

Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel

JOHANNES HAHN

Im oberägyptischen Panopolis, 1.700 km von der Reichshauptstadt entfernt, spricht ein Asket vor einer Menschenmenge über die Märtyrerverehrung: dies vielleicht just zur Stunde einer der zahllosen Arbeitssitzungen jener Juristen-Kommission, die in Konstantinopel im Auftrag des Kaisers Theodosius II. an der Kompilation des Gesetzeswerkes arbeitet, das dann am 15. Februar 438 als Codex Theodosianus veröffentlicht werden sollte. Im Verlaufe seiner Predigt ruft er seinen Zuhörern, einfachen christlichen Fellachen, in Erinnerung, wie Herrschaft und Macht auch in ihrem Leben allenthalben erfahrbar sind. Die Präsenz von Kaiser und Imperium veranschaulicht er am Wirken der Gesetze, genauer – denn hierauf bezieht er sich – der kaiserlichen Religionsgesetzgebung.

„Wenn der Kaiser (ἄρρο) ein Edikt (ἀδικτάγμα) ausfertigt oder Erlasse (προσταγμα) publiziert (κω ἐῖρα), damit jedermann in seinem Imperium sie beachte und befolge, so geschieht das mit großer Befehlsgewalt und Machtbefugnis: hin in alle Länder des Reiches, in alle Städte und Dörfer, ob nah oder fern. Und es herrscht dann große Furcht in seinem ganzen Reich, dass jeder auch das, was der Herrscher befohlen hat, mit großer Sorgfalt ausführe – von den Präфекten (ἐπαρχος) und Generälen, von den Comites (κωμης) und Provinzstatthaltern (ἡγεμων) bis hin zu den Tribunen und Protoi und den Soldaten, dass sie achtgeben und bereitstehen bei ihren Einheiten (ταξис); die Duces (λογισ) und Provinzstatthalter aber, dass sie tätig werden in den ihnen unterstellten Verwaltungssprengeln (ἐπαρχεια), und das ausführen, was der Herrscher ihnen geboten hat, und sie daher nun denjenigen, der sich dem Edikt des Kaisers widersetzt, zum Tode verurteilen mit der Machtbefugnis und dem Schwert des Herrschers, ohne jede Rücksicht. Denn der Kaiser schont weder Präфект noch General noch Provinzstatthalter, auch nicht die Tribunen und die Protoi und auch nicht die Soldaten und ebenso wenig die Zivilisten (πατρινος), jegliche Art von Volk nicht, sei es Bischof oder Priester oder Mönch. Vielmehr pflegen die Genannten das Geheiß des Herrschers an einem jeden zu exekutieren, auf den die Bestimmungen der kaiserlichen Erlasse zutreffen.“¹

¹ É. AMÉLINEAU (ed.), Oeuvres de Schenoudi, t. II, fasc. 3, Paris 1914, p. 523,7-22; beachte auch die (besser edierte) Parallelüberlieferung: C. WESSELY (ed.), Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 9, Leipzig 1909, 159-161

Im Umland der oberägyptischen Provinzstadt, 60 Tagesreisen vom Kaiserhof entfernt, erleben einfache Provinzale das Imperium als Dominat: als ein absolutes Herrschaftssystem, in dem der ferne Kaiser kraft seiner Gesetze, Edikte und Reskripte – ausgeführt durch eine hierarchisch gegliederte, loyale und effiziente Beamtenschaft, diese sekundiert vom Militär – seinen Ratschluss und Willen durchsetzt, im besonderen seinen Untertanen auch religiöse Normen aufzuzwingen vermag. Die Vorstellung jener einfachen Nilbauern von ihrem Kaiser unterscheidet sich damit kaum von jenem Bild, das die Gesetze des Theodosius II. oder seiner Vorgänger in ihrer Auseinandersetzung mit Häretikern, Heiden etc. selbst vermitteln wollen: uneingeschränkte Autorität und unbedingter Gestaltungswillen des Kaisers gewinnen unmittelbare Geltung und Umsetzung in Administration und Gesellschaft.

