

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*Autonomie der antiken Stadt und Zentralisierung religiöser Administration in der Kaiserzeit und Spätantike* by Christa Frateantonio

was originally published in

*Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* / hrsg. von Hubert Cancik und Jörg Rüpke. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. – S. 85-97

This article is used by permission of Publishing House [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

# Autonomie der antiken Stadt und Zentralisierung religiöser Administration in der Kaiserzeit und Spätantike

von

CHRISTA FRATEANTONIO

Im Rahmen der Probleme und Fragen, die in diesem Band erörtert werden, versucht der folgende Beitrag die Integration bzw. Extraktion städtischer Kulte innerhalb des verwaltungsrechtlichen Aufbaus des römischen Reiches zu beleuchten. Die in diesem Zusammenhang angestellten Überlegungen konzentrieren sich vor allem auf die Frage, ob die Administration der Römer auch lokale religiöse Verhältnisse erfaßte, d. h., die religiöse ›Peripherie‹ auf das politische Zentrum ausgerichtet wurde.

Den Beginn bildet ein systematisch orientierter Überblick über die Herrschaftsstruktur des römischen Reiches, soweit es sich dabei um Herrschaft über Städte handelte; dabei wird besonders zu berücksichtigen sein, inwieweit in die Herrschaftsorganisation (städtische) religiöse Strukturen einbezogen waren oder nicht. Der zweite Abschnitt bietet die Erörterung von religiöser Autonomie der Stadt im Rahmen der vorgegebenen Herrschaftsstrukturen. Im dritten und letzten Teil geht es dann um die Einordnung ausgewählter religionspolitischer Stellen der *Digesta* und des *Codex Theodosianus* in den vorgegebenen Kontext städtischer Autonomie auf religiösem Gebiet.

## 1 Unterschiedliche Stadtstatus und ihre sakralrechtlichen Implikationen

Übersetzt man ›Herrschaft über Städte‹ in Kategorien der antiken Sozialgeschichte, so findet man sich schnell bei den verschiedenen Status wieder, in die die Römer die Städte versetzten, sobald sie politisch und/oder militärisch mit ihnen – im positiven wie negativen Sinn – ›aneinandergerieten‹. Der Darstellung dieser unterschiedlichen Stadtstatus unter Berücksichtigung der mit ihnen implizierten sakralrechtlichen Komponenten gebührt deshalb eine herausgehobene Rolle, weil sie geeignet ist, die immer noch verbreitete Auffassung von einer ›religiösen Toleranz‹ der Römer in ein anderes Licht zu setzen.<sup>1</sup> ›Religiöse Toleranz‹ ist im Zusammenhang mit der Ausübung politischer

<sup>1</sup> Exemplarisch: B. KÖTTING, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum* (Rheinisch-

Herrschaft der Römer unpräzise und deshalb den antiken Verhältnissen nicht angemessen. Sie impliziert eine Undefiniertheit, eine Unverbindlichkeit der antiken Religionen, die es so nicht gab. Das Sakralrecht war regelmäßig Bestandteil jeder antiken Staats- bzw. Stadtverfassung.<sup>2</sup> Das war auch den Römern als ›Herrschenden‹ bewußt und fand Berücksichtigung in ihrem je verschiedenen Umgang mit den Heiligtümern der abhängigen Städte.

### *Bürgerkolonien*

Ein fester und wesentlicher Bestandteil der Konstituierung einer Kolonie war die Einsetzung von Kulten, d. h. die Bestimmung der Grundstücke für Tempel und Altäre, die Auswahl der Kultarten (Jupiter, Venus, Genius der Ortes etc.) und die Organisation des religiösen Lebens (Kalender, Finanzierung, Priester, Lieferungen für die Opfer). In diesen Fällen wurde von Rom aus über den Kultbestand der neuen Stadt entschieden. In der Verfassung, die die Römer (später die Kaiser) den Kolonien gaben, war nach Abschluß der Gründungsperiode dann kein unmittelbarer Einfluß des oder der Gründer mehr vorgesehen. Die Kolonien waren sowohl verfassungsmäßig als auch architektonisch nach römischem Vorbild konstruiert. Gleichwohl waren die Kolonisten insofern autonom, als sie eine eigene Kultorganisation und eigene Heiligtümer besaßen. Römisch waren vor allem die Muster, nach denen das religiöse Leben gestaltet wurde. Ein Beispiel für diese von Rom vorgegebene ›Unabhängigkeit‹ bietet die Inschrift *CIL* 3,1933, die *Lex arae Iovis Salonitanae*:

›Als Kaiser L. Aelius zum zweitenmal und P. Coelius Balbinus Vibullius Pius Konsuln waren, am 9. Oktober hat der Duumvir C. Domitius Valens, während ihm der Pontifex C. Iulius Severus die Worte vorsprach, das Stiftungsgesetz verkündet in folgendem Wortlaut: Iuppiter Optimus Maximus, da ich dir heute diesen Altar geben und weihen will, werde ich ihn weihen mit den Rechten, die ich hier und heute öffentlich verkünde, und mit den Grenzen, die durch die Fundamente dieses Altars gegeben sind. Bringt jemand hier ein blutiges Opfer, ohne die Eingeweide darzubringen, so soll es deswegen doch recht geschehen sein. Im übrigen soll für diesen Altar gleiches Recht gelten, wie für den Altar der Diana auf dem Aventin. Mit diesen Rechten und diesen Grenzen, wie ich es verkündet habe, gebe, weihe und widme ich dir diesen Altar, Iuppiter Optimus Maximus, daß du geneigt und gnädig seist mir und meinen Amtskollegen, dem Stadtrat, den Bürgern, den Bewohnern der Kolonie Martia Iulia Salona, unseren Frauen und Kindern.‹<sup>3</sup>

Westfälische Akademie der Wissenschaften, Abteilung Geisteswissenschaften, Vorträge G 223), Opladen 1977.

