kulte in Zusammenhang gebracht worden. Zuerst hatte G. Wissowa diesen Gedanken entwickelt: Er sah bis zur *Constitutio Antoniniana* noch die ›Schranke‹ des *pomerium* zwischen *sacra Romana* und *sacra peregrina* in Rom, die durch die Bürgerrechtsverleihung gefallen sei.⁵² Diese Idee wurde von R. Muth aufgenommen und zugleich erweitert, indem er annahm, mit der Bürgerrechtsverleihung habe Caracalla »(fast) alle irgendwo im Imperium gepflegten Kulte offiziell anerkannt und dem Staatskult eingeordnet.«⁵³ Als eine Konsequenz sieht er, wie Wissowa, den Bau von Tempeln für vordem als *sacra peregrina* betrachtete Kulte *intra pomerium* (Isistempel auf dem Kapitol, Einführung des Solkultes unter Elagabal). Die These, durch die *Constitutio Antoniniana* seien fast alle im Imperium gepflegten Kulte offiziell anerkannt und dem Staatskult eingeordnet worden, ist jedoch nicht belegbar.

Die Kenntnisse über die Existenz der Bürgerrechtsverleihung entstammen neben dem *Papyrus Gissensis* u. a. einer Stelle bei Cassius Dio (77,9,4 f.), in der der Historiker sie als einen geschickten Zug des Caracalla darstellt, um weitere Steuerzahler zu rekrutieren.⁵⁴ Würde man die Verleihung des römischen Bürgerrechtes an alle Freien mit der Entstehung eines Reichsbürgertums gleichsetzen können, wäre auch die Entstehung einer reichsweiten, einheitlichen Religion zumindest theoretisch denkbar. Dies hätte dann allerdings zur Voraussetzung, dass die lokalen Rechte gegenstandslos geworden wären. Inschriften oder andere Zeugnisse, die einen Hinweis darauf geben würden, dass nunmehr alle Kulte im Imperium Romanum offizielle römische Kulte wären, sind jedoch bisher nicht gefunden worden. Es gibt im Gegenteil Hinweise darauf, dass die einzelnen städtischen Kulte in gewohnter Weise weitergeführt wurden und lokal begrenzt blieben. Dies zeigt sich besonders deutlich in den Diskussionen zwischen Christen und

⁵² Wissowa 1912/1971, S. 89. Als eine unmittelbare Folge betrachtete er den Bau des Serapistempels auf dem Quirinal und weiterer Heiligtümer für ›fremde‹ Götter *intra pomerium* seit Caracalla.

⁵³ Muth 1978, S. 308.

⁵⁴ Weitere mittelbare Hinweise auf die *Constitutio Antoniniana* sind diverse Inschriften, auf denen (nach 212/213 n. Chr.) ›M. Aurelii‹ erscheinen, diskutiert bei Wolff 1976, S. 13ff.

Nichtchristen über das Thema der ›Stadtreligion‹ vor allem im 4. Jh. n. Chr. – ein Diskurs, der ohne den Fortbestand unterschiedlicher, lokal begrenzter Kulte nicht möglich gewesen wäre. Die Lesung des *Papyrus Gissensis* 40 I durch Kuhlmann bestätigt die Annahme eines Fortbestandes lokaler Rechtsverhältnisse auch *expressis verbis*. Im Rahmen der Erörterung der Frage, ob *Papyrus Gissensis* 40 I die *Constitutio Antoniniana* enthalte bzw. die Übersetzung des lateinischen Ediktes sei, diskutierte Kuhlmann u. a. das Problem der richtigen Lesung der fehlenden Buchstaben vor [...] *deitikon* (Z. 9), bisher mehrheitlich mit [de] ergänzt und somit als griechische Übersetzung von lateinisch *dediticii* aufgefasst. Demgegenüber wird von Kuhlmann das lateinische Ausgangswort *additicia* favorisiert. Die *additicii* wären dann aus der Zeit vor der *Constitutio Antoniniana* stammende ›zusätzliche Bestimmungen‹, die ihre Gültigkeit unabhängig von der Salvation bewahrten⁵⁵. Die Gesamtübersetzung des Textes von Kuhlmann lautet⁵⁶:

