

# 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: "Religiöse Devianz in Rechtstexten der römischen Kaiserzeit"  
  
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: ZfR  
Marburg: Diagonal-Verlag  
  
Volume: 18 (1)  
Year: 2010  
Pages: 71 - 89  
ISSN: 2194-508X  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr.2010.18.1.71>

---

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

# Religiöse Devianz in Rechtstexten der römischen Kaiserzeit

## Inhalt

*Diskurse über Devianz dienen häufig der Ausgrenzung oder Identitätsstiftung. Der vorliegende Beitrag fragt nach der Kriminalisierung religiöser Devianz in römischen Rechtstexten des dritten bis fünften Jahrhunderts mit einem anderen Interesse: Die Analyse zeigt, wo Bereiche privater oder individueller religiöser Praxis gesehen oder vermutet werden, die entweder eine Sanktionierung schwierig machen oder gar nie Normierbarkeit überhaupt in Frage stellen. Religiöses Wissen – vorhandenes, erstrebtes, fehlendes – nimmt eine Schlüsselstellung ein.*

## 1 Devianz und Individualisierung

Kann Religion ein Medium von Individualisierung sein? Unter welchen Bedingungen leistet Religion das? Wie kann religiöses Handeln ein Feld für Individuierung, das heißt für die Entwicklung von Individualität sein? Wann und unter welchen Bedingungen sichern religiöse Institutionen (in einem weiten Sinne verstanden) Individualisierung langfristig ab oder tradieren sie? Diese Fragen der Erfurter Kollegforschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive«<sup>1</sup> stellen sich in verschärfter Form für die Religionen antiker Städte und Gesellschaften, wenn man die oft unterstellte Verbindung von Individualisierung und Moderne historisch hinterfragt. Bei antiken Religionen handelt es sich im üblichen Zugang um Symbolsysteme, die in besonderem Maße auf eine politische Einheit bezogen sind: auf eine ethnische Einheit, einen Stadtstaat. Es handelt sich um Orientierungssysteme, die durch eine soziale und politische Elite strukturiert werden, die ebenso die architektonische Infrastruktur der Kulte finanziert wie personell die religiösen Spezialisten dieser Kulte stellt.

---

1 Sprecher sind Hans Joas und Jörg Rüpke. Für die Förderung sind wir der DFG (FOR 1013) dankbar verpflichtet. Für die intensiven Diskussionen des hier Vorgelegten danke ich Clifford Ando, Marlis Arnhold, Hermann Deuser, Horst Dreier, Martin Fuchs, Richard Gordon, Hans Joas, Dietmar Mieth, Veit Rosenberger, Magnus Schlette, Günther Schörner, Wolfgang Spickermann, Katharina Waldner und Greg Woolf als Fellows oder Mitgliedern der Gruppe bzw. des Max-Weber-Kollegs.

Der hier vorgestellte Befund ist Teil eines größeren Vorhabens, das im Mai 2011 in Buchform im Verlag Mohr Siebeck soeben erscheint: J. Rüpke, *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im Römischen Reich*, Tübingen 2011 (siehe besonders Seite 78-116).

Was kann unter diesen Bedingungen Individualisierung heißen und wie kann sie identifiziert werden? In einer Tagung im September 2009 hat sich die Gruppe mit dieser Frage beschäftigt und als Ergebnis eine dreifache Unterscheidung festgehalten: Anthropologisch fundamental ist der Prozess der Individuierung (*individuation*). Der einzelne wird durch die Ausbildung seiner Persönlichkeit volles Mitglied seiner Gesellschaft. Individuierung und Sozialisation sind untrennbar verbunden. In ganz unterschiedlichen Formen kann er dabei Individualität ausbilden. Individualität heißt, dass Personen voneinander unterschieden sind und sich voneinander unterscheiden wollen. Schon diese beiden Elemente von Differenz und Distinktion machen deutlich, dass Individualität kein bloß deskriptiver Begriff ist. Er ist immer bezogen auf zeitgenössische Vorstellungen und begrenzt durch zeitgenössische ökonomische, technische, soziale Möglichkeiten. Entsprechend ist es notwendig, unterschiedliche Formen von Individualität zu unterscheiden, die bei faktischen Zwängen, allein zu handeln, beginnen und bei der Reflexion auf Individualität enden. Von Individualisierung schließlich sollte erst bei langfristigen Veränderungen und Institutionalisierungen für bestimmte Gesellschaften, Räumen und Zeiträumen gesprochen werden. Dass dabei erneut auf die Differenzierung unterschiedlicher Individualitätsformen zurückgegriffen werden muss, war Konsens.

Für eine religionsgeschichtliche Forschungsstrategie bedeutet das: Es ist immer zugleich nach Variationen in religiösem Handeln wie zeitgenössischen Reflexionen und Konzeptualisierungen zu suchen. Auf diese Weise lassen sich Indizien gewinnen, die zumindest für bestimmte Bereiche und Typen von Individualität zu Urteilen über Entwicklungen kommen können. Der hier vorgestellte Versuch gilt der Untersuchung religiöser Devianz. Der Blick auf Normverletzungen kann tatsächliche Variationen im religiösen Verhalten identifizieren. Er erhebt aber zugleich normative Diskurse, die Variationen begrenzen oder ermöglichen wollen. Dieser Zugriff ist historisierend. »Römische Religion« wird nicht als unveränderlich betrachtet.

Für antike Religionen, die – wenn auch mit zunehmender Kritik – als Praktiken verstanden wurden, die primär auf Stabilisierung politischer Identität zielen, ist die Frage nach der Wahrnehmung abweichenden individuellen Verhaltens von besonderem Interesse. Sie ist bislang entweder unter der Perspektive der religiösen Folgen für das Gemeinwesen<sup>2</sup> oder aber der Perspektive »Aberglaube« (*superstitio*) behandelt worden.<sup>3</sup> Das zweite führt in einen aufschlussreichen antiken polemischen Diskurs hinein, in dem aber eher das geltende Normensystem als die Formen und Konfliktpotentiale individuellen Verhaltens im Zentrum stehen. Genau um Letzteres soll es aber in diesem Beitrag gehen.

Was ist »religiöse Abweichung«? Um eine Distanz zur antiken Begrifflichkeit zu gewinnen – die natürlich eine wichtige Rolle spielen wird – folge ich einer soziologischen Lehrbuchdefinition von Devianz:

2 Eine vorzügliche Studie: J. Scheid, »Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine«, in: J. Scheid (Hg.), *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981.

3 Vorzüglich und mit weiterer Literatur: R. Gordon, »Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)«, in: S. A. Smith; A. Knight (ed.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford 2008, 72-94.

»Abweichung ist jede Handlung, von der angenommen wird, dass sie eine allgemein geltende Norm einer Gesellschaft oder einer bestimmten Gruppe dieser Gesellschaft verletzt. Daher ist Abweichung nicht ein Geschehen, das lediglich als untypisch oder ungewöhnlich gilt [...]. Damit ein Verhalten als abweichend betrachtet werden kann, muss es als ein Verhalten bewertet werden, das gegen verbindliche, sozial definierte Standards verstößt. Und da eine Reihe derartiger Standards in Gesetzen kodifiziert sind, andere jedoch nicht, beinhaltet Abweichung sowohl kriminelles Verhalten [...], aber auch solches, das zwar nicht als illegal gilt, aber durch allgemein als unethisch, unmoralisch, eigenartig, unanständig oder einfach als ›krank‹ angesehen wird.«<sup>4</sup>