<sup>2</sup> Vgl. Plat. *leg.* 5, bes. 738bff.; Cic. *leg.* 2.

<sup>3</sup> *FIRA* 3,74: [L. Aelio Caesare II P. Coelio B]albino Vibullio Pio cos. [VII idus] Octobres. / [C. Domitius Valens Ilvir i(ure) d(icundo) prae]eunte C. Iulio Severo pontif(ice), / [legem dixit in ea verba quae infra] scripta sunt: / [Iuppiter optime maxime, quandoque tibi] hodie hanc aram dabo dedicaboque, ollis leg(ibus) / [ollisque regionibus dabo dedicaboque, quas hic] hodie palam dixero, uti infimum solum huius arae est: / [si quis hic hostia sacrum faxit, quod magmentum n]ec protolla it circo tamen probe factum esto: ceterae / [leges huic arae eadem sunt, quae arae Dianae sunt i]n Aventino monte dictae. Hisce legibus hisce regionib(us) / [sic uti dixi hanc tibi aram, Iuppiter optime maxime, do] dico dedicoque, uti

### *Latinische Kolonien*

Ihr besonderes Merkmal war die Konstituierung eines eigenständigen (nicht mit dem römischen identischen) *populus* mit allen politischen, militärischen und religiösen Institutionen.<sup>4</sup> Der Unterschied zu Bürgerkolonien bestand in dem Fehlen des römischen Bürgerrechts. Statt dessen besaßen diese Städte eine Reihe von Rechtsprivilegien, die als *ius latii* bekannt geworden sind. Für latinische Kolonien charakteristisch war weiterhin, daß sie häufig in bereits bestehenden Siedlungszentren angesetzt wurden. Vielfach wurde die Bürgerschaft aus dort lebenden Einheimischen und Italikern oder Römern (Händlern oder Veteranen) gebildet. Beispiele sind Cirta in Nordafrika und Vienna in Gallien. In Hinblick auf den öffentlichen Kult dieser Städte ist zu bemerken, daß die Intensität des römischen Einflusses auf die Gestaltung des Kultbetriebes von Fall zu Fall stark variierte, je nachdem wie stark die einheimische religiöse Tradition und Organisation ausdifferenziert (oder nicht ausdifferenziert) war.

### *Munizipien*

Die frühe Form des Munizipiums, ohne Stimmrecht (*municipium sine suffragio*), wird hier außer Acht gelassen. Den Status Munizipium erhielten nur bereits bestehende Städte oder politisch organisierte Völker, die ein eigenes Territorium bewohnten. Durch Versetzung in den Status *municipium* wurden bereits bestehende politische Ordnungen ›römisch modifiziert‹. Dies konnte auch eine Latinisierung einheimischer Gottesnamen und Priesterbezeichnungen nach sich ziehen. Darauf weisen zahlreiche Inschriften hin. Inwiefern von den lateinischen Namen dann auch auf ein römisches Gottes- und Priesteramtsverständnis geschlossen werden darf, ist allerdings eine andere Frage. Über unmittelbare Konsequenzen und Auswirkungen in dem Bereich Kult und Religion sagen die teilweise erhaltenen Munizipalverfassungen der spanischen Städte Salpensa und Malaca sowie die fast vollständig erhaltene von Irni wenig aus. Jedenfalls ist in keiner der Verfassungen von der Konstituierung öffentlicher Heiligtümer die Rede. Die die Finanzierung und Feste betreffenden Passagen der genannten Munizipalverfassungen setzen solche als bereits bestehend voraus. Ich möchte daraus schließen, daß Veränderungen im Kult(-Bestand) nicht die herausragenden Charakteristika eines Munizipiums waren.

### *Unterworfenen Städte*

Grundsätzlich ist bei der Unterwerfung von Städten und Völkern zwischen verschiedenen Graden der Subordination zu unterscheiden. Das Spektrum der Möglichkeiten reichte von der vollständigen politischen und materiellen Ver-

---

*sis volens propitius mihi collegisqu[e] / meis decurionibus colonis incolis coloniae Martiae Iuliae Saloniae, coniugibus liberisque nostri[s].*

<sup>4</sup> E. T. SALMON, *The Making of Roman Italy*, London 1982, 44. 64 f.

nichtung einer Stadt bis zur weitgehenden Verschonung nach erfolgter Kapitulation. Wenn die Stadt übergeben wurde, war in der Deditioformel stets auch die Übergabe der Heiligtümer und Kultgegenstände ausdrücklich enthalten.<sup>5</sup> Entschieden sich die Römer für eine Erhaltung des betroffenen Gemeinwesens, restituierten sie sämtliche Institutionen, wobei es allerdings fast an der Tagesordnung war, besonders kostbare Götterstatuen (auch Kultbildnisse) oder Tempelschätze vorher zu konfiszieren.<sup>6</sup>