Kaiser Mar]kus Aurelius [Severus] Antoninus E[usebe]s verkündet: [»...] eher [...] die Gründe und die Überlegungen... [...] den unsterblichen Göttern möchte ich danken, dass sie mich in einer solchen [Gefahr?] gerettet haben. Daher glaube ich denn in dieser Weise [fromm o.ä.?] ihrer Größe entsprechend zu handeln, [wenn ich ...], sooft zu meinen Untertanen [andere Menschen?] kommen, [sie zu den Heiligtümern?] der Götter bringe. Ich verleihe allen [...im] Reich das Römische Bürgerrecht. Dabei behalten [die Rechtsansprüche der Gemeinwesen] ihre Gültigkeit abgesehen von den [...]. Denn es soll...[...] alles [...] schon auch durch den Sieg umfass... [...] der Erlass möge die Größe des römischen Volkes...«

Zu dieser Lesung passt das Verständnis der Rechtshistoriker der *Constitutio Antoniniana* in Richtung auf die Verleihung eines ›Personenrechtsstatus‹ statt der Verleihung des Bürgerrechtes der Stadt Rom: Nach Ansicht von D. Nörr ist die Lehre von der *origo*, einem Spätprodukt des römischen Rechts (3. Jh. n. Chr.), eigens zu dem Zweck formuliert worden, um den »Aufbauelementen des Reiches, den Städten, die Träger der Steuern und sonstigen Lasten zu erhalten und damit die weitgehend auf den städtischen Finanzen beruhenden Reichsfinanzen zu sichern.«⁵⁷ Inhalt der *origo*-Lehre war nach Nörr die Regelung der Zugehörigkeit zu einer Stadt, auf der die Verpflichtung zur Übernahme der Lasten hauptsächlich beruhte. Jeder Reichsangehörige musste eine solche *origo* haben und folglich Bürger einer Stadt sein. Wie die Urbanisierung gehört die *origo*-Lehre der Territorialisierung des Reiches an. In ihr trennte sich das Bürgerrecht der einzelnen

⁵⁵ Neuedition und ausführlicher Kommentar von Kuhlmann 1994, hier S. 237.

⁵⁶ Kuhlmann 1994, S. 223.

⁵⁷ Nörr 1963, S. 599.

Städte von der *civitas Romana*, die Struktur beider »Bürgerrechte« wurde verschieden⁵⁸.

Aufgrund dieser Überlegungen kann man wohl nur unter ganz bestimmten Aspekten von »Reichsbürgern« sprechen, d. h. in erster Linie im Hinblick auf das Prozessrecht, da in diesem Bereich nach 212/213 n. Chr. eine verstärkte Nachfrage nach Spezialisten zu verzeichnen ist, auf die die Kaiser mit der Einrichtung entsprechender Ämter reagierten⁵⁹. Nicht zu schließen ist von der *Constitutio Antoniniana* und dem Papyrus auf die Auflösung lokaler Religionen bei deren gleichzeitiger Einbeziehung in eine allgemeine Reichsreligion, ebenso wenig auf das Verbindlich-Werden des römischen Ritus für alle »neuen Bürger«.

6 Recht und Religion im Kontext der städtischen Christianisierung

Die Konkurrenz von Christen und Nicht-Christen um den sozialen Ort Stadt führte seit dem 3. Jahrhundert zur Fragmentierung des traditionellen religiösen Stadtbegriffs. Das Auseinanderfallen der Bürgerschaften in verschiedene, miteinander konkurrierende religiöse Gruppen veranlasste die Kaiser zur Regulierung der religiösen Verhältnisse auf der Ebene der Verwaltung und des Rechts, die über, für und gegen die Städte organisiert war.⁶⁰ Das Resultat der kaiserlichen Religionspolitik einerseits und der Expansion der christlichen Gemeinden in den Städten andererseits, mit denen sie später personaliter identisch wurden, war die De-Paganisierung der Städte und ihre gleichzeitige Christianisierung. Auf der Ebene der Verwaltung und des Rechts ergaben sich zwischen paganen und christlichen Städten keine grundlegenden Diskontinuitäten: Die Religion war wieder oder weiterhin dezentral/lokal organisiert, jetzt als christliche Gemeinden. Einheitliche, d. h. reichsweit verbindliche Kategorien wie vor allem über den *sacra*-Begriff, die man in der mittleren und hohen Kaiserzeit für die Rechtsstellung von geweihten Grundstücken und Tempeln gebrauchte, konnten für die Kirchen nahezu unmodifiziert übernommen werden.