Für eine historische Nutzung dieser Definition stellt sich sofort das Quellenproblem. Lässt sich ein einheitlicher Diskurs über die Grenzen akzeptablen religiösen Verhaltens rekonstruieren? Greifbar sind zunächst normative Texte sehr unterschiedlichen Charakters. Nur in geringem Umfang sehen wir die Normierung von Religion in Form von Gesetzen. Die Einbeziehung von Religion in die systematisierende Form des Rechts ist ein sehr langer Prozess.<sup>5</sup> Er beginnt in Rom mit der Verschriftlichung des Kalenders in der Form der *fasti*, der – sinngemäß übersetzt – »Liste der für die Prozess-Eröffnung geeigneten Tage«, zu Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr.<sup>6</sup> Nach einzelnen Regelungen zu Priesterschaften und dem politisch hochrelevanten Auspizienwesen, einer besonderen Divinationsform, erreicht diese Entwicklung erst mit Ciceros Entwurf eines Religionsgesetzes in seiner Schrift *De legibus* und mit den nachrepublikanischen<sup>7</sup> Stadtgesetzen und der augusteischen Epoche eine grundsätzlich neue Stufe.<sup>8</sup> Umfassende rechtswirksame Regelungen lassen sich aber erst in den spätantiken Gesetzescorpora, vor allem den im Buch 16 des *Codex Theodosianus* gesammelten Normen des vierten und fünften Jahrhunderts finden – fast neunhundert Jahre nach den für römisches Recht fundamentalen »Zwölf Tafeln« aus der Mitte des fünften Jahrhundert v. Chr.

## 2 Was wird geregelt?

Wie sprechen juristische Texte der Kaiserzeit religiöses Fehlverhalten an? Wie erscheint »Religion« in den großen Sammlungen von Gesetzen? Was lässt sich aus Geboten und Verboten für die Frage nach religiöser Devianz und individuellen

4 H. Joas, *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt a. M. 2001, 170.

5 C. Ando, »Religion and its publicum«, in: C. Ando; J. Rüpke, *Religion and law in classical and Christian Rome*, Stuttgart 2006, 126-145.

6 Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich alle Jahreszahlen auf die christliche Ära »n. Chr.«

7 Ich beziehe mich hier auf die Epochengliederung von Harriet Flower, *Roman republics*, Princeton 2010.

8 C. Ando, »Religion and its publicum«..., 9.

Spielräumen religiösen Handelns ableiten? Bevor ich mich den spätantiken Sammlungen von Rechtstexten zuwende, möchte ich auf zwei Sachverhalte verweisen, die im Folgenden dann keine Rolle mehr spielen werden.

Der erste betrifft die Magie und ihre juristische Bekämpfung. Wer würde nicht ihre Behandlung im Kontext meiner Frage erwarten? Eine im Jahr 2003 erschiene Dissertation trägt den Titel: »Religio et sacrilegium: Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)«.<sup>9</sup> Für die Frühphase der Untersuchung von Zeddies wie die vorangegangene Zeit ist die im Untertitel angesprochene Verbindung nicht einfach evident. Die Redaktoren des *Codex Theodosianus* haben in dem letzten Band dieser Sammlung von Normen des vierten und fünften Jahrhunderts, der dem religiösen Bereich, vom rechten Glauben und Bischöfen bis hin zu Ketzern und Heiden (Buch 16) gewidmet ist, sich nicht mit magischen Praktiken beschäftigt. Die Kriminalisierung von Delikten wie Giftmord erfolgt nicht in religiöser Semantik, auch wenn phänomenologisch eine Nähe zu anderen zauberischen Praktiken oder gar Personenidentität gegeben sein mag, genauer: in literarischen Texten hergestellt wird. Im siebten Buch über die Provinzverwaltung (*De officio proconsulis*) schreibt der Rechtsgelehrte Severischer Zeit, Ulpian, am Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. »über Mathematiker und Wahrsager« ohne jede religiöse Semantik; die Strafe bemesse sich allein nach dem »Maß der Befragung«, nach Inhalten und Zielen der Ausforschung von Gegenwart und Zukunft.<sup>10</sup> Giftmord fehlt in Ciceros abschließender Liste religiöser Vergehen im zweiten Buch der »Gesetze«.

Zur Verdeutlichung: Dieser Befund ist ein textlicher Befund. Er betrifft die Semantik der Gesetzestexte, nicht ihre Pragmatik. Ich will nicht bestreiten, dass Gesetze gegen magische Körperverletzung zur Kriminalisierung von religiösen Praktiken genommen werden.<sup>11</sup> Aber diese Kriminalisierung zielt auf konkrete Vergehen: Apuleius wurde nicht wegen abstrakter magischer Handlungen angeklagt, sondern weil er mit nächtlichen Opferhandlungen (*nocturna sacra*)<sup>12</sup> einen Heiratsschwindel erreicht und die ältere und reiche Pudentilla für sich gewonnen hätte. Es geht um den Vorwurf des Mordes an seinem Schwager Pontianus und um folgenreiche *magica maleficia* (Kap. 1) und – wie es im Schlussplädoyer heißt – Körperverletzung durch *ueneficia* (Kap. 102). Natürlich ist die Tageszeit indikativ für böse Absichten. Schon Cicero hatte sein Misstrauen gegenüber nächtlichen

9 N. Zeddies, *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)*, Frankfurt a. M. 2003; ähnlich werden *magic* und *superstition* als Synonyme behandelt in M. D. Bailey, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, Lanham 2007.

10 *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* c. 15,2.

11 Zum Magieproblem siehe C. R. Phillips III, »Nullum Crimen sine Lege. Socioreligious Sanctions on Magic«, in: C. A. Faraone; D. Obbink D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 260-276; C. R. Phillips III, »Seek and Go Hide. Literary Source Problems and Graeco-Roman Magic«, in: *Helios* 21, 1994, 107-114; H. G. Kippenberg, »Magic in Roman Civil Discourse. Why Rituals could be Illegal«, in: H. G. Kippenberg; P. Schäfer (ed.), *Envisioning Magic*, Leiden 1997, 137-163; N. Zeddies, *Religio et sacrilegium...*

12 Apuleius, *Apologia sive De magia* c. 57,2.

Ritualen formuliert.<sup>13</sup> Apuleius bestreitet daher auch das Faktum an sich (58 ff.). Er stellt die Glaubwürdigkeit des Zeugen in Frage. Vor dem Zeitalter chemischer Nachweise unterscheiden sich Giftmorde von Attacken durch Verfluchungen nicht: Das Opfer trägt keine Wunden. Alle möglichen Handlungen können kausal gewesen sein. Apuleius' Verteidigung zielt auf Plausibilisierung seiner Rolle als Philosoph (103). Es geht nicht um Religion.

Der zweite Punkt betrifft die Gesetzgebung über Kollegien. Das römische Vereinsrecht ist alt.<sup>14</sup> Es wird auf Numa zurückgeführt, der Berufskollegien zugelassen und Priesterkollegien gegründet haben soll. Eine rechtliche Beschreibung von »Vereinen« scheint es aber erst seit Caesar und Augustus mit je eigenen Gesetzen *de collegiis* gegeben zu haben.<sup>15</sup> Ein strikter rechtlicher Rahmen wird auch in der Kaiserzeit nicht geschaffen. Die Überlieferung ist bestimmt durch Regelungen aus politischen Opportunitätsgründen, durch Einzelfallentscheidungen und einer vermutlich ganz unterschiedlichen Praxis rechtlicher Formung und Beaufsichtigung von Vereinen.<sup>16</sup>

Mit Religionsrecht hat das alles nichts zu tun. Zweifellos suchen auch Zusammenschlüsse von religiösen Funktionsträgern (*sacerdotes*, *symphoniaci*) oder eine lokale Gruppe von Verehren (*cultores*) eines Gottes in bestimmten Fällen die Verbindlichkeit des Status eines *collegium*.<sup>17</sup> Juristisch sind die Figuren des *collegium* oder *corpus* ebenso wie der politische Verband, die *civitas*, wichtig als Körperschaften: als mögliche Träger von Eigentumsrechten, die mit anderen, »natürlichen« Personen auf gleicher Augenhöhe – eben als juristische Personen – interagieren können.<sup>18</sup> Wichtig sind sie auch als Formen von Verbänden, die – anders als die als natürlich angesehene Sozialform der Familie – untereinander in freien Verträgen Verpflichtungen eingehen können, die auch im öffentlichen Raum gelten.<sup>19</sup> Das verbindet die genannten Institutionen auch untereinander.<sup>20</sup> Um sicherzustellen, dass testamentarische Zuwendungen an die Kirche gültig bleiben, versteht sie Konstantin in einem Gesetz des Jahres 321 als Verein (*concilium*).<sup>21</sup> Ob hier Konstantin mehr als nur an die stadtrömische Kirche denkt, ist unklar. Schon im Jahr 313 war jedoch mit dem sogenannten Mailänder Toleranzedikt Religions-

13 Cicero, *De legibus* 2,21 (hier wie im Folgenden werden die antiken Texte nach Büchern und Kapiteln bzw. Paragraphen zitiert).