Doch mögen sogar jenen koptischen Fellachen in ihrer bescheidenen Lebenswelt gelegentlich Zweifel an diesem idealisierten Bild gekommen sein: Eigentums- und Gewaltdelikte vermochte die kaiserliche Verwaltung nach dem beredten Zeugnis der Papyri jedenfalls nicht zu unterbinden und noch weniger zu sanktionieren. Und selbst im religiösen Feld agierte jedenfalls ein Kloostervorsteher wie Schenute, der, wie eben aufgezeigt, so eindringlich über die Kaisermacht zu predigen wusste, ungeachtet genauer Kenntnis der juristischen Lage nahezu unverhohlen gegen gültige Gesetze; in Antinoupolis musste er sich so auch vor dem Statthaltergericht, bei dem Klagen gegen ihn eingereicht wurden, gegen massive Vorwürfe zur Wehr setzen.²

Welche genaue Bedeutung besaß nun die kaiserliche Religionspolitik, präziser: die Gesetze und Erlasse im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert, und dies im besonderen für das Schicksal der Tempel? Diese Frage bedeutet natürlich zunächst: Welchen Zeugniswert können die im Codex Theodosianus und zwar im Buch 16, Kapitel 10 unter dem Titel *De paganis, sacrificiis et templis* bewahrten, ja hier sogar schon bequem in chronologischer Abfolge zusammengestellten Texte beanspruchen? Bietet diese Serie von Texten, immerhin unsere grundlegende Quelle für die anti-pagane Gesetzgebung und Politik von Konstantin bis Theodo-

(= Nr. 48a-c). Hier zitiert (mit geringfügigen Änderungen) die Übersetzung des Passus von HORN 1986, 16-19; ebd. 5 zur Datierung des Textes.

2 Zu den gerichtlich erhobenen Vorwürfen – die im Kontext Schenutes anti-paganer Aktionen insbesondere auch den für ihn gefährlichen Vorwurf der Anstiftung zur öffentlichen Unruhe umfassten – siehe zuletzt EMMEL 2008, 162ff. mit Vorstellung und Diskussion der Quellenstellen, weiterhin auch BEHLMER 1993. Aufschlussreich für die ‚Interpretation‘ der Gesetzeslage durch Schenute ist seine Erklärung zur Plünderung und Zerstörung von Kultstatuen aus dem Hause seines Intimfeindes Gesios – ein früherer, in Panopolis als *honoratus* ansässiger *praeses* der Thebaïs –, bei der er formuliert: „Wenn es illegal sein soll, Götterbilder aus dem Hause dieses Mannes zu entfernen, ist es dann auch illegal, sie aus ihren Tempeln zu entfernen? Denn die Gegenstände, wegen derer die gerechten Herrscher in ihrer Liebe zu Gott Anweisungen erteilt haben, die Tempel zu zerstören und bis zu den Fundamenten niederzureißen oder sie mitsamt ihrer Götterbilder zu zerschlagen – es sind diese (selben) Objekte, die wir von diesem Ort (= dem Privathaus des Gesios) entfernt haben.“ („Let our Eyes“, Frgm. 2 § 8f. = ZJ 27-28, ed. EMMEL 2008, hier 197).

sius II., ein getreues Abbild der Entwicklung der spätantiken Religions- und Tempelgesetzgebung dieser Zeit?³ Wichtiger noch, spiegeln diese von den Juristen des jüngeren Theodosius kompilierten Gesetze und Erlasse zugleich die historische Realität und die Dynamik des kaiserlichen Vorgehens gegen Kulte und Kultbauten wider? Lassen die hier formulierten programmatischen Aussagen zugleich den Schluss auf entsprechende Exekution im ganzen Imperium zu? Diese Fragen, die zugleich eine schlüsselhafte Bedeutung für das fundamentale Phänomen der Geschichte des spätantiken Imperiums – die Christianisierung von Staat und Gesellschaft – besitzen, sollen hier unter einigen grundlegenden Aspekten verfolgt und erhellt werden.