Im Konfliktfeld der zunächst antichristlichen und später antipaganen Maßnahmen ergaben sich als Folge zwei religionspolitisch gegenläufige Handlungsmaximen, in deren Spannungsfeld die Städte gerieten und das zugleich durch den religiösen Wandel in den Städten bedingt zu sein schien. Einerseits hatten die antipaganen Gesetze der christlichen Kaiser die Abschaffung des paganen Kultes insgesamt und damit auch der städtischen Religion zum Ziel (C. J.

⁵⁸ Nörr 1963, S. 599; vgl. auch Wolff 1976, S. 68, der betont, dass die »civitas Romana auch seitens ihrer Bürger immer stärker als ein personenrechtlicher Status denn als ein Bürgerrecht verstanden wurde«.

⁵⁹ Peachin 1996, S. 13.

⁶⁰ Vgl. Frateantonio 2003, S. 163ff.

1,11,7, Impp. Valentinianus et Marcianus aa. Palladio pp., 451 n. Chr.)⁶¹. Andererseits waren diesen Bestrebungen die Versuche der Re-Paganisierung Julians durch die Schaffung zentraler und von ihm gelenkter Priestertümer und der Wiederinbetriebnahme paganer Kultstätten vorausgegangen.

6.1 Das Opferedikt des Kaisers Decius

Nach Decius und bereits vor Konstantin sind religionspolitische Maßnahmen, namentlich des Maximinus Daia, über die Städte organisiert worden. Eusebius (hist. eccl. 8,14,9) und Lactantius (De mortibus persecutorum 36,3-5) berichten, er habe in jeder Stadt Tempel errichten und die durch Verfall bedrohten heiligen Haine erneuern lassen. Zudem habe er Priester aus den führenden Bürgern jeder Stadt bestellt, die gemeinsam mit den vorhandenen städtischen Priestern täglich Opfer an die lokalen Götter durchführten und dazu die Aufgaben gehabt haben sollen, die Christen an Versammlungen in der Öffentlichkeit zu hindern, sie zur Teilnahme an diesen täglichen Opfern aufzufordern bzw. sie festzunehmen und den städtischen Magistraten zu übergeben, falls die Christen der Aufforderung nicht nachkamen. Sollten diese Angaben zutreffen, was inschriftlich oder archäologisch nicht belegt, auf jeden Fall aber nicht erforscht ist, würde es sich hier um eine konsequente Fortsetzung der decianischen Religionspolitik handeln. Erfunden dürften die Maßnahmen nicht sein, denn beide Autoren bezeichnen Maximinus – und im Übrigen nicht Decius – als »schlimmsten der Verfolger«.

Der authentische Wortlaut des von Decius erlassenen Ediktes ist nicht überliefert. Insofern ist der Ausdruck Opferedikt das Ergebnis einer Interpretation der sekundären Belege für ein solches Edikt. Diese finden sich in der *Kirchengeschichte* des Eusebius (hist. eccl. 6,40,2; 41,1) und in der Schrift *De mortibus persecutorum* des Lactantius (4). Beide Autoren berichten allerdings nur recht unspezifisch von der Verfolgung von Christen unter Decius.

Die wichtigsten, weil direkten Belege sind die in verschiedenen Orten Ägyptens gefundenen sogenannten *libelli* (allgemein »Schriftdokumente«, hier »amtliche Bescheinigungen« oder »Zeugnisse«). Der Großteil der Dokumente, etwa 20, stammt aus Theadelphia, einige weitere aus Alexandru Nesus, Philadelphia, Oxyrhynchus, Arsinoe und Narmouthis⁶². Diese *libelli* weisen im Aufbau eine starke Ähnlichkeit untereinander auf, die in der Angabe der Adresse, des Namens, der Herkunft, der Residenz und weiterer Personalien des Petenten bestand und in der jeweils gleichlautenden Erklärung, dass die genannte Person soeben vor der Opferkommission und auch in der Vergangenheit geopfert habe. Den Abschluss der Dokumente bilden jeweils Unterschriften der Kommissionsmitglieder, die die

⁶¹ Nemo venerantis adorantisque animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret: absit a saeculo nostro infandis exsecrandisque simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, profanis aris accendi ignes, adoleri in isdem thura, victimas caedi, pateris vina libari et religionis loco existimari sacrilegium. (...).