14 H. G. Kippenberg »Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens«. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen«, in: H. G. Kippenberg; G. F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion: Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, 37-63, hier 42-44.

15 A. Bendlin, »Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt?«, in: H. G. Kippenberg; G. F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion...*, 65-107, hier 92-93.

16 A. Bendlin, »Eine Zusammenkunft...«, 96-104.

17 Zum Beispiel *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,2193 = *Inscriptiones Latinae selectae* 4966; *CIL* 14,2112,10-13 = *ILS* 7212.

18 Siehe Gaius, *Digestae* 3,4,1,1.

19 Betont von H. G. Kippenberg, »Religion als Gemeinschaftsgut. Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände«, in: H. G. Kippenberg; J. Rüpke; K. v. Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte 1*, Göttingen 2009, 127-154, 130.

20 A. Bendlin, »Eine Zusammenkunft...«, 2005, 74 f.

21 *Codex Theodosianus* 16,2,4.

freiheit nicht nur den einzelnen Christen gewährt worden. Auch ihre lokalen Vereinigungen (*conventicula*) wie eine überregionale Körperschaft (*corpus*) waren als Eigentumsträger und Empfänger von Restititionen anerkannt worden.<sup>22</sup> Als eigene Sozialform von Religion werden Kollegien hier nicht begriffen.

Wenn Tertullian in seiner Apologie das Christentum unter Rückgriff auf das Vereinsrecht beschreibt, geht es ihm nicht um den Nachweis, römische Rechtsnormen zu erfüllen.<sup>23</sup> Er argumentiert mit dem Geist des Vereinsrecht, das die Bildung von Parteien (*factiones*) deswegen unterbindet, weil sie den öffentlichen Frieden stören könnten (38-39): Ratsversammlung für das öffentliche Wohl (*curia*), nicht Partei wäre die richtige Bezeichnung (39,21). Die Vielzahl der im Text verwendeten Synonyme zeigt das Fehlen einer klaren rechtlichen Terminologie. Diese Lage reflektiert auch die häufig zitierte Passage aus Marcianus' dritten Buch der Institutionen: *Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur* – »wegen religiöser Verpflichtung zusammenzukommen wird nicht verboten, solange das freilich nicht gegen den Senatsbeschluss verstößt, damit [die Bildung] unerlaubter Kollegien verhindert wird.«<sup>24</sup> Es geht hier nicht um ein besonderes Privileg für religiöse Vereine.<sup>25</sup> Vielmehr geht es in diesem kurzen Titel 22 über die Kollegien (in dem Strafrecht gewidmeten Buch 47 der Digesten) um die Grauzone, in der sich gelegentliche oder regelmäßige Zusammenkünfte zur illegalen Bildung von Vereinen verdichten. Religion ist ein legitimer Grund zu Aufläufen (um eine passende Übersetzung von *coetus* zu finden), aber auch sie darf nicht zur Vereinsbildung beitragen: Nur so lässt sich auch dem Gebot Folge leisten, Mitgliedschaften in Kollegien auf eine einzige zu beschränken.<sup>26</sup>

Entsprechend vage bleiben auch noch im Codex Theodosianus die Beschreibungen der Häretiker.<sup>27</sup> Neben solche Verweise auf lokale, auf temporäre Zusammenkünfte (*coetus, conventus*) tritt der Begriff der »Sekte«, der allein auch überregionale Zusammenhänge impliziert. In ihren Bezeichnungen verweisen solche Sekten typischerweise auf den, dem sie »folgen« – genau darum geht es auch Tertullian in dem Kapitel, das auf das schon zitierte folgt: um den Namen *Christiani* (*apol.* 40). »Pagani« bleibt so eine Restkategorie, beschreibt, wie wir sehen werden, individuelle Devianz, weder eine Sekte noch Zusammenkünfte.

---

22 Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48.

23 Die Interpretation der Tertullianstelle ist umstritten; vgl. H. G. Kippenberg, »Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens...«, 52 f.; A. Bendlin, »Eine Zusammenkunft...«, 102 f.; H. G. Kippenberg, »Religion als Gemeinschaftsgut...«, 136-138.

24 *Digestae* 47,22,1,1.

25 Zur Diskussion siehe erneut Bendlin 2005, 80-82; meine Interpretation ist noch restriktiver.

26 *Digestae* 47,22,1,2.

27 *Digestae* 16,5,4.

### 3 Die Quellen

Die wichtigste Quelle zum spätantiken Religionsrecht stellt der schon mehrfach genannte *Codex Theodosianus* dar. Im Jahr 438 promulgiert, stellt er – ein Jahrhundert vor dem *Corpus Iuris Civilis* Justinians – die erste offizielle römische Gesetzessammlung seit dem Zwölftafelgesetz dar. In seinem sechzehnten Buch sammelt der Codex Normen seit der Tolerierung des Christentums im Jahr 313, keine früheren. In der systematischen Anordnung wie in der redaktionellen Bearbeitung der Texte ist er damit auch ein Zeugnis eines christlich geprägten Religionsrechts des fünften Jahrhunderts, auch wenn ich mich im folgenden vor allem auf die Gesetze des vierten Jahrhunderts konzentrieren werde. Ich greife dabei intensiv auf die Edition, Übersetzung und Kommentierung durch Roland Delmaire aus dem Jahr 2005 zurück.<sup>28</sup>

Ältere Gesetze finden sich einerseits in der noch späteren Sammlung der Digesten, der Juristenkommentare, andererseits in nur fragmentarisch oder indirekt erhaltenen privaten Sammlungen von Normen wie dem *Codex Gregorianus* oder dem *Codex Hermogenianus* aus der Zeit der Tetrarchie.<sup>29</sup> In Bezug auf Religion sind diese Fragmente wenig ergiebig; sie geben zumindest keinen Ansatzpunkt dafür, dass es in diesen Sammlungen eine Zusammenstellung religionsbezogener Gesetze gegeben hätte, die mit dem Schlussbuch des *Codex Theodosianus* oder den eröffnenden Gesetzen des *Codex Iustinianus* vergleichbar wären. Einzelne Fragmente zeigen aber auch, wie nuanciert das Bild einer erst im Entstehen begriffenen christlichen Religionsgesetzgebung betrachtet werden muss. So zitiert die *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum* (der Vergleich von Mosaischem und römischem Gesetz) aus dem (vermutlich) 14. Buch des *Codex Gregorianus* aus einem Titel »De maleficis et Manichaeis« (Über Übeltäter und Manichäer) einen Brief der Tetrarchen, der von religiöser Sprache durchtränkt ist:

*Sed dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et uera sunt, ut multorum et bonorum et egregiorum uirorum ore et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur: quibus nec obuiam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a noua uetus religio debet ... hi enim nouellas et inauditas sectas ueterioribus religionibus opponunt, ut pro arbitrio suo prauo excludant, quae diuinitus concessa sunt quondam nobis ... Manichaeos audiuiimus nuperrime ueluti noua et inopinata prodigia in hunc mundum de Persica aduersaria nobis gente progressa uel orta esse et multa facinora ibi committere... (Coll. 15,3,2-4).*

»Aber die unsterblichen Götter haben geruht, durch ihre Vorsehung detailliert zu ordnen, was gut und wahr ist, damit es durch den Mund vieler sowohl guter wie herausragender Männer und durch den Rat und das Verhalten der Weisesten als unantastbar erwiesen und bekräftigt wird. Diesen

<sup>28</sup> R. Delmaire, *Code Théodosien, livre XVI*, Paris 2005.