In der Tat lassen sich gewichtige Argumente gegen die Annahme eines historisch repräsentativen und aussagekräftigen Zeugniswert jener gut zwei Dutzend Texte vorbringen.⁴ Gerade dieser Abschnitt des Codex Theodosianus – wie überhaupt das gesamte 16. Buch, das sich mit Religions-, d.h. vor allem Kirchen- und Glaubensfragen befasst – ist aus der Perspektive der 420–430er Jahre zusammengestellt, also im Bewusstsein einer im Grunde bereits abgeschlossenen Christianisierung des Reiches verfasst. Der Kampf gegen das Heidentum – nicht hingegen der gegen häretische Gruppierungen – ist gewonnen, der retrospektive, ja historische Blick auf die Gesetze der Vorgänger wie überhaupt auf die unterlegenen traditionellen Kulte markant.⁵ Der inhaltliche Bogen der wiedergegebenen Gesetze – zunächst das Vorgehen gegen bestimmte Divinations- und Opferpraktiken, dann weitergehende Einschränkungen für Opferhandlungen, schließlich das Verbot des Tempelbesuchs in kultischer Absicht und endlich auch deren Profanierung oder Zerstörung – ist weitgehend geradlinig, gewissermaßen widerspruchsfrei. Gerade dieser Umstand verleiht den Aussagen dieser Texte zugleich auch einen stark normativen Charakter. Allerdings können jene wenigen Texte – es sind 25 aus dem Zeitraum 320 bis 435 n. Chr., also aus 115 Jahren – nur einen Ausschnitt aus jener undurchschaubaren Vielfalt von *leges*, *edicta* und Reskripten, die hier

-
- 3 So die traditionelle Herangehensweise an diese Rechtstexte: NOETHLICH 1971, DE GIOVANNI 1980, GAUDEMET 1990, GAUDEMET 2000. Die Gesetze in Codex Theodosianus 16,10 sind nun in der vorzüglichen Ausgabe (mit frz. Übersetzung und detailliertem Kommentar) von DELMARE 2005 zu benutzen.
- 4 Dies zeigt bereits ein schneller Vergleich mit den beiden anderen mit dem Codex Theodosianus etwa zeitgleichen, unabhängig überlieferten zeitgenössischen Gesetzessammlungen, den *Novellae Theodosii* und besonders den *Constitutiones Sirmondianae*; letztere eine private Sammlung von 21 Konstitutionen des 4. und frühen 5. Jahrhunderts: VESSEY 1993; MATTHEWS 2000, 121–167.
- 5 So heißt es bereits in CTh 16,10,22 (von 423 n. Chr.): *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum ...iam dudum praescripta compescant. et cetera*. Vgl. den folgenden Text, CTh 16,10,23 und dann den letzten des Kapitels (16,10,25, vom 14. Nov. 435), der, an dieser Stelle doppelt programmatisch, bestimmt: *omnibus sceleratae mentis paganorum execrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdiciamus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus*.

hätten Berücksichtigung finden können, darstellen.⁶ Besaßen die Editoren des Codex auch die Anweisung, alle Gesetze von allgemeinem Charakter (*generalitas*) aufzunehmen, so haben praktische u.a. Hindernisse und Gründe dafür gesorgt, dass Gesetze unberücksichtigt blieben: Gerade im Bereich der Religionsgesetze lässt sich nachweisen, dass selbst durchaus einschlägige, sogar politisch eminent wichtige Texte keinen Eingang in den Codex fanden.⁷

Doch ist es vor allem ein wenig beachteter Sachverhalt, der den Aussagewert dieser vielzitierten Religionsgesetze mit ihren detaillierten Bestimmungen als Zeugnisse einer koordinierten, universalen anti-paganen Politik in Frage stellt: Die überlieferten Texte stellen ausnahmslos nur gekürzte Fassungen der ursprünglichen kaiserlichen Verlautbarungen dar. Sie sind von den Editoren, wie alle im Codex aufgenommenen Texte, regelmäßig gerade derjenigen Bestandteile beraubt worden – der Skizze der Ausgangssituation, der Angabe des Initiativgrundes, auch der seitens des Kaisers mit ihrem Erlass verbundenen Motive –, die ihre Entstehung und konkrete Zielrichtung in ihrem historischen Kontext verorten und sie damit auch erst einer präzisen historischen Interpretation erschließen können.⁸

6 HONORÉ 1986, hier 161-168; MATTHEWS 2000, 63-68. 290. Die Herausgeber hatten Anweisung (CTh 1,1,5 pr.: *cunctas colligi constitutiones decernimus, quas Constantinus inclitus et post eum divi principes nosque tulimus edictorum viribus aut sacra generalitate subnixas*), in der Sammlung alle Gesetze mit dem Charakter von *generalitas* unabhängig von ihrer anhaltenden Gültigkeit aufzunehmen – was aber nachweislich nicht in jedem einzelnen Fall praktiziert wurde.