⁶² Publiziert von Knipfling 1923.

Richtigkeit der gemachten Angaben bestätigen. Sämtliche ägyptischen *libelli* sind im Juni 250 n. Chr. datiert; sie wurden entweder vom Antragsteller des Opferzeugnisses selbst geschrieben oder von einem Amtsschreiber, wenn der Antragsteller nicht schreiben konnte. Auf einem der *libelli* befindet sich eine Aktennummer; daraus wurde geschlossen, dass es jeweils zwei Ausfertigungen gegeben habe: eine für das städtische Archiv und eine zweite, die der Antragsteller mitnahm⁶³.

Die Überlieferung dieser Dokumente dürfte dem Umstand zu verdanken sein, dass in Ägypten seit der Ptolemäerzeit jedes Rechtsverfahren schriftlich dokumentiert ist und aus dieser Region folglich unverhältnismäßig viel mehr *libelli* als aus jeder anderen Region des römischen Imperiums erhalten sind. Nur ein Teil dieser erhaltenen *libelli* sind Opferzeugnisse, die Mehrzahl waren Eingaben an örtliche Strategen oder Epistrategen, durch welche entweder um polizeilichen oder friedensrichterlichen Schutz nachgesucht wurde⁶⁴. In welcher Form das decianische Opferedikt in anderen Regionen des Reiches umgesetzt wurde, ist im Unterschied zu Ägypten nicht eindeutig⁶⁵, obschon in der christlichen antiken Literatur der Begriff *libellus* im Zusammenhang mit Opferzeugnissen häufiger vorkommt. Es werden hierbei Unterschiede zwischen Opfernern, also Personen, die tatsächlich geopfert hatten und solchen, die sich bei einer günstigen Gelegenheit ein Opferzeugnis erkaufte hatten, unterschieden; demnach muss es verschiedene Formen der Umsetzung des Ediktes gegeben haben: Cyprian spricht von Gemeindeangehörigen (epist. 20,3), die sich durch die Teilnahme an Opfern befleckt hätten, und von solchen Personen, die sich durch den Besitz von Opferzeugnissen verunreinigt hätten⁶⁶. Aus dieser Stelle sowie fünf fast gleichlautenden (epist. 55,3; 10; 13; de lapsis 27; 28) geht dabei nicht hervor, ob diejenigen, die tatsächlich geopfert hatten, auch in den Besitz von Opferzeugnissen (*libelli*) gekommen waren, d. h. ihr Opfer quittiert wurde. Es war offenbar auch möglich, den Forderungen des Opferediktes beispielsweise durch den – eigentlich illegalen – Kauf eines Opferzeugnisses und dessen Vorlage nach Aufforderung nachzukommen (Cyprian, epist. 55,14). Eusebius (hist. eccl. 8,3,2) berichtet von weiteren Möglichkeiten: Manche seien mit Gewalt zum Opfer geschleppt und dann so entlassen worden, als hätten sie freiwillig geopfert, andere hätten frei abziehen können, obwohl sie nicht an die Altäre getreten seien, weil (falsche) Zeugen aussagten, sie hätten die betreffenden Christen opfern sehen.

⁶³ v. Premerstein, s.v. Libellus, RE 25, 28. Neuerdings auch wieder von Selinger 1994, S. 115, angenommen.

⁶⁴ Die Dokumente wurden als Eingaben, Prozessformulare oder Bittgesuche jeweils persönlich überreicht, v. Premerstein, s.v. Libellus, RE 25, S. 51f.

⁶⁵ Selinger 1994, S. 125ff. Es können keine bestimmten Gottheiten und Kultformen ausgemacht werden, auf die das Edikt zugeschnitten gewesen ist.