<sup>29</sup> Kurz R. Delmaire *Code Théodosien...*, 13.

*entgegentreten oder ihnen Widerstand zu leisten ist nicht erlaubt, und die alte Gottesverehrung (religio) darf nicht durch eine neue getadelt werden – diese setzen nämlich den alten religiösen Praktiken neue und unerhörte Sekten entgegen, so dass sie nach ihrem eigenen verkehrten Urteil ausschließen, was uns einst göttlicherseits zugebilligt wurde ... Wir haben erst kürzlich gehört, dass die Manichäer – wie neue und unerwartete böse Vorzeichen – aus dem uns feindlichen persischen Volk in unsere Welt aufgebroschen beziehungsweise entstanden sind und dort viele Untaten verüben...«*

Der Text zeigt die Aversion gegen religiöse Veränderungen, er zeigt aber vor allem, wie sehr Religion als Grundlage gesellschaftlicher Werte, ja der Weltsicht insgesamt herangezogen wird. Konkreter wird der Text allerdings in der ethnischen Unterscheidung. Die neue Religion wird als fremde und außenpolitisch eindeutig feindliche klassifiziert und denunziert.

Geht man noch weiter zurück, stößt man – von einzelnen Regelungen abgesehen – auf die religionsbezogenen Normen der Munizipalgesetze der frühen Kaiserzeit. Wie an anderer Stelle gezeigt werden konnte,<sup>30</sup> geht es diesen »Verfassungen« aber nicht um ein Religionsrecht. Vielmehr konzentrieren sie sich auf die *sacra publica*, öffentlichen, von der jeweiligen Stadt finanzierten oder mitfinanzierten Kult. Vor allem wird die Infrastruktur dieses Segments von religiöser Praxis beschrieben, die Priester (*sacerdotes*), die ihrerseits eng an die Magistrate angeglichen sind. Die inhaltliche Füllung, die Definition der Kulte, ist zunächst dem Kolonienründer anvertraut, reicht aber nicht weit.

Deutlich gehen diese Gesetze davon aus, dass es einen breiten Bereich von Religion gibt, der nicht zu regeln ist, wenn er nur ohne Interferenzen mit der politisch-magistratischen Struktur des Gemeinwesens bleibt. Das ist nicht nur eine Momentaufnahme. Die Jahrhunderte alte Tradition der Gründung von Kolonien dürfte zu einer auch legislatorischen Fassung solcher Gründungen geführt haben, die den stadtrömischen Techniken der Gesetzgebung nur wenig hinterhinkte, ja sogar weitergehende Systemisierungsmöglichkeiten bot: Immerhin hatte man es ja jeweils mit Neugründungen zu tun. Schon eine Inschrift des Jahres 169 v. Chr. (*AE* 1996, 685) weist auf einen »verfassungsgebenden« Akt: »Titus Annius, Sohn des Titus, [Luscus] Triumvir [für die Koloniegründung]. / Dieser hat einen Tempelbau veranlasst und diesen geweiht, Gesetze formuliert und erlassen, dreimal hat er die Mitglieder des Senats berufen.«

Vor diesem Hintergrund ist die Gestalt religionsbezogener Regelungen in der flavischen Kopie des Julianischen Kolonieggesetzes von Urso in der Hispania Baetica signifikant. Es geht nicht um einen gesetzlichen Rahmen für Religion oder Religionen, sondern um eine positive Definition zentraler Elemente öffentlichen Kults.

---

30 J. Rüpke, »Urban religion and imperial expansion: Priesthoods in the *lex Ursonensis*«, in: L. de Blois; P. Funke; J. Hahn (ed.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the fifth workshop of the international network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B. C. – A. D. 476) Münster, June 30 – July 4, 2004*, Leiden 2006, 11-23; J. Rüpke, »Religion in *lex Ursonensis*«, in: C. Ando; J. Rüpke, *Religion and law...*, 34-46.

## 4 Themen

Welche Themen behandelt die spätantike Religionsgesetzgebung? Welche Bereiche werden einer Regelung unterworfen? Es sind drei Komplexe von Regelungen, die ich näher untersuchen möchte.

### 4.1 Kleriker

Vermutlich die größte Dichte an Regelungen weist der Bereich der Priester auf. Das hat eine lange Tradition. Gesetzliche Normen über Priester lassen sich bis in die frühe Republik zurückverfolgen. Selten geht es um die Neudefinition von Priesterschaften wie in der Gründungssituationen von Kolonien. Häufiger sind es Fragen der Zulassungskriterien und Besetzungsverfahren. Die gesetzlichen Regelungen stehen dabei immer vor dem Problem, eine religiöse, letztlich von den Göttern gewollte Institution zu regeln, ohne spezifisch religiöse Notwendigkeiten zu verletzen. Die im dritten Jahrhundert v. Chr. entwickelte Volkswahl des Pontifex maximus durch nur 17 von 35 Wahlbezirke, mit anderen Worten: durch »neun- undvierzig« Prozent, eine knappe Minderheit des Volkes, die zuvor ausgelost wird, zeigt die Raffinesse einer solchen Gratwanderung.<sup>31</sup>

Priester sind die zentrale Schnittstelle zwischen organisiertem Kult und öffentlicher Administration. John Scheid hat ausführlich die Angleichung priesterlicher Rollen an städtische Magistrate und die Grenzen dieser Angleichung untersucht.<sup>32</sup> Juristisch zeigt sich diese Angleichung vor allem in der Gewährung von Privilegien, in steuerlichen Vorteilen und der Befreiung bestimmter öffentlicher Lasten und Dienstpflichten. Reichweite und Dauer solcher Privilegien bedürfen wegen ihrer fiskalischen und juristischen Folgen möglichst präziser Bestimmungen. Eine kaiserzeitliche Regelung, die in den »Fragmenta Vaticana« enthalten ist, regelt die Befreiung »desjenigen, der im Hafen aufgrund der Prophezeiung des Archigallus Kult zum Wohl des Kaisers ausführt«, von den Aufgaben der Vormundschaft (fr. 148 Huschke). Entsprechend bezieht eine lange Folge von Gesetzen auch die religiösen Spezialisten der Christen in diese öffentliche Rollenkonstruktion mit ein. So regeln die beiden ältesten Gesetze des 16. Buches des *Codex Theodosianus* (16,2,1-2), wohl vom 21. Oktober 313 stammend, die Freistellung von Dienstpflichten. Die Formulierungen des zweiten Gesetzes zeigen in ihrer Terminologie die Begründungsstruktur:

*Qui diuino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego liuore quorundam a diuinis obsequiis auocentur.*

31 Cicero, *De lege agraria* 2,16-18; dazu J. Rüpke, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 12, Stuttgart 2005, hier: Teil 3, 1636-1639.

32 J. Scheid, *Religion et piété à Rome* (1985), Paris 2001.

»Diejenigen, die die Kultdienste des göttlichen Kultes versehen, das heißt, diejenigen, die Kleriker genannt werden, werden von allen Dienstbarkeiten befreit, damit sie nicht durch den verruchten Neid irgendwelcher Leute von den göttlichen Obliegenheiten weggerufen werden.«

Der Titel 2 über die Bischöfe und Kleriker gehört zu den längsten des Buches. Die zeitliche Sequenz der Regelungen zeigt den zweifachen Regelungsbedarf: Stehen zunächst die Befreiungen im Vordergrund, gilt es dann zunehmend den Missbrauch, die Steuerflucht in das Priesteramt zu verhindern. Diese Form der Devianz ist in ihrer Motivation aber kaum spezifisch religiös!