7 Der Ausschluss aller Religionsgesetze Julians aus dem Codex – sein berühmtes Lehrgesetz, in dem der Kaiser Christen verbot, die klassischen Texte zu unterrichten, ist allerdings enthalten (CTh 13,3,5; zu den Motiven siehe Julians eigene Erklärungen in ep. 61) – spiegelt dabei das christliche Anliegen des Gesetzeswerkes, doch fehlen etwa die historisch schlüsselhaften religionspolitischen *leges generales* Valentinians zu Beginn seiner Herrschaft, auf die der Kaiser selbst später, im Jahr 371, verweist (CTh 9,16,9): *testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est* (beachte LENSKI 2002, 215). Kein einziges der Gesetze, die das Ende der stadtrömischen Priesterschaften verfügten, ist in einer der Rechtsquellen überliefert, vielmehr nur in der literarischen Überlieferung bezeugt. Selbst das bedeutsame Dekret Gratians mit seinen Maßnahmen gegen Tempeln gehörende Liegenschaften (das im Streit um den Victoria-Altar vom Symmachus wie Ambrosius wiederholt angesprochen wird) ist nicht in einer Gesetzessammlung bewahrt. Auch bietet der Codex Theodosianus für den Zeitraum von 340 bis 380 n. Chr. kein einziges die jüdische Religionsgruppe betreffende Dokument, doch hatte Julian zwischenzeitlich (unbekannte) frühere anti-jüdische Maßnahmen aufgehoben. Die Liste dieser religionspolitischen Lücken ließe sich fortsetzen; es verlohnte, aus den verstreuten literarischen Erwähnungen und indirekten Indizien einmal eine umfassende (wenn auch niemals vollständige) Liste der in den großen Codices nicht berücksichtigten Gesetzestexte zur Religionspolitik zusammenzustellen und zu analysieren. BARNES 1984 führt auf der Basis von Eusebios einige konstantinische Religionsgesetze auf, die nicht überliefert sind – angesichts der Arbeitsweise Eusebs, Einzelmaßnahmen des ersten christlichen Kaisers eine allgemeine Bedeutung beizulegen, allerdings ein nicht unproblematisches Verfahren; vgl. ERRINGTON 1988; BRADBURY 1994, CURRAN 1996 (sowie CURRAN 2000, 169-181).

8 Dies bedeutet das Grundsatzproblem jeglicher historischen Interpretation der im Codex enthaltenen Rechtstexte: Die entscheidenden spezifischen Informationen, welche das Verständnis einer Konstitution und ihrer Genese beförderten, sind radikal gekürzt, nur das Endprodukt – und dies in (in unbekanntem Umfang) kondensierter Form – bewahrt: und so teils überhaupt erst

So hat Malcolm Errington in einer glänzenden Analyse das berühmte Edikt Theodosius' I. *Cunctos populos* vom 28. Februar 380 (CTh 16,1,2), welches nach allgemeiner Meinung die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion verkünden soll, in seinen ursprünglichen historischen Zusammenhang plaziert und als regional begrenzte und präzisen kurzfristigen Zielen dienende Maßnahme des Theodosius im Zuge seiner Herrschaftsübernahme im Osten erweisen können.⁹