#### *Freie und verbündete Städte*

Hier handelte es sich um Städte, die mit Rom ein geregeltes *foedus* besaßen. Diese Verträge hatten militärisch-politische Vereinbarungen zum Gegenstand. Nur in Ausnahmefällen gab es Sondervereinbarungen, die Kult und Religion berührten. Beispielsweise nenne ich die von den Athenern den Römern erteilte Erlaubnis, an den Feiern der eleusinischen Mysterien (>offizieller< Teil) teilzunehmen oder die Vereinbarung mit Velia (Elea in Süditalien), wonach der römische Cereskult von veleischen Priesterinnen vollzogen wurde, die zu diesem Zweck das römische Bürgerrecht erhielten (Cic. *Balb.* 55). Ferner konnten Verbündete ihre *lex et consecratio vetus* behalten, da ihr Territorium nicht an Kolonisten vergeben werden durfte. Als Beispiel kann eine Regelung des *Liber coloniarum* dienen:

>Laurum Lavinium behält seine seit langem bestehende Verfassung und sakralen Grundstücke. Das Gebiet (Territorium) ist von den Kaisern Vespasian, Traian und Hadrian in Form kleiner Parzellen angewiesen worden. Das Durchgangsrecht steht dem Volk (*populus*) nicht zu.<sup>7</sup>

Verbündete Städte blieben mithin nicht nur politisch, sondern auch sakralrechtlich >autonom<.

#### *Sogenannte ›Titularkolonien‹*

Dieser Ausdruck bezeichnet die Verleihung eines Ehrentitels an eine Stadt, konnte aber auch Statuserhöhung sein, z. B. wenn eine Stadt vom Munizipium zur Kolonie avancierte. Es ist zweifelhaft, ob in solchen Fällen überhaupt Verfassungen gegeben wurden; überliefert ist keine. Die konkreten Konsequenzen der Verleihung des Kolonietitels sind nicht bekannt; folglich lassen sich auch keine Angaben über Auswirkungen der Erhebung einer Stadt zur Kolonie im kultischen Bereich machen. Die in einigen Fällen zu beobachtende Bautätigkeit nach der Erhebung zur Titularkolonie, wobei zuweilen auch *Ca-*

<sup>5</sup> Vgl. die Deditioformel bei Liv. 1,38,2.

<sup>6</sup> Liv. 6,29,8: Weihung einer praenestischen Kultstatue des Jupiter im Capitol in Rom durch den *dictator* T. Quinctius.

<sup>7</sup> *Liber coloniarum* 1, p. 234 BLUME, LACHMANN, RUDORFF: *Laurum Lavinia lege et consecratione veteri manet. ager eius ab imppp. Vespasiano Traiano et Adriano in lacineis est adsignatus. iter populo non debetur.*

*pitolia* entstanden, besagt nicht, daß der Bau eines Kapitols ›Pflicht‹ gewesen wäre.

## 2 Religiöse Autonomie der Stadt

Die zuvor beschriebenen Formen des Umgangs der Römer mit den Heiligtümern und Kulturen der Städte bilden den Inhalt des Begriffs der ›religiösen Autonomie‹. Autonomie, genauer gesagt die religiöse Autonomie der Stadt, bildet kein Synonym für die ›Religionsfreiheit‹ der Stadt. Nach griechischem Verständnis meinte *autonomía* zum einen das Freisein von einer äußeren politischen Macht,<sup>8</sup> zum anderen, gewissermaßen komplementär dazu, in einer wörtlichen Bedeutung ›eigene Gesetze haben‹, und zwar hinsichtlich eines stadteigenen Steuersystems, Gericht- und Kultwesens.<sup>9</sup> Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses wurde dann von der wissenschaftlichen Forschung ein allgemeiner Autonomiebegriff für die griechischen Poleis abgeleitet.

Zu dieser Praxis hat in jüngerer Zeit vor allem François Jacques kritisch Stellung bezogen. Er untersucht u. a. die Verwendung des städtischen Autonomiebegriffs in der Altertumswissenschaftlichen Forschung und kommt zu dem Ergebnis, daß der Begriff Autonomie (der Stadt) stets in Zusammenhang mit ihrer Einschränkung oder Aufhebung gebracht, d. h. polemisch gebraucht wird.<sup>10</sup> In besonderem Maße gilt dies nach Jacques für die Hohe und Späte Kaiserzeit, wenn sie als Übergangsphase vom Prinzipat zum Dominat charakterisiert wird.

Ich greife einen mir besonders wichtig erscheinenden Punkt seiner Forschungskritik heraus: Jacques bezeichnet die Vorstellung von einer vollständigen Autonomie der griechischen Poleis, wie sie in Anlehnung etwa an Herodot und Thukydides von vielen Altertumswissenschaftlern als Regelfall für die vorrömische Zeit postuliert wird, als unrealistisches Idealbild. Dem stellt er die Beobachtung entgegen, daß es tatsächlich nur eine geringe Anzahl griechischer Poleis gegeben habe, in denen die Bürger frei und autonom waren, d. h., in einer ›Demokratie‹ lebten. Auch die außenpolitische Unabhängigkeit dieser Städte war eher eine Rarität. Dabei verweist Jacques auf die Städtegründungen der makedonischen Könige: Obgleich das Königtum immer wieder in die Nähe des Begriffs ›Tyrannis‹ gerückt werde, lasse sich kaum übersehen, daß gerade die makedonischen Herrscher durch ihre Stadtgründungen ganz entscheidend zur Ausbreitung des Poliswesens im Mittelmeerraum beigetragen haben.<sup>11</sup> Die Begriffe *pólis* und *civitas* implizieren folglich nicht in jedem Fall

<sup>8</sup> So etwa Demosth. *or.* 15,27.