Viel deutlicher als im Vereinsrecht – eher vergleichbar mit dem Familienrecht oder Erbrecht, ja mit dem Privatrecht insgesamt – ist hier das Bemühen erkennbar, interne Regelungen eines bestimmten Bereiches, nämlich der Religion, in den öffentlichen Bereich, in die für alle geltenden Regelungen hinein zu übersetzen. Am Beginn der *Digesten* steht ein Zitat des severischen Juristen Ulpianus, der das öffentliche Recht aus republikanischer Tradition heraus definiert; es bestehe aus »Sakralem, Priestern und Magistraten« (*publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*).<sup>33</sup> Dieses Zitat zeigt in seiner merkwürdigen Form einer kaum erschöpfenden Liste die Schwierigkeit, Religion in der Rechtssystematik im Verhältnis zur politischen Administration zu positionieren, und zeigt den deutlichen Willen, eben diese Problematik zu kaschieren.

## 4.2 Sakrales Eigentum

Der Begriff des Sakrilegs hat eine interessante Semantik, die auf einen zweiten Bereich von Normen führt: Eigentumsverhältnisse im religiösen Bereich. Die Etymologie des Wortes *sacrilegus* wie *sacrilegium* ist völlig durchsichtig: »Heiliges (weg-) nehmen« bezeichneten den Diebstahl von Sakralem.<sup>34</sup> In diesem technischen Sinne lässt sich das Wort durch die gesamte Rechtstradition hindurch finden. Außerhalb juristischer Texte nimmt das Wort eine weitere Bedeutung an, wird ein Schimpfwort, das tiefste Verworfenheit zum Ausdruck bringt. In diesem Sinne ist das Wort schon bei Plautus, also seit den frühesten literarischen Zeugnissen belegt.<sup>35</sup> In der Rechtstradition lässt sich diese metaphorische Verwendung erst in der religiös aufgeladenen Semantik tetrarchischer Gesetze nachweisen<sup>36</sup> und wird dann, wie schon Delmaire beobachtet hat, seit den 370er Jahren zunehmend ausgeweitet.<sup>37</sup> Im Jahr 386 reicht schon die einfache Verletzung des Sonntagsgebotes aus, um zu diesem Wort zu greifen.<sup>38</sup>

33 *Digestae* 1,1,1,2.

34 So Paulus in *Digestae* 48,13,11.

35 Zum Beispiel Plautus, *Rudens* 206.

36 Siehe zum Beispiel *Collat.* 6,4 aus dem *Codex Gregorianus* 5 »De nuptiis«.

37 R. Delmaire, *Code Théodosien...*, 66.

38 R. Delmaire, *Code Théodosien...*, 66; *Cod. Theod.* 2,8,18.

Die Kontinuität der Thematik, die auch in der knappen Liste in Ciceros »Gesetzen« (geschrieben um 50 v. Chr.) an prominenter Stelle, nämlich am Ende, firmiert,<sup>39</sup> ist bemerkenswert. Die schärfste und dauerhafteste Form der Grenzziehung erfolgt im Bereich des Eigentumsrechtes.<sup>40</sup> Hier gilt nicht, dass die Bestrafung von Normverletzungen Sache der Götter sei. Das Sakrileg ist mit strafrechtlichen Sanktionen bewehrt. Aber das so geschützte göttliche Eigentum ist präzise umgrenzt. Es geht um jenes Eigentum der Götter, das durch das Gemeinwesen, »öffentlich«, konstituiert wurde. Es geht um die durch eine öffentliche Weihung (*consecratio*) hergestellten sakralen Räume und die darin eingebrachten Objekte. Nur ihnen kommt im technischen Sinne die Qualität *sacer* zu. Es ist John Scheid darin zuzustimmen, dass hier erneut deutlich wird, wie sehr in diesem Bereich »öffentlicher Religion« auf die Verantwortung des Gemeinwesens verwiesen wird.<sup>41</sup> Nicht minder interessant ist aber, dass dieser spezifische Sachverhalt metaphorisch weit jenseits öffentlicher Rede zu einem individuell zugeordneten Charaktermerkmal wird. Das Sakrileg ist der Prototyp religiöser Devianz.

Die Konzentration auf das Öffentliche wirft Fragen auf. Wie wird nichtöffentliche Religion behandelt? Eine wichtige Antwort gibt das Grabrecht. Es findet eine noch breitere Behandlung in vergleichbarer Kontinuität seit den frühesten Rechtstexten. Das durch individuelle Entscheidungen und eigentumsrechtlich legitim hergestellte Grab gewinnt einen religiösen Charakter, sobald eine Leiche beziehungsweise Leichenreste eingebracht worden sind. Terminologisch wird das durch den Begriff *religiosus* differenziert. Angesichts eines kontinuierlichen Diskurses gegen Grabluxus richten sich diese Gesetze nicht primär gegen den Diebstahl beweglichen Eigentums (Grabräuberei), sondern gegen Veränderungen des Besitzes am Boden, also seine Zweckentfremdung durch wirtschaftlichen Gebrauch oder – vor allem – eigenen Nutzung als Bestattungsplatz. Bei aller Rede von den kollektiven »Göttern der Verstorbenen« (*Di Manes*) wird das Grab einem individuellen Verstorbenen zugerechnet.

Die Analogie zum Sakrileg wie die klare Abstufung in der Härte der Sanktion im Vergleich zum Vergehen an göttlichem Eigentum mit der Qualität *sacer* ist deutlich. Die religiöse Gleichstellung erfolgt wiederum über Priesterrollen, genauer über die Pontifices. Ihnen wird in der Ciceronianischen Systematisierung in den »Gesetzen« wie in höchst vereinzelt Grabschriften selbst eine Rechtsaufsicht über beide Bereiche zugeschrieben.<sup>42</sup>

Der Verweis auf Gräber beantwortet die Fragen, die die Definition des Sakrilegs aufwirft, nicht völlig. Das ist auch den Juristen klar, die in der Diskussion des Grabrechtes den weiteren Bereich privat konstituierter Kultstätten ansprechen.

Die durch die Präsenz der Leiche motivierte Statuserhöhung greift hier aber nicht. *Sacraria*, auf privatem Gelände bzw. im Haus errichtete Kultstätten, genießen den Schutz des bodenrechtlichen Status *religiosus* nicht; sie lassen sich von

---

39 Cicero, *De legibus* 2,22.

40 Siehe *Digestae* 47,12.

41 J. Scheid, »Le délit religieux...«.

42 Cicero, *De legibus* 2,55; *Inscriptiones Latinae Selectae* 1782; 4032; Plinius, *Epistulae* 10,68 f.

ihrem Status »befreien«.<sup>43</sup> Dieselben *sacra*, deren Kontinuität Gegenstand juristischer Diskurse ist, werden demnach als grundsätzlich mobil konzipiert; ihr Alter in der familiären Tradition, nicht ihre Präsenz am selben Ort bildet das Qualitätskriterium. Die grundsätzliche Mobilität unterscheidet private aber nicht von öffentlichen Kulturen. Auch letztere sind grundsätzlich als mobil konzipiert, ihre völlige Verlagerung ist ebenso in den Erzählungen Vergils von der Flucht aus Troja wie in dem zeitgenössischen, von Livius stammenden Gedankenexperiment des Camillus nach dem Galliereinfall mit der Verlagerung in den Nachbarort Veji vorstellbar.<sup>44</sup> Im Ritual der *evocatio* wird die Zustimmung der betroffenen Götter eingeholt; Terminus, der Gott der Grenzsteine, der die Zustimmung verweigert, ist die narrativ inszenierte Ausnahme.<sup>45</sup> Ohne Zweifel sind aber auch Grenzsteine in der Folge legaler Eigentümerwechsel mobil; auch hier ist es das Bodenrecht, das religiöse Devianz – das Ausgraben von Grenzsteinen – sanktioniert.<sup>46</sup> Faktisch sind auch die Gräber beweglich: Ohne Monumentalisierung übersteigt das Ortsgedächtnis kaum die Zeitspanne einer Generation, von etwa zwanzig Jahren.<sup>47</sup>