Ihren normativen Anstrich – also ihre programmatisch-allgemeine Zielrichtung – haben nicht wenige der im Codex bewahrten Texte zum Schicksal der Tempel unter den christlichen Kaisern erst aufgrund der Arbeit der Editoren angenommen: nämlich durch die Kürzung auf entscheidende Passagen nach dem Kriterium der *generalitas*, durch die getroffene Auswahl und die chronologische Reihung. Dies lässt sich bereits an den ersten beiden Texten im Kapitel *De paganismis, sacrificiis et templis* zeigen. Markant programmatische Funktion – und deswegen an diese Stelle gerückt – hat der an zweiter Stelle aufgeführte Text, welcher die einprägsame ‚allgemeine‘ Erklärung *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania* bietet. Er ist aus einer ursprünglich selbstredend weit umfanglicheren, heute aber verlorenen bzw. wohl eher von den theodosianischen Juristen nicht weiter als erheblich befundenen Konstitution des Constantius II. des Jahre 341 n. Chr. herausgeschnitten – dies allerdings nicht ohne Schwierigkeiten.¹⁰ Jegliche Hinweise auf die näheren Umstände der Verlautbarung des Constantius fehlen. Vorangestellt ist ihr allein, wie so oft im Codex (der hier diesem Herrscher seine Reverenz als dem als maßgeblich betrachteten Gesetzgeber der Epoche erweist,) eine Konstitution Konstantins I. Diese allerdings – sie befasst sich mit der zulässigen Konsultation von Haruspices bei Naturereignissen (untersagt en passant aber immerhin häusliche Opfer) – ist ihrem Inhalt nach ungeachtet ihrer uns heute interessierenden historischen Aussage nicht von allzu großem Belang, zum Zeitpunkt der Zusammenstellung des Codex ohnehin bereits lange obsolet, aber eben konstantinisch. Der kurze Text des Constantius II. mit seinem

eine vermeintliche *generalitas* bewirkt. Eine ersten Schritt zur historischen Rekonstruktion erlauben die (seltenen) Fälle von Parallelüberlieferungen in Codex Theodosianus und Constitutiones Sirmondianae: letztere bewahren vollständige Texte. Siehe hierzu VESSEY 1993 und MATTHEWS 2000, 121-167, „... the Sirmondian Constitutions claim the historian's attention because they preserve in their original form, or in something very close to it, constitutions that appear in edited form in the Theodosian Code“ (127). Ähnliche Einblicke erlauben auch die *Novellae Theodosii* der späteren Jahre; siehe hier beispielhaft die glänzende Analyse von Nov. Th. 3 durch MILLAR 2006, 120-123.

9 ERRINGTON 1997a. Vgl. hierzu jüngst MCLYNN 2005, hier 79-88.

10 CTh 16,10,2. Der nur dreißig Worte umfassende Eintrag bzw. Ausschnitt verweist vor allem auf ein älteres konstantinisches Gesetz, das allerdings nicht bewahrt wurde und offenbar von den Herausgebern des Codex nicht mehr aufgefunden werden konnte. Vollständig lautet der Gesetzeseintrag: *IMP. CONSTANTIUS A. AD MADALIANUM AGENTEM VICEM P(RAE)FECTORUM P(RAE)TORI)O. cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. ACCEPTA MARCELLINO ET PROBINO CONSS.* Zur anti-paganen Politik Constantius II. siehe Leppin 1999.

problematischen Verweis auf ein nicht mehr identifizierbares Gesetz aber suggeriert in seiner Kürzung und Prägnanz eben jenen gewünschten Charakter von *generalitas*, den er ursprünglich zweifelsfrei *nicht* besessen hat.¹¹

Doch mit all dem nicht genug: Eine weitere Erkenntnis, ebenfalls von Malcolm Errington gewonnen, muss den modernen Historiker regelrecht verstören: In der zeitgenössischen Historiographie bleiben jene Gesetze so gut wie unbeachtet. Selbst die Kirchenhistoriker – obwohl immer bemüht, den Gang der Geschichte hin zum Sieg des wahren Glaubens und zum christlichen Imperium zu beschreiben und auf seine treibenden Kräfte hin zu befragen – widmen sich zwar ausführlich der Darstellung der Religionspolitik der Kaiser nach Konstantin, übergehen aber den Beitrag ihrer Gesetzgebung fast durchgängig mit Schweigen, messen ihr keine erkennbare Bedeutung im Kampf gegen Häresien oder Heidentum zu. Schlimmer noch: Sie scheinen die Gesetze oftmals überhaupt nicht zu kennen.¹² Damit stellt sich unversehens die Frage nach der Bedeutung der anti-paganen Gesetzgebung in der Spätantike in ganz anderem Licht, also die Frage nach dem Stellenwert und der Wirksamkeit der normativen Verlautbarungen des Kaisers, bzw. die nach der Natur und Umsetzung der Religionspolitik in den Gemeinden des Imperiums und hier insbesondere ihre Rolle bei den seit den 380er Jahren einsetzenden gewaltsamen Übergriffen auf pagane Kultstätten in Städten des Ostens und Nordafrikas.