<sup>9</sup> So Thuk. 5,27,2 über den Vertrag zwischen den Athenern und Lakedaimoniern hinsichtlich der Stellung Delphis.

<sup>10</sup> JACQUES 1984, vii f. xii f.

<sup>11</sup> Ebd., xi.

politische Autonomie. Der Punkt, der nach Ansicht Jacques' von den meisten Forschern übersehen wird, ist die Funktion der Stadt: Sowohl die makedonischen Könige als auch andere Dynastien gründeten Städte, um neu erworbenes Territorium zu sichern, zu befrieden und zu kontrollieren. Nach den gleichen Grundsätzen sind später auch die Römer verfahren, wenn sie keine urbanen Strukturen vorfanden.<sup>12</sup>

Jacques schlägt vor, städtische Autonomie nicht als Spannungsverhältnis zum (römischen) Imperium zu verstehen, sondern als integralen Bestandteil der Herrschaft zu betrachten. Die städtische Autonomie ist dann im wesentlichen die Selbstverwaltung lokaler Belange. Die Existenz des römischen Imperiums schließt seiner Ansicht nach ohnehin jede Möglichkeit einer Außenpolitik auf städtischer Ebene aus. Die Autonomie ist infolgedessen nicht durch Abwesenheit von Verpflichtungen Rom gegenüber charakterisiert, sondern – positiv ausgedrückt – durch die Möglichkeit, diesen Verpflichtungen ohne direkte Intervention aus Rom nachzukommen.<sup>13</sup>

Eine auf den Bereich der Religion und des Kultes bezogene Autonomie hängt nun grundsätzlich an den gleichen Institutionen der Stadt wie bei der verwaltungsmäßigen Eigenständigkeit. Die Verwaltung und Organisation des Kultes war ein in die politische Ordnung integrierter Teil.

Francois Jacques' Definition von städtischer Autonomie eignet sich für die städtische Religion, erstens weil sie im Unterschied zu anderen Ansätzen nicht zwangsläufig dazu führt, die römische Herrschaft und die städtische Eigenständigkeit in ein antagonistisches Verhältnis bringen zu müssen. Zweitens wird die Definition, daß Autonomie die Selbstverwaltung lokaler Angelegenheiten sei, aus religionshistorischen Gründen der Organisation der Religion im römischen Imperium gerecht: Praktisch bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. bleibt der römische Staatskult auf das stadtrömische Territorium beschränkt. Komplementär dazu behalten sämtliche von Rom beherrschten oder politisch kontrollierten Städte ihre Kulte, neugegründete Kolonien werden mit eigenen Heiligtümern ausgestattet. Insofern wurde auch Religion als ›lokale Angelegenheit‹ betrachtet und gehandhabt. Die Organisation, Finanzierung und Verwaltung von Kultstätten, Opfern, Priestertümern und Festen befand sich unter Kontrolle der einzelnen Stadträte. Die damit angesprochenen Kompetenzen zerfallen in verschiedene Kategorien. So wie die politische Autonomie kein homogenes Gefüge ist, sondern aus dem Ämterwesen inklusive Volksversammlung, Territorialrecht, Steuerwesen etc. bestand, setzt sich religiöse Autonomie der Stadt aus dem Opferrecht, dem Kalender, den Priesterämtern, Konsekrationsrecht und der Aufsicht über die Heiligtümer zusammen.

<sup>12</sup> Vgl. auch K. RAAFLAUB, ›City-State, Territory, and Empire in Classical Antiquity‹, in: A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, 565–588, bes. 576f.

<sup>13</sup> JACQUES 1984, xvii.

In seiner Rede an die Rhodier beleuchtet Dion von Prusa diesen Sachverhalt als Zeitgenosse:

›Bedenkt, daß es viele Dinge in eurem Staatswesen gibt, die es zu Recht ehrwürdig machen: An erster Stelle die Gesetze und die Wohlordnung der Staatsverwaltung ... weiterhin Heiligtümer, Theater, die Schiffswerft, Befestigungsanlagen und den Hafen. Dies alles zeigt euren Reichtum, den Ruhm und die Größe der früheren Macht, und eure besondere Frömmigkeit gegenüber den Göttern.‹<sup>14</sup>