⁶⁶ Item cum conperissem eos qui sacrilegos contatibus manus suas atque ora maculassent vel nefandis libellis nihil minus conscientiam polluisent.

Die Umsetzung des Opferediktes wurde demnach regional, genauer, von Stadt zu Stadt unterschiedlich gehandhabt⁶⁷. Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, dass das Edikt den gleichen administrativen Weg genommen hatte, wie das auch bei anderen Anordnungen der Fall war: Der Kaiser informierte die Statthalter (in der Regel schriftlich), die dann ihrerseits entsprechende Schreiben an die leitenden Beamten der einzelnen Städte schickten; bei diesem Verfahren konnte sich eine gewisse Variationsbreite in der Umsetzung einzelner Anordnungen ergeben (vgl. Eusebius, *hist. eccl.* 9,1,1)⁶⁸. Aus Cyprian, *de lapsis* 3⁶⁹, ist zudem geschlossen worden, dass in dem Edikt ein konkreter Termin festgesetzt worden sei, bis zu dem alle, an die das Edikt gerichtet war, ihrer Opferpflicht nachgekommen sein mussten⁷⁰.

Als ausführende Organe wirkten die städtischen Beamten⁷¹. Darauf deuten nicht nur die oben genannten ägyptischen *libelli* hin, sondern auch eine bei Eusebius überlieferte Episode, der zufolge eine nicht namentlich genannte Stadt Phrygiens dem Opferedikt keine Folge leistete, weil die gesamte Einwohnerschaft, der Schatzmeister sowie der Rat und Beamte christlich waren. Aus diesem Grund sei die Stadt von Soldaten umzingelt und in Brand gesteckt worden (*hist. eccl.* 8,11,1). Die Frage, wer exakt durch das Opferedikt angesprochen war, lässt sich anhand der zur Verfügung stehenden Quellen nicht entscheiden. Mag das Ziel, durch ein Opfergebot »Christen herauszufiltern«, auch einigermaßen evident sein, so lässt sich die (vermutlich im Edikt angegebene) Personengruppe nicht exakt bestimmen. Diskutiert wurden »die gesamte Einwohnerschaft« des Imperiums⁷² oder alle Personen mit Bürgerrecht; in letzterem Fall hätte man dann die Bürgerlisten zur Grundlage einer systematischen Opferkontrolle benutzt⁷³.

7 Ausblick

Faktisch war der Kultbetrieb in der Zeit von Konstantin bis Theodosius in einer Grauzone zwischen Duldung und Unerwünschtheit seitens der Kaiser angesiedelt⁷⁴. Mit der gleichen Einmütigkeit, mit der antike Autoren die

⁶⁷ So auch Selinger 1994, S. 94f.

⁶⁸ Vgl. Eck, 1992, S. 930ff.; De Marini Avonzo, 1964, S. 1056f.; 1996, S. 17f.

⁶⁹ *Cum dies negantibus praestitutus excessit, quisque professus intra diem non est, Christianum se esse confessus est.*

⁷⁰ Faulhaber 1919, S. 456; Selinger, 1994, S. 120, der eine konkrete Terminierung nur für bestimmte Regionen annimmt.

⁷¹ So auch Selinger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius* 1994, 94ff.

⁷² Faulhaber 1919, S. 453, 460, 646; Knipfling 1923, 353; Selinger 1994, S. 96.

⁷³ Harnack, Bd. 2, 1906².

⁷⁴ Eunapius, *vit. soph.* S. 461, Cave Wright (Hrsg.), spielt darauf an, dass es bereits unter Kaiser Konstantin heikel sein konnte, sich öffentlich zugunsten der paganen Kulte zu äußern; Libanios bittet ganz zu Anfang seiner Rede *Pro templis* (1) den Kaiser, seine Ausführungen nicht als Kritik an dessen Regierung anzusehen; 30,2 hebt er zudem hervor, dass es vielen Leuten scheinen würde, als setze er sich großer Gefahr aus, wenn er sich für den Erhalt der Tempel an den Kaiser wende. Auch Zosimos