Die scheinbar so klare Trennung von *sacer* und *religiosus* wird durch die enge Definition von *ager publicus*, »öffentlichem« Boden als Grundlage von Konsekrationen weiter unterminiert: Da diese Bodenqualität in den Provinzen fehlt, gilt hier insgesamt die genannte Unterscheidung nur in Analogie.<sup>48</sup>

Das Fehlen oder Vorhandensein rechtlicher Sanktionen bleibt nicht ohne Folgen. Wo Sanktionen existieren, erfordern sie klare Markierungen von Grenzen – weit über die architektonische Markierung eines Fokus – eines Tempelgebäudes oder einer Grabinschrift – hinaus. Wo der sakrale Charakter eines privaten Ortes primär in der religiösen Nutzung, in sakralen Praktiken, sichtbar wird, definieren Grenzmarkierungen eine sakrale Fläche auch dann, wenn keine Nutzung stattfindet.<sup>49</sup> Das bestimmt die Rechtsproblematik noch im vierten Jahrhundert: Private Kultstätten werden nicht architektonisch, sondern an Kultspuren identifiziert.<sup>50</sup> Umgekehrt, wie gesagt, lassen sich Ort und Praktiken trennen: Konstantinus erlaubt

43 Ulpian, *Digestae* 1,8,9,2; dazu C. Ando, *The matter of the gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008, 112 f. Dem entspricht auch die viel ältere Konzeption von Aelius Gallus bei Fest. 424,20-23 L.

44 Livius, *Römische Geschichte* 5,50-54. Siehe H. Cancik, »Militia perennis. Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius«, in: H. v. Stietencron; J. Rüpke (Hg.), *Töten im Krieg*, Freiburg 1995, 197-212; H. Cancik, »Götter einführen«. Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis«, in: D. Elm von der Osten; J. Rüpke; K. Waldner (Hg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14, Stuttgart 2006, 31-40; A. Barchiesi, »Mobilità e religione nell'Eneide. Diaspora, culto, spazio, identità locali«, in: D. Elm von der Osten; J. Rüpke; K. Waldner (Hg.), *Texte als Medium...*, 13-30; C. Ando, *The matter of the gods...*, 110-112.

45 Siehe J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 162.

46 Ovid, *Libri fastorum* 2,660.

47 Siehe J. Scheid, *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome 2008.

48 Gaius, *Institutiones* 2,5-7.

49 Siehe Festus 476,26-29L zu der Markierung auguraler Flächen durch Blechsterne.

50 Siehe *Cod. Theod.* 16,10,12.

den Neubau eines Tempels der Gens Flavia (in deren Kontinuität sich seine Familie stellt) in Hispellum, solange er nicht zu illegitimen Praktiken, zu *superstitio*, führt.<sup>51</sup> Als Stätten der Kunst und Belustigung bleiben die Tempel auch noch nach der Theodosianischen Wende erhalten.<sup>52</sup> Es sind folglich die Praktiken, denen wir uns jetzt zuwenden müssen.

### 4.3 Rituelle Praktiken

Die Normen des *Codex Theodosianus* sind selten generelle Gesetze. Bei Briefen, Reskripten (Antworten des Kaisers auf juristische Anfragen), Edikten bleibt die Reichweite der Geltung unklar. Das prägt die Forschungsdiskussion über die Einschränkungen von Opferhandlungen im Laufe des vierten Jahrhunderts, zwischen Konstantin und Theodosius. Werden dieselben Normen wegen Nichtbeachtung wiederholt? Allmählich in den verbotenen Praktiken ausgeweitet? Räumlich immer weiter zur Geltung gebracht? Ein Konsens besteht bei aller Differenz – und muss unterstrichen werden: Ein zentrales Motiv für das Verbot von Opfern ist die Absicht, damit eine wichtige Divinationspraktik zu verbieten.<sup>53</sup>

Divination eröffnet im zeitgenössischen Verständnis den Zugang zu Informationen über zukünftige Ereignisse von zentraler politischer Bedeutung bis hin zum Tod der Kaiser und Caesaren. Das ist eine alte Befürchtung, die sich schon in der frühen Kaiserzeit nachweisen lässt. Vor dem Hintergrund der schnellen Wechsel von Herrschern, ja Dynastien ist das Thema seit dem dritten Jahrhundert akut. Noch etwas weiteres tritt hinzu. Die älteste Norm des *Codex Theodosianus* gegen die Divination unterscheidet strikt zwischen der häuslichen Eingeweideschau einerseits und der Haruspizin, die im öffentlichen Raum, also sichtbar – und sei es für private Zwecke – vorgenommen wird (16,10,1,pr.):

*Imp. Constantinus A(ugustus) ad Maximum. Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgure esse constiterit, retento more ueteris obseruantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostra scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt.*

»Der Kaiser Constantinus Augustus an Maximus. Wenn es passieren sollte, das unser Palast oder die übrigen öffentlichen Gebäude von einem Blitz getroffen werden, möge von den Haruspices in altbewährter Weise die Bedeutung erforscht werden und die sorgfältig anzufertigenden Notizen zu un-

51 *CIL* 10,5265.

52 Siehe *Cod. Theod.* 16,10,3; E. Sauer, *The archaeology of religious hatred in the Roman and early medieval world*, Stroud 2003.

53 Knapp B. Gladigow, »Opferkritik, Opfervbote und propagandistische Opfer«, in: E. Stravrianopoulou; A. Michaels; C. Ambos (Hg.), *Transformations in Sacrificial Practice: From Antiquity to Modern Times*, Münster 2008, 263-287, hier 269-271, 276.

*serer Kenntnis gebracht werden. Sogar den übrigen ist die Erlaubnis zu dieser Sitte zu geben, solange sie nur auf häusliche Opfer verzichten, die eigens verboten sind.»*

Die Anweisung an den Stadtpräfekten von Ende 320/Anfang 321 nimmt ein Verbot häuslicher Haruspizin aus dem Jahre 319 auf.<sup>54</sup> Marie-Theres Fögen hat gezeigt, dass es hier nicht nur um Disziplinierung geht. Seit severischer Zeit, so Fögen, entwickelt sich die Vorstellung eines kaiserlichen Wissensmonopols. Transzendente Wissensressourcen, göttliche Offenbarung gilt grundsätzlich zunächst dem Kaiser.<sup>55</sup> Vor diesem Hintergrund wird die Konzentration auf Divination, die genau diese Ressourcen erschließen will,<sup>56</sup> verständlich.