Dieser Text aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. ist Zeugnis für die außenpolitische ›Rezession‹, die für alle Städte unter römischer Herrschaft angebrochen war und für den durch diese Herrschaftsverhältnisse vorgegebenen Spielraum städtischer Identität: Eine in der Geschichte geborgene ruhmreiche Vergangenheit, in der Gegenwart die Möglichkeit, sich als besonders, d. h. überdurchschnittlich wohlorganisiert und religiös zu empfinden und repräsentieren. Der Rahmen für eine solche Identität, für die Religion ist nach wie vor die Stadt. Der Jurist Ateius Capito, ein Zeitgenosse des Dion von Prusa, definiert *religiosus* sogar wesentlich als durch Städte vorgegebene sozio-politische Normen. Nach seiner Auffassung ›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.‹<sup>15</sup> So ist es wenig überraschend, daß Quintilian in seinen ›Unterweisungen für den Redner‹ die Kenntnis der Kultgebräuche und des Sakralrechts der Stadt, in der der Redner politisch aktiv sein will, für unabdingbar hält. In der *Institutio oratoria* 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 viele Dinge, auf denen die bürgerliche Gemeinschaft vor allem beruht, nicht kennt?‹<sup>16</sup>

Eine allgemeine Kenntnis des Sakralrechts, welches Gültigkeit für eine Region, geschweige denn für das gesamte Imperium besessen haben könnte, konnte es aus dieser Perspektive allerdings nicht geben: Religion ist – nicht ausschließlich, aber vor allem – städtische, lokale Angelegenheit.

<sup>14</sup> Or. 31 [146]: Ἀξιῶ δ' ὑμᾶς ἐκεῖνο ἐντυμηθῆναι μᾶλλον, ὅτι πολλῶν ὄντων κατὰ τὴν πόλιν, ἐφ' οἷς ἅπασιν εὐλόγως σεμνύνεσθε, πρῶτον μὲν τῶν νόμων καὶ τῆς εὐταξίας τῆς περὶ τὴν πολιτείαν ... ἔπειτα, οἶμαι, καὶ τῶν τοιούτων, ἱερῶν, θεάτρων, νεωρίων, τειχῶν, λιμένων, ὧν τὰ μὲν πλοῦτον ἐμφαίνει καὶ μεγαλοψυχίαν καὶ τὸ μέγεθος τῆς πρότερον δυνάμεως, τὰ δὲ καὶ τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν ...

<sup>15</sup> *De more et ritu* 13, in: *Iurisprudentiae Antehadrianae*, ed. F. P. BREMER = Fest. 289 L: *Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant.*

<sup>16</sup> Quint. *inst.* 12,3,1: *Iuris quoque civilis necessaria huic viro scientia est et morum ac religionum eius rei publicae, quam capesset.*



### 3 Zentralisierung städtischer religiöser Administration in der Hohen und Späten Kaiserzeit

#### 3.1 *Digesta*

Nach dem, was bisher über die eher dezentrale Verwaltungsstruktur des römischen Reiches hinsichtlich des Besitzes von (städtischen) Heiligtümern gesagt wurde, wirkt der Begriff Zentralisierung wie ein Signal der Veränderung und des Kurswechsels der (kaiserzeitlichen) römischen Herrschaftspolitik. Ob diese Assoziation zu Recht geweckt wurde, soll abschließend kurz diskutiert werden. Zunächst einige ausgesuchte Stellen der *Digesta*, deren gemeinsames Charakteristikum bezüglich des Begriffs ›Zentrale‹ ganz vordergründig ist: Sie sind nicht, wie das sonst sehr häufig oder üblich bei legislativen Maßnahmen in der Kaiserzeit ist, aus einem konkreten juristischen Klärungsbedarf hervorgegangen, sondern sind Ausführungen allgemeiner Art, d. h., in ihren Auswirkungen spürbar gedacht für jede Stadt, ungeachtet ihres Status oder ihrer individuellen Beziehung zu Rom. Sie waren nicht unmittelbar an die Städte adressiert, sondern wollten Amtspflichten vorgeben für die Stellvertreter des Kaisers in den verschiedenen Regionen des Reiches, den *provinciae*, die Statthalter. Zuerst *Dig.* 1,16,7:

›Wenn er (sc. der Statthalter) in einen Gerichtsort oder in die Provinzhauptstadt kommt, so muß er zulassen, daß ihm dieselbe empfohlen wird, und nicht unwillig sein (eigenes) Lob anhören, da die Provinzialen hierauf als Ehre Anspruch erheben. Und er soll nach den (dort üblichen) früheren Gewohnheiten Feiertage beachten (sc. dann keine Gerichtstermine anberaumen). Er muß die heiligen Gebäude und öffentlichen Bauten aufsuchen, um nachzusehen, ob sie (gut) instand gehalten sind, oder (der) Ausbesserungsarbeiten bedürfen. Falls bereits damit begonnen wurde, soll er sich darum kümmern, daß es vollendet wird, je nachdem wie es die Kräfte des Gemeinwesens erlauben, indem er umsichtige Aufseher der Beamten förmlich bestellt und, wenn es erforderlich ist, diesen Aufsehern auch noch Militär zur Unterstützung beigibt.<sup>17</sup>

Der einleitende, zeremonielle Teil des Erlasses wird hier ausgelassen, weil es im Rahmen dieser Überlegungen um das Problem der Instandhaltung öffentlicher städtischer Heiligtümer geht. In erster Linie ist das an die Statthalter gerichtete ›Gebot‹ der Schadensfeststellung und -behebung vermutlich als bloß ›flankierende Maßnahme‹ zu verstehen, denn üblicherweise besaßen die Städte bekanntlich eigene amtliche Kontrollmechanismen, um dem baulichen