heidenfreundliche Einstellung Julians als Grund für Gewaltkonflikte in den Städten des Imperium Romanum angeben, werden die antiheidnischen Maßnahmen Theodosius` des Großen als mittelbare Ursache für weitere gewalttätige, religiös bedingte Auseinandersetzungen in den Städten genannt. Wie bei keinem anderen römischen Kaiser vor oder nach ihm wird seine Regierungszeit (379-395 n. Chr.) mit der Zerstörung der meisten Kultstätten und des Verbotes des paganen Kultes verbunden. Theodoret (hist. eccl. 5,21) hebt hervor, dass Theodosius die größte Sorgfalt der Bekämpfung des »heidnischen Irrtums« gewidmet und Gesetze erlassen habe, in denen er die Götzentempel zu zerstören befahl; er sei in diesem Bemühen so weit gegangen, bis er alles mit der »Wurzel ausgerottet und der Vergessenheit übergeben« habe. Philostorgios (hist. eccl. 11,3 epit.) erklärte den Tod des Theodosius als einen der »glücklichsten aller Tode, die ein Mensch sterben kann« (d. h. im Bett). Dies sei die himmlische Belohnung für den »flammenden Eifer« gewesen, mit dem er gegen die Verehrung von Götzenbildern vorgegangen war⁷⁵.

In Erweiterung einer Formulierung von Anton, dass im 4. Jh. n. Chr. »in der Bestimmung des Verhältnisses, in dem ›Gerechtigkeit des Herrschers‹ und ›Gottesgnade‹ zueinander stehen, im Aufzeigen des engen Bandes zwischen Recht und Religion, eine ziemlich eindeutig christlich konturierte Selbst- und Herrschaftsinterpretation (sc. durch die Kaiser) formuliert wird«⁷⁶, kann die Religionspolitik insgesamt und nicht nur auf die christlichen Kaiser eingeschränkt, als *religiös* konturierte Selbst- und Herrschaftsinterpretation bezeichnet werden. Dennoch ist dem Urteil des Rechtshistorikers Biondi, dass »le leggi del 379-380 segnano un nuovo orientamento dello Stato, libertà religiosa ed agnosticismo tramontano; l'impero diventa apertamente confessionista«⁷⁷ wohl nur beschränkt beizupflichten, denn »konfessionelle«, d. h. hier allgemein bekenntnishafte Züge kaiserlicher Religionspolitik lassen sich bereits in vorkonstantinischer Zeit (z.B. Maximinus Daia) zeigen und traten auch schon unter Julian deutlich zutage.

Auf der Basis der Texte aus dem Codex Theodosianus und Codex Justinianus lässt sich ein *terminus post quem* ermitteln, der nach der ersten Hälfte des 5. Jh. n. Chr. liegt: nach 472 n. Chr. wurden keine antipaganen Erlasse mehr herausgegeben oder zumindest nicht mehr publiziert. An einem der späten Texte, C. Th. 16,10,25 vom 14. November 435 n. Chr.⁷⁸, gerichtet an den *praefectus praetorio* Isidoros, ist

stellt die Zeit Theodosius` des Großen als eine Phase dar, in der sich die Leute fürchteten, ihre religiöse Einstellung offen zu zeigen, wenn sie keine Christen waren (hist. nova 4,33,4): „Gefahr drohte allen, die an die Existenz der Götter glaubten oder bloß ihren Blick zum Himmel erhoben und die an ihm erscheinenden Zeichen fußfällig verehrten.“

⁷⁵ Ambrosius nannte in seiner Trauerrede auf Theodosius (38) als eines der größten Verdienste des Kaisers gleich hinter den prachtvollen Osterfesten, die der Kaiser ausgerichtet hatte, dass er die »gottschänderischen Verirrungen abschaffte, die Tempel schloss, die Götzenbilder vernichtete«.

⁷⁶ Anton 1977, S. 45.

⁷⁷ Biondi, Bd. 1, 1952, S. 293.

⁷⁸ Etwa gleichlautend Theodosiani Leges Novellae (ed. Mommsen) 3,1-9 von 438 n. Chr. und C. J. 1,11,7, 451 n. Chr.

erkennbar, dass die Kaiser das Problem der Abschaffung der paganen städtischen Kulte für weitgehend gelöst hielten⁷⁹. Der Verlust der religiösen Attribute der städtischen Magistraturen war ein *fait accompli*, ebenso die Beseitigung der Mehrzahl der städtischen Kultstätten und die Etablierung des Christentums als städtischer Religion.