Der Versuch, Divination zu kontrollieren, ist alt. Für die Frage nach religiöser Devianz ist aber wichtig, dass Divination nicht nur als »Brauch« (*consuetudo*) angesehen wird. Immer häufiger wird sie explizit als religiöse Praxis betrachtet, als etwas, das eng mit den üblichen Formen der Kommunikation mit Göttern verbunden ist. Auch das ist nicht neu: Schon Cicero ordnete die wichtigsten Divinationspraktiken Rollenträgern zu, die er als *sacerdotes publici*, als »öffentliche Priester« klassifizierte.<sup>57</sup> Unter dem Vorzeichen des Verbotes kehrt sich die Assoziationsrichtung jetzt aber um: Auch der bloße Zugang zu Tempeln – und damit wohl der Umgang mit Götterbildern – steht unter dem Verdacht, divinatorischen Praktiken zu dienen. Er wird verboten.<sup>58</sup> An dieses Verbot, das wohl in das Jahr 356 zu datieren ist (Seeck), schließt sich das ohne Empfänger überlieferte Verbot desselben Jahres an.<sup>59</sup>

Meine Unterstellung, dass in diesen Normen die Divination der unausgesprochene Gegner sei, findet eine Bestätigung in den Formulierungen eines Schreibens an den Prätorianerpräfekt Florus von 381, das in der Sammlung unmittelbar folgt (16,10,7):

*Si qui uetitis sacrificiis diurnis nocturnisque uelut uesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiusmodi sceleris executionem adsumendum crediderit uel putauerit adeundum, proscriptione se nouerit subiugandum, cum nos iusta institutione monemus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum.*

*»Wenn jemand durch verbotene Opfer am Tage oder in der Nacht wie ein Wahnsinniger oder Verruchter heruntersinkt, sich selbst zum Erforscher*

54 *Cod. Theod.* 9,16,9, siehe R. Delmaire, *Code Théodosien...*, 427 f.

55 M. T. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M 1993.

56 Zur Vergleichbarkeit von Divination und Offenbarung siehe N. Belayche; J. Rüpke, »Divination et révélation dans les mondes grec et romain. Présentation«, in: *Revue de l'histoire des religions* 224, 2005 [2007], 139-147.

57 Cicero, *De legibus* 2,20 f.

58 *Cod. Theod.* 16,10,4.

59 *Cod. Theod.* 16,10,6.

*des Unsicheren zu machen, und glaubt, zur Ausführung eines solchen Verbrechens ein offenes oder geschossenes Heiligtum heranziehen zu müssen oder zu können, soll wissen, dass er sich unter die Proskription begibt, da wir gemäß gerechter Anordnung ermahnen, den Gott durch unbefleckte Bitten zu verehren und nicht durch dunkle Formeln zu entehren.»*

Ein von dem Historiker Ammianus Marcellinus überlieferte Fall bestätigt die Stoßrichtung dieser Normen: Der Angeklagte, der der Durchführung eines Opfers beschuldigt ist, wird freigesprochen, weil er plausibel machen kann, dass er das Opfer nicht für divinatorische Zwecke veranstaltet hat.<sup>60</sup> Die Leugnung der Durchführung des Opfers wurde offensichtlich nicht als Verteidigungsstrategie gewählt. Bestätigt wird die Interpretation noch durch etwas anderes: Gerade in Gesetzen der 360er bis 380er Jahre, also unter den Bedingungen zunehmend flächendeckender Verbote, findet sich ein Bemühen um Differenzierung. In den Strafnormen des neunten Buches wird diejenige Form der Haruspizin, die niemanden schädigt, erlaubt.<sup>61</sup>

Divination und Religion sind nicht deckungsgleich, aber weisen in je unterschiedlicher Sichtweise große Schnittmengen auf. Gerade hier setzen Verbote an. Gerade von hier aus lassen sich strategisch Argumente für weitergehende Verbote finden. Häusliche religiöse Praxis, die nicht prinzipiell dem kontrollierenden Blick der Öffentlichkeit unterworfen ist, wird dabei unter Generalverdacht gestellt. Das wird am deutlichsten in der Konkretisierung des Verbotes von 381, das Opfer, den Besuch von Tempeln und die Verehrung von Kultbildern betraf.<sup>62</sup> In der wesentlich ausführlicheren Fassung von 392<sup>63</sup> wird der Versuch unternommen, jede Form von städtischem wie ländlichem Privatkult, im Hause wie auf privatem Grundstück, zu verbieten. Was hier gegen *pagani* expliziert wird, ist aber nur eine Variante des Verdachtes gegen häuslichen Kult im Allgemeinen. Kim Bowes hat überzeugend gezeigt, wie sich auch im christlichen Bereich manche an der Oberfläche dogmatischen Differenzen tatsächlich durch einen solchen Generalverdacht gegen kultische Praktiken im kleinen Kreis bedingt sind.<sup>64</sup>

Nichtsdestoweniger ist auch die Konzentration auf bestimmte kultische Praktiken festzuhalten. Im Zentrum steht das blutige Opfer; der oben zitierte Versuch, auch verschiedene Gebetstypen zu unterscheiden, bleibt isoliert. Ein breites Feld von Praktiken – etwa der Gebrauch von Amuletten – wird in den juristischen Texten nicht thematisiert; die Votivreligion, die einen so wichtigen Bestandteil traditioneller religiöser Praktik ausmacht,<sup>65</sup> wird sogar schützend ausgenommen.<sup>66</sup> Die

60 Ammianus 19,2,12.

61 *Cod. Theod.* 9,16,7; R. Delmaire, *Code Théodosien...*, 86.

62 *Cod. Theod.* 16,10,10.

63 *Cod. Theod.* 16,10,12.

64 K. D. Bowes, *Private worship, public values, and religious change in late antiquity*, Cambridge 2008.

65 Siehe T. F. van Straten, »Gifts for the Gods«, in: H. S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 65-151; zum Beispiel Prop. 4,2 (dazu J. Rüpke, »Properz: aitiologische Elegie in Augusteischer Zeit«, in: A. Bendlin; J. Rüpke (Hg.), *Römische Religion im historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart 2009, 115-142).

Konzentration auf das Opfer dürfte mehrere Motive bündeln. Die philosophische Opferkritik dürfte dabei in der Forschung eher überbewertet worden sein. Der zentrale Ort, den die Praxis des Opfers durch ihre emblematische Verwendung für die zentrale religiöse Rolle des Kaisers gewonnen haben dürfte,<sup>67</sup> ist hier kaum zu unterschätzen.

#### 4.4 Wissen

Die Gesetze des vierten Jahrhunderts unternehmen keinen intensiven Versuch, »Heidentum« als eine *secta*, eine eigene Religion zu definieren. Die Sammlung des *Codex Theodosianus* zielt aber auch nicht auf eine vollständige Erfassung illegitimer Praktiken. Die Verbote konzentrieren sich auf Weniges. Die Texte verraten, dass man sich der Problematik des Nachweisens, der Problematik der Indizien, der Problematik der Mehrdeutigkeit vieler Praktiken bewusst ist. Das, was wir heute regelmäßig, die zeitgenössische Texte aber nur gelegentlich »Religion« nennen, gerät vor allem im Zusammenhang mit Divination in den Blick. Religiöse Devianz ist damit religiöse Praktik mit illegitimen Interessen. Anders als im Falle des *maleficium*, der »Übeltat«, wo die Sanktionierung vom manifesten Schaden her denkt, denkt die Bekämpfung der Divination von möglichen Schadensfolgen her – und der Frage des legitimen Besitzes von Wissen.

»Wissen« ist im 16. Buch aber mehr als divinatisches Wissen. Das Konzept rahmt die gesamte Sammlung. Der erste Titel behandelt die *fides catholica*, den »katholischen Glauben« (16,1). Sie wird als Norm für alle Völker verstanden, die die Römer von Petrus selbst erhalten (16,1,2). Die Definition folgt dem Modell der Sekte: Es geht um das *Christianorum catholicorum nomen*, den »Namen«, die Zugehörigen einer Sekte, die durch die lokale Nachfolge der Schulhäupter bestimmt wird. Genannt wird das erste Oberhaupt, Petrus, und das letzte, gegenwärtige, Damasus (mit Verweis auf Petrus, Bischof von Alexandria). Eine weitere inhaltliche Bestimmung erfolgt nicht, wenn auch die anderen als Häretiker, also »Sektierer«, firmieren, deren Versammlungen (*conciliabula*) nicht den Namen »Kirche« (*ecclesia*) verdienen.<sup>68</sup> *Sectae* sind keine legitimen Varianten eines gleichen Bemühens mehr. Dieser Norm des Jahres 380 ist nur eine einzige vorangestellt, die die praktischen Konsequenzen an einem bezeichnenden Beispiel illustrieren: Solchen »Menschen der christlichen Religion«, *homines christianae religionis*, kann man es unmöglich zumuten, als Tempelwächter eingesetzt zu werden. Wer es dennoch tut, wird bestraft. Religiöses Wissen einzelner hat öffentliche, hat Folgen für alle.<sup>69</sup>

Mit religiösem Wissen befasst sich auch der letzte, kurze Titel »De religione« (»Über die Religion«) des Codex. Das letzte Gesetz von 410 stellt die Privilegien

66 *Cod. Theod.* 16,10,8.