<sup>17</sup> Ulpian, *De officio proconsulis et legati*, 2. Jh. n. Chr.: *Si in aliam quam celebrem civitatem vel provinciae caput advenerit, pati debet commendari sibi civitatem laudesque suas non gravate audire, cum honori suo provinciales id vindicent: et ferias secundum mores et consuetudinem quae retro optinuit dare. Aedes sacras et opera publica circumire inspiciendi gratia, an sarta tectaue sint vel an aliqua refectione indigeant, et si qua coepta sunt ut consumentur, prout vires eius rei publicae permittunt, curare debet curatoresque operum diligentes sollemniter praepone, ministeria quoque militaria, si opus fuerit, ad curatores adiuvandos dare ...*

Verfall ihrer Tempel und anderer öffentlicher Gebäude rechtzeitig entgegenzuwirken. So stellt sich die Frage, wie – wenn nicht durch allgemeinen Verfall und Niedergang, den man für das zweite Jahrhundert ausschließen kann – die juristische Idee Ulpians motiviert war.

Möglicherweise ist hier eine Liviusstelle hilfreich, in der Livius das Verhalten des Zensors Q. Fulvius Flaccus beim Abdecken des Iuno Lucina-Heiligtums in Bruttium 173 v. Chr. den eigentlichen Pflichten dieses Amtes gegenüberstellt. Er gibt die Meinung der Senatoren folgendermaßen wieder:

›Sei er (sc. Flaccus) dazu als Zensor gewählt worden, der die Sitten lenken solle? Dem es nach der Sitte der Vorväter aufgetragen sei, die Ausbesserung der Dächer an den öffentlichen Heiligtümern zu überwachen und für ihre Instandhaltung zu sorgen, der ziehe durch die Städte der Bundesgenossen, zerstöre ihre Heiligtümer und decke die Dächer ihrer Tempel ab!‹<sup>18</sup>

Sicher führt kein direkter Weg von dieser Liviusstelle zu den Digesta, doch ist die Beschreibung des Tuns in beiden Texten fast wortwörtlich die gleiche; zumindest ist also das, was den Statthaltern empfohlen wird, von der Intention her ›zensorisch‹.

Es ist ferner bekannt, daß auch in Rom die Kaiser die genannten Pflichten der Zensoren an sich zogen und an ihre *curatores* delegierten, die Erhaltung der stadtrömischen Heiligtümer damit eine Angelegenheit des Kaisers wurde.<sup>19</sup> Bereits Augustus hatte in seinem Tatenbericht als eine der herausragenden Leistungen die Wiederherstellung von 82 römischen Heiligtümern genannt (*Res gestae* 4,20). Wie es scheint, haben die Kaiser ihre selbstgewählte Sorgfaltspflicht in Fragen der Religion später auf die provinziellen Städte ausgedehnt. Darauf weist auch *Dig.* 48,13,4,1 f. hin:

›Durch das iulische Gesetz über Kassendiebstahl haftet derjenige, der heilige oder religiöse Gelder entwendet oder unterschlagen hat. Auch wer etwas der Gottheit Geweihtes entwendet hat, wird mit der Strafe des Kassendiebstahls belegt. Durch kaiserlichen Auftrag wird (außerdem) verordnet, daß die Praesides den Tempelräubern, Straßenräubern und Fälschern nachstellen und jeden nach seinem Verbrechen bestrafen sollen. Und so wird durch die kaiserlichen Konstitutionen gewährleistet, daß die Tempelräuber in verdienter Weise außerordentlich (hart) bestraft werden.‹<sup>20</sup>

Um einen Eindruck von der Art der Härte zu geben, sei *Dig.* 48,13,6,7 angeschlossen:

<sup>18</sup> Liv. 42,3,8: *Ad id censorem moribus regendis creatum? Cui sarta tecta exigere sacris publicis et locare tuenda more maiorum traditum esset, eum per sociorum urbes diruentem templa nudantemque tecta aedium sacrarum vagari!*

<sup>19</sup> A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, 45 f., vgl. auch Appendix D 3°, 468.

<sup>20</sup> *Ad legem Iuliam peculatus et de sacrilegiis et de residuis. Lege Iulia peculatus tenetur, qui pecuniam sacram religiosam abstulerit interceperit. Sed et sic donatum deo immortalis abstulerit, peculatus poena tenetur. 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.*

›Die Strafe des Tempelraubes wird der Prokonsul nach Beschaffenheit der Person, nach Verhältnis des Gegenstandes, der Zeit, des Alters und des Geschlechts härter oder gelinder strafen. Mir ist bekannt, daß viele die Tempelräuber den wilden Tieren vorgeworfen zu werden verurteilt, manche sie lebendig verbrannt, andere sie am Galgen aufgehängt haben.‹<sup>21</sup>