⁷⁹ ... fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui conlocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus, ...
C.Th. 16,10,25 (435 n. Chr.)

Literatur

- Anton, H.H., Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert, ZKG 88, 1977, S. 38-84.
- Baltrusch, E., Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt 2002.
- Barlow, J., The Legitimation of the Franks: Continuity and Discontinuity in Religious Ideology in late Antiquity, in: Dillon, M. (Hrsg.), Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches, Amsterdam 1996, S. 1-15.
- Bartlett, J.R. (Hrsg.), Jews in the Hellenistic and Roman Cities, London 2002.
- Biondi, B., Il Diritto Romano Cristiano, Bd. 1, Orientamento religioso della legislazione, Mailand 1952.
- Borkowski, Z., Local Cults and Resistance to Christianity, The Journal of Juristic Papyrology 20, 1990, S. 25-30.
- Bradbury, S., Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century, Classical Philology 89, 1994, S. 120-139.
- Curran, J.R., Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century, Oxford 2000.
- Dahlheim, W., Die Funktion der Stadt im römischen Herrschaftsverband, in: Vittinghoff, F. (Hrsg.), Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter, HZ Beiheft 7, Neue Folge, München 1982, S. 13-71.
- De Marini A.F., La giustizia nelle province agli inizi del Basso Impero, in: Arangio-Ruiz, V. (Hrsg.), Synteleia V, Neapel 1964, S. 1037-1062.
- Eck, W., Zur Durchsetzung von Anordnungen und Entscheidungen in der hohen Kaiserzeit: Die administrative Informationsstruktur, Studi Italiani di Filologia Classica 10 (1/2), 1992, S. 915-939.
- ders., Provinz – Ihre Definition unter politisch-administrativem Aspekt, in: Hesberg, H.v. (Hrsg.), Was ist eigentlich Provinz? Zur Beschreibung eines Bewußtseins, Köln 1995, S. 15-32.
- Errington, M.R., Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I, Klio 79, 1997, S. 398-443.
- Faulhaber, L., Die Libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius, Zeitschrift für katholische Theologie, 1919, S. 439-466 und S. 617-656.

- Frateantonio, C., Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum. Öffentliche Kulte im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis, Tübingen 2003.
- dies., Konzepte der Interdependenz von Religion, Staat und Recht bei T. Mommsen und G. Wissowa, in: Borgeaud, P./Wissowa, G. (Hrsg.), Cent ans de religion romaine, Actes du colloque à l'Université des Bastions, Genève 15 et 16 février 2002, Archiv für Religionsgeschichte, Bd. 5, 2003, S. 40-52.
- Galsterer, H., Statthalter und Stadt im Gerichtswesen der westlichen Provinzen, in: Eck, W. (Hrsg.), Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, München 1999, S. 243-256.
- Garnsey, P., Religious Toleration in Classical Antiquity, in: Sheils, W.J. (Hrsg.), Persecution and Toleration, Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Cambridge 1984, S. 1-27.
- Gnoli, F., »Rem privatam de sacro surripere«. Contributo allo studio della repressione del »sacrilegium« in diritto romano, Sdhi 60, 1974, S. 151-204.
- Haas, C., Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict, Baltimore/London 1997.
- Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2, Die Verbreitung, Leipzig 1906².
- Humbert, M., Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu' à la guerre sociale, Collection de l'École Française de Rome 36, Rom 1978.
- Jones, A.H.M., »In eo solo dominium populi romani est vel Caesaris«, Journal of Roman Studies 31, 1941, S. 26-31.
- Knipfling, J.R., The Libelli of the Decian Persecution, Harvard Theological Review 16, 1923, S. 345-390.
- Krauter, S., Bürgerrecht und Kultteilnahme: politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 127, Berlin 2004.
- Kuhlmann, P., Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar, Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek und dem Universitätsarchiv Giessen 46, Giessen 1994.
- Latte, K., Römische Religionsgeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft. Fünfte Abteilung, vierter Teil, München 1960.