Zuvor aber noch einige Feststellungen zu den Bestimmungen im Codex Theodosianus 16,10: nämlich zur gesetzgeberischen Perspektive auf heidnische Tempel im Kontext der anti-paganen Religionsgesetzgebung. Im Mittelpunkt der Gesetze steht die Unterbindung öffentlicher paganer Praxis, insbesondere Divination und *sacrificia*. Tempel geraten als privilegierte Orte der Ausübung der heidnischen Kulte und hier vor allem der Durchführung blutiger Opfer (aber auch der Verehrung von Kultstatuen), in das Visier der Religionsgesetzgebung. Eine zweite, nicht minder wichtige Perspektive verfolgt demgegenüber ein völlig anders gelagertes Interesse: Sie betrachtet Tempel als repräsentative öffentliche Gebäude

11 Die gezwungene Einfügung dieses Textstückes erhellt auch ein bemerkenswertes Detail: Seine Adressierung *ad Madalianum agentem vicem p(raefectorum) p(raetori)o* ist im Codex ohne Parallele. Regulär hätte der Text an einen Prätorianerpräfekten oder einen hohen Beamten auf der weiteren Hierarchie bis in die Provinz(en) gerichtet sein müssen. Lucius Crepereius Madalianus (PLRE I 540) war sehr wahrscheinlich *vicarius Italiae* (oder *Africae*). Vicarii figurieren sonst nicht als Adressaten anti-paganer Gesetze. Ein anderes Beispiel eines überzogenen, aber eben programmatischen Gesetzestextes, der an den Anfang eines Kapitels bzw. sogar eines Buches des Codex Theodosianus gerückt wurde, stellt CTh 16,1,2 dar.

12 ERRINGTON 1997b zur theodosianischen Religionsgesetzgebung. Dies gilt auch für Sozomenos, den Juristen unter ihnen, der nur eines von zahlreichen einschlägigen Religionsgesetzen des Theodosius I. nennt; ERRINGTON ebd. 21 möchte hier allerdings eine sorgfältige Auswahl erkennen. Dieser Befund mag allerdings teils auch der (in der Forschung oft unterschätzten) nur begrenzten geographischen Reichweite von Edikten geschuldet sein (welche die Exzerpte in den Codices nur ungenügend spiegeln). Vgl. allgemein zum Phänomen auch MATTHEWS 2000, 292: “Contemporary – that is to say fourth- and early fifth-century – knowledge of the law was less comprehensive and well organized than the Code itself makes it appear.”

und erhebt sie aus ästhetischen Gründen, aber auch als traditionelle Bezugspunkte wichtiger öffentlicher Feste, zu Objekten gesetzlicher Schutzbestimmungen – so erstmals 342 in einem Gesetz des Constantius II.¹³ Die Unterbindung von Opferfähigkeit in Tempeln wird erstmals 346 (oder 354?) durch deren Schließung angeordnet; auf die Frage des Zugangs fokussieren dann die Texte bis zum Ende des 4. Jahrhunderts.¹⁴

Erst im Jahr 399, also viele Jahre nach den spektakulären Tempelzerstörungen unter der Regierung Theodosius I., spricht erstmals ein Gesetzestext von Zerstörung paganer Kultbauten: Die Niederreiung auf dem Lande gelegener paganer Heiligtümer soll erlaubt sein, sofern dies *sine turba ac tumultu* vonstatten gehen kann, um so die materielle Basis des Aberglaubens zu beseitigen.¹⁵ Der Bewahrung der öffentlichen Ordnung ist also unbedingte Priorität einzuräumen. Zeitlich folgende Bestimmungen zielen dann vor allem auf die Konfiskation paganer sakraler Stätten bzw. ihre Umwidmung zu profaner Nutzung, behandeln also vermögensrechtliche Fragen. Allein im Jahr 435 n. Chr., im letzten Text dieses Abschnitts des Codex ist dann erstmals davon die Rede, dass sämtliche noch unversehrten heidnischen Kultbauten zu zerstören bzw. durch Anbringung des Kreuzeszeichen zu