Die Konstruktion dieser Stellen unterscheidet sich von dem weiter oben besprochenen ›Gebot‹ formal dadurch, daß es sich bei den letztgenannten zuerst um ein Strafgesetz handelt. Dabei wurde auf ein älteres, noch auf republikanische Zeit zurückgehendes Gesetz zurückgegriffen. Dieses wird dann in seinem Anwendungsbereich auf die Provinzen ausgedehnt, da nicht mehr die Städte selbst das Recht hatten, Kapitalprozesse zu führen, sondern dieser Bereich von den Kaisern bzw. Provinzstatthaltern übernommen wurde. Weiterhin erscheint bemerkenswert, daß über diese Veränderung im Instanzenzug hinaus die Kaiser eine zusätzliche Anordnung und Begründung geben: Die Festnahme eines Tempelräubers (Fälschers, Straßenräubers) wird nicht mehr dem Zufall und/oder den örtlichen Behörden überlassen, sondern die kaiserlichen Provinzialbeamten verfolgen und stellen den Delinquenten. In der Erläuterung heißt es sodann, die kaiserlichen Konstitutionen sollten gewährleisten, daß speziell die Tempelräuber außerordentlich schwer bestraft werden. Hier tritt der Kaiser und seine Verwaltung nicht nur als Garant des Rechts, sondern auch als ›moralische‹ Instanz auf: Das Verbrechen des Tempelräubers ist deutlich schwerer gewichtet, als das der Fälscher und Straßenräuber, obwohl diese die öffentliche Sicherheit und Ordnung vordergründig mehr bedroht und den Fiskus stärker belastet haben dürften.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß beide besprochenen Stellen der Tendenz nach Kompetenzen der städtischen Behörden in Richtung kaiserliche Verwaltung verlagern und zugunsten des Kaisers zentralisieren. Die Richtung, in die die Erlasse wirken sollten, waren jedoch mit dem Interesse der Städte identisch.

### 3.2 *Codex Theodosianus*

Sehr viel schwieriger ist im Unterschied dazu die Gesetzgebung des *Codex Theodosianus* hinsichtlich einer Konformität mit religiösen städtischen Eigeninteressen zu beurteilen: Der Charakter der auf die Religion bezogenen Gesetzgebung ändert sich grundsätzlich, nicht zuletzt, weil das Verständnis – jedenfalls das eines schwer zu bestimmenden Anteils der Bevölkerung und seit Konstantin (bis auf Julian) aller Kaiser – von Religion selbst ein anderes, ein christliches wird. Dieser Umstand erschwert es außerordentlich, in den Gesetzen des *Codex Theodosianus* eine direkte Kontinuität im gesetzgeberi-

<sup>21</sup> *Sacrilegii poenam debet 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.*

schen Handeln im Sinne einer Steigerung von Zentralisierung zu suchen oder zu sehen. Allein die ›Umdefinition‹ von Religion erforderte von seiten der zentralen politischen Gewalt, die diesen Transformationsprozeß eingeleitet hatte, eine Fülle nicht nur – aber auch – legislativer Maßnahmen zur Stützung der Veränderungen. Aus dieser Perspektive betrachtet kann man die sogenannten ›prochristlichen‹ und ›antiheidnischen‹ gesetzlichen Bestimmungen der Kaiser oft genug gar nicht in einen unmittelbaren Zusammenhang mit lokalen städtischen Belangen bringen. Das funktioniert gewissermaßen nur auf einem Umweg, indem man der Situation der Frühen und Hohen Kaiserzeit ständig eingedenk ist, d. h., bei der Untersuchung einzelner christlich geprägter Erlasse stets auf das ›Vorher‹ sieht. In diesem Sinne sollen nun einige Bestimmungen des *Codex Theodosianus* herangezogen werden.

In *Cod. Theod.* 16,10,10 bestimmen die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius:

›Niemand soll sich durch Opfer verunreinigen, ein schuldloses Opfertier töten, niemand soll sich Heiligtümern nähern, in Tempeln herumgehen und durch menschliche Arbeit geformte Bildnisse verehren, ohne dabei gegen göttliche und menschliche Strafbestimmungen zu verstoßen. Auch Statthalter sollen an den allgemeinen Grundsatz gebunden sein, daß, wenn jemand sich profanen Riten hingibt und einen Tempel mit dem Vorsatz betritt, dort zu beten, sei es auf einer Reise oder in einer Stadt, diese Person verpflichtet ist, unverzüglich 15 Pfund Gold zu bezahlen. Und Angehörige seines Büros sollen die gleiche Summe bezahlen, es sei denn, sie widersetzen sich dem Statthalter und zeigen ihn durch ihr öffentliches Zeugnis an. Konsulare sollen je sechs Pfund zahlen, Angehörige ihres Amtes den gleichen Betrag; *correctores* und *praesides* zahlen vier Pfund Gold, ihre *apparitores* den gleichen Teil der Summe.<sup>22</sup>

Offensichtlich soll hier zunächst einmal der christlich motivierten Forderung nach Abschaffung jeder Form von Idollatrie und ihren Ausprägungen Nachdruck verliehen werden. Um diese Forderungen nicht unbeachtet zu lassen, werden den in kaiserlichen Diensten stehenden Beamten empfindlichste Geldstrafen bei Zuwiderhandlung angedroht. Zudem wird ein Verfahrenspartikel aus dem Kreis des sonst nur für *maiestas*-Prozesse Zulässigen aufgeboten: Rangniedere Beamte dürfen und sollen gegen ihre Vorgesetzten als freiwillige Zeugen auftreten.

Aus der Perspektive der rechtlichen und politischen Situation in der Kaiserzeit sind einige weitere Implikationen, die der Erlaß besitzt, zu nennen. Es war unter den gegebenen Umständen für die Statthalter und die von ihnen

<sup>22</sup> Februar 391 n. Chr., an den *praefectus praetorio* Albinus: *Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritu deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitores illorum similem normam aequali sorte dissolvant.*

aufgesuchten Städte praktisch ausgeschlossen, daß die alten Kommunikationsmuster, zu denen wesentlich auch kultische Veranstaltungen gehörten, weiterbestehen konnten. Sei dies nun der Empfang des Statthalters durch städtische Priester vor (den Toren) der Stadt, gemeinsame Opfer oder gar die Begehung, geschweige denn Inspizierung der Tempel. Auf einen kurzen Nenner gebracht, wird in *Cod. Theod.* 16, 10, 10 explizit das Gegenteil von *Dig.* 1, 16, 7 (›zensorische‹ Aufsicht über die Heiligtümer) als gebotenes Verhalten der Beamten erklärt.

Hinzuzufügen wäre in diesem Zusammenhang *Cod. Theod.* 15, 1, 36: Die Kaiser Arcadius und Honorius schreiben an den *comes Orientis* Asterius:

›Da ihr gemeldet habt, daß Straßen und Brücken, über welche regelmäßig (eure) Reisen führen, ebenso wie Aquädukte und Mauern durch angemessene Aufwendungen ausgebessert werden sollten, bestimmen wir, daß das gesamte Material vom Abbruch der Tempel dem vorgenannten Zweck dienen soll, um die Bauarbeiten auszuführen.<sup>23</sup>

Auch diese Anweisung steht, gemessen an früherem Recht, diametral zu vor dem gebotenen Verhalten. Gehörte es einst zu den Pflichten der Statthalter, die bauliche Substanz der auf ihren Reisen durch die Provinz und ihre Städte besuchten Tempel zu erhalten, ist nun der mehr oder minder systematische Abbruch der gleichen Heiligtümer gefordert. Wurden die Statthalter noch im zweiten Jahrhundert angewiesen, die Feiertage der Städte zu beachten, legen die Kaiser nun Wert auf die Feststellung der ›richtigen‹ Festtage: ›Wir erinnern daran, daß wir bereits durch ein früheres Gesetz bestimmten, daß die Feiern des heidnischen Aberglaubens nicht zu den (allgemeinen) Festtagen gehören‹ (*Cod. Theod.* 2, 8, 22),<sup>24</sup> und weiter: ›Wer der Inspiration und dem Ritus der heiligen Religion ausweicht, soll nicht nur als auffällig, sondern gottlos beurteilt (angesehen) werden‹ (*Cod. Theod.* 2, 8, 18).<sup>25</sup>

#### 4 Schluß

Das Herrschaftsinteresse der Römer sowie die Konstruktion des von ihnen geschaffenen Herrschaftsgefüges war darauf ausgerichtet, einerseits die Außenpolitik der Städte zu unterbinden und gleichzeitig bestimmte (selbst-)verwaltungsmäßige Leistungen zu organisieren. Bemühungen, Kontrolle über städtische Kulte im verwaltungstechnischen Sinne zu erlangen, sind nicht zu

<sup>23</sup> November 397 n. Chr.: *Quoniam vias pontes, per quos itinera celebrantur, adque aquaeductus, muros quin etiam invari provisus sumptibus oportere signasti, cunctam materiam, quae ordinata dicitur ex demolitione templorum, memoratis necessitatibus deputari censemus, quo ad perfectionem cuncta perveniant.*

<sup>24</sup> Juli 395 n. Chr., Arcadius und Honorius an den *corrector* von Paphlagonien: *Sollemnes paganorum superstitionis dies inter feriatos non haberi olim lege reminiscimur imperasse.*

<sup>25</sup> *Et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit.*

erkennen. Andere Zentralisierungsmechanismen, wie etwa der Kaiserkult, wurden hier bewußt außer Acht gelassen; das ist ein anderes Thema. In der mittleren Kaiserzeit machen sich Tendenzen zu einer von den Kaisern intendierten ›kuratorischen‹ Aufsicht über städtische Heiligtümer und die verschärfte Ahndung von Tempelraub bemerkbar. Zu einer ›inflationären Gesetzeswelle‹ – auch was den Rigorismus der Erlasse angeht – kommt es unter den christlichen Kaisern. Eine offene und über den Rahmen dieser Tagung hinausführende Frage bleibt, ob man diese Gesetze als intensivierte Fortsetzung der religionspolitischen Aspirationen der mittleren Kaiserzeit einstufen kann oder darf, oder ob die Christianisierung ein Novum darstellte, welches umfangreiche legislative Maßnahmen unabdingbar machte.

### Bibliographie

- BIONDI, B. 1952. *Il diritto romano cristiano 1*. Milano.  
 BORKOWSKI, Z. 1990. ›Local Cults and Resistance to Christianity.‹ *Journal of Juristic Papyrology* 20. 25–30.  
 JACQUES, F. 1984. *Le privilège de liberté: Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161–244)*. Paris.  
 –; SCHEID, J. 1990. *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.–260 ap. J.-C.) 1*. Paris.  
 MARCONE, A. 1987. ›La fine del paganesimo a Roma: Per una interpretazione politica.‹ In: *Studi offerti a A. M. Quattiroli e D. Magnino*. Como. 53–59.  
*Religione e Città* 1984. *Atti del convegno internazionale organizzato a Bressone-Brixen nell'Ottobre 1981*. Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica 11 (N. S. 1), 1980–1981. Roma.