67 Siehe etwa R. Gordon, »The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors«, in: M. Beard; J. North (ed.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, 201-231.

68 *Cod. Theod.* 16,1,2,1.

69 *Cod. Theod.* 16,1,1 von 364 n. Chr.

des katholischen Glaubens auch angesichts neuen Fehlglaubens sicher.<sup>70</sup> Das vorausgehende, an den Prokonsul von Africa gerichtete Edikt von 405 verlangt die generelle Verbreitung religiösen Wissens:

*... uolumus, ut omnibus innotescat dei omnipotentis unam et ueram fidem catholicam, quam recta credulitas confitetur, esse retinendam.*

»... Wir wollen [...] dass allen bekannt wird, dass der eine und wahre katholische Glaube an den allmächtigen Gott, den die rechte Leichtgläubigkeit bekennt, beizubehalten ist.«

*Credulitas* ist nicht mehr Indiz von *superstitio*. Im Gegenteil, wo ein bestimmtes und konkurrenzloses Wissen Pflicht ist, ist »Leichtgläubigkeit« zur Tugend geworden.

## 5 Schluss

Der letzte Titel des Codex zeigt einen wichtigen Schritt in der Entwicklung des Religionsbegriffs und der gesellschaftlichen Verortung religiöser Devianz. Das erste Gesetz, vom 20. August 399, weist im Blick auf die Jurisdiktion »Religion« als einen eigenen gesellschaftlichen Bereich aus. Er verleiht internem Religionsrecht öffentlichen Status und bestimmt seine Reichweite. Insofern findet sich hier »Religionsverfassungsrecht« – unter Monopolbedingungen: Den Bischöfen wird die binnenreligiöse Rechtsprechung anvertraut.<sup>71</sup> Die an anderen Stellen des Codex erhaltenen Partien desselben Gesetzes zeigen, dass hier insgesamt Religion bestimmt werden sollte.<sup>72</sup> Eine klare Semantik fehlt, aber das Bemühen um terminologische Abgrenzung ist deutlich: *profanus ritus, vana superstitio* – »nichtsakrales Ritual«, »leerer Aberglauben« – benennen abstrakt das Verbotene, *uetus consuetudo*, »alter Brauch«, das Erlaubte. *Dies festus* und *aedes*, Festtage und Tempel, können fortexistieren, wenn illegitime Nutzung, wie sie sich zumal in Opferhandlungen (*sacrificia*) zeigt, ausbleibt. Selbst Götterbilder sind als Kunst – das Wort fällt hier nicht, wohl aber an anderen Stellen – erhaltenswert, wenn Kult ausgeschlossen ist. Die Strategie läuft nicht über Christianisierung, sondern über den Bezug auf und die Sicherung durch den Kaiser. Mit der Ausgrenzung von Religion aus dem öffentlichen Bereich wird sie eng definiert. Die Folgen religionsinterner Jurisdiktion werden begrenzt, begrenzt durch den Anspruch des Kaisers und traditioneller »Brauchtums« – der Kulturbegriff wird für diesen Gegensatz noch lange nicht verwendet.

---

70 *Cod. Theod.* 16,11,3.

71 *Cod. Theod.* 16,11,1.

72 *Cod. Theod.* 16,10,17 f.

Die Umrisse der religionsbezogenen Normen des *Codex Theodosianus* werden im Vergleich mit Ciceros Religionsgesetzgebung aus der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. noch deutlicher, in Übereinstimmungen wie Unterschieden. Zentral ist in beiden Unternehmen die Rolle der Priester, wenn sich auch ihre Identität geändert hat.

- Priester beziehungsweise Kleriker markieren den religiösen Bereichen symbolisch. Mit ihrem Wissen beziehungsweise ihrer Jurisdiktion halten sie ihn zusammen. Materiell sind sie wichtiger Teil seiner Infrastruktur und genießen entsprechende Privilegien.
- Die räumliche Definition von Religion ist weniger wichtig geworden; die Forderung Ciceros nach klarer räumlicher Identität ist der deutlichen Einschränkung legitimer Orte gewichen. Wo sie nicht Kirchen sind, werden legitime sakrale Orte am Ende des vierten Jahrhunderts einfache populäre oder häretische Versammlungsplätze, allenfalls Orte ästhetischen Genusses. Das Absinken der Leitunterscheidung von *sacer* und *profanus*, von »heilig« und »profan«, stellt das Wort *sacrilegus* auch in Rechtstexten frei, zum Schimpfwort zu werden.
- Die Unterscheidung von öffentlich und privat bleibt wichtig und problematisch. Die Legitimität des Privaten und Häuslichen im religiösen Bereich sinkt, auch wenn explizite Verbote punktuell bleiben. Schon aus praktischen Gründen liegen das Interesse und der Regelungsbereich vor allem im Öffentlichen und Sichtbaren.
- Die Bildung konkreter religiöser Normen – die selbst (zumal in den Texten des *Codex Theodosianus*) nicht detailliert werden – wird Traditionsgemeinschaften überlassen. Diese zeichnen sich durch Kontinuität der Bezugspersonen und lokale Legitimität aus: Gewähr für die Richtigkeit bieten die *maiores* oder Petrus; und natürlich haben beide in Rom und zu den Römern gesprochen. Hier allerdings ist der spätere Text expliziter. Das spätantike Rom ist die Norm der Welt, für Cicero mögen auch italische Vorfahren bleibend Gültiges gesagt haben, muss sich die Universalität seiner Normen auch durch ihre Kompatibilität mit dem in Griechenland Richtigen erweisen.
- Wo Cicero und auch die Fragmente aus der Zeit der Tetrarchie im Übergang vom dritten zum vierten Jahrhundert Religion von innen, aus der Mitte der Rechtsgemeinschaft normieren, gewinnt die untersuchte spätantike Gesetzgebung zunehmend eine Vogelperspektive, die den Platz von Religionen im Gemeinwesen bestimmt und als ein Anderes, ein *Aliud* begrenzt. Hier werden in der Tat die Grundlagen eines europäischen Religionsverfassungsrechtes gelegt.

Der Ertrag meiner Analyse für die Frage religiöser Devianz ist begrenzt geblieben. Der überragende Ort, den Divination in der Verbotspolitik einnimmt, namentlich private Divination, weist dennoch auf einen weiteren und neuen Fokus des antiken Diskurses über religiöse Devianz. Es ist der unmittelbare Zugang zu einem nicht anderweitig kontrollierten und authentischen Wissen um den göttlichen Willen

---

oder die göttliche Weltordnung, die zum Kern des Anstoßes wird. Insbesondere Opfer, Tempelbesuch und der direkte Kontakt mit dem Götterbild ermöglichen dieses Wissen. Diese drei Praktiken werden auch Gegenstände andersartiger Kritik, aber in den Rechtstexten spielt diese ältere Opferkritik, Bilderkritik und, wie wir gesehen haben, Tempelkritik keine große Rolle. Wo sie nicht den schulmäßig aufbereiteten Glauben »leichtgläubig« übernimmt, ist individuelles Bemühen um authentisches religiöses Wissen suspekt.