- Leppin, H., Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenos und Theodoret, Hypomnemata, Bd. 110, Göttingen 1996.
- Liebs, D., Römische Provinzialjurisprudenz, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Anrw) II. 15.1, 1976, S. 289-361.
- Lintott, A., Imperium Romanum: Politics and Administration, New York 1993.
- Mactoux, M.-M., La polis en quête de théologie, in: Lévêque, P./Geny, E. (Hrsg.), Mélanges P. Lévêque, Bd. 4, Religion, Paris 1990, S. 289-313.
- Marschies, C., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992.
- Mommsen, T., Römisches Staatsrecht, in: Mommsen, T./Marquardt, J. (Hrsg.), Handbuch der römischen Alterthümer, Bd. 1-3, Leipzig 1887.
- ders., Römisches Strafrecht, Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, erste Abteilung, 4. Teil, Leipzig 1899.
- ders., Abriss des römischen Staatsrechts, Berlin 1893.
- Mutel, A., Reflexions sur quelques aspects de la condition juridique des temples en droit romain classique, in: Mélanges offerts à L. Falletti, Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Lyon II, Paris 1971, S. 389-412.
- Muth, R., Vom Wesen römischer ›religio‹, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Anrw) II. 16.1, 1978, S. 290-354.
- Nelson, H.L.W./David, M., Gai institutionum commentarii, Text und Kommentar, Band IV, zweite Lieferung, Leiden 1960.
- Nörr, D., Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenes 31, 1963, S. 525-600.
- Noethlichs, K.L., Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996.
- Orlin, E.M., Temples, Religion and Politics in the Roman Republic, Leiden/New York/Köln 1997.
- Peachin, M., Iudex vice Caesaris. Deputy Emperors and the Administration of Justice during the Principate, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 21, Stuttgart 1996.
- Pernice, A., Zum römischen Sakralrechte I/II, Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, I: Berlin 1885, S. 1143-1169; II, Berlin 1886, S. 1169-1203.
- Premmerstein, O.v., s.v. Libellus, RE 25, S. 26-61.

- Richardson, J., *Roman Provincial Administration, 227 BC to AD 117*, Exeter 1984³.
- Saumagne, C., *La »Lex de dedicatione aedium« (450/304) et la »divinitas Christi«*, in: *Studi in onore di E. Volaterra*, Bd. 1, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Roma 40, Mailand 1971, S. 383-407.
- Scheer, T. S., *Res gestae divi Augusti 24: Die Restituierung göttlichen Eigentums in Kleinasien durch Augustus*, in: Schubert, C./Brodersen, K. (Hrsg.), *Rom und der griechische Osten*, Festschrift für H.H. Schmitt, Stuttgart 1995, S. 209-223.
- Scheid, J., *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in: *Le délit religieux dans la cité antique*, Table Ronde, Rome, 6-7 April 1978, Collection de l'École française de Rome 48, Rom 1981, S. 117-171.
- ders., *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum*, in: Brunaux J.-L., *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde Méditerranéen*, Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 novembre 1990), Paris 1991, S. 42-57.
- ders., *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in: Dondin-Payre, M./Rhapsaet-Charlier, M.T., *Cités, municipes, colonies*, Paris 1999, S. 381-423.
- Schuol, M., *Augustus und die Juden: Rechtsstellung und Interessenpolitik der kleinasiatischen Diaspora*, Frankfurt a.M. 2007.
- Selinger, R., *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994.
- Sirks, A.J.B., *Sacra, Succession and the lex Voconia*, *Latomus* 53, 1994, S. 273-296.
- Wieacker, F., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 3. Teil, 1. Abschnitt, München 1988.
- Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Bd. 5, 4. Abteilung, Ndr. der 2. Auflage von 1912, München 1971.
- ders., s.v. *Consecratio*, RE 4, S. 896-902.
- ders. s.v. *Dedicatio*, RE 4, S. 2356-2359.
- Wolff, H., *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I.*, (Diss.) Köln 1976.
- ders., *»Administrative Einheiten« in den Nordprovinzen und ihre Beziehungen zu römischen Funktionsträgern*, in: Eck, W. (Hrsg.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, München 1999, S. 47-60.

Ziolkowski, A., *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, *Saggi di Storia Antica* 4, Rom 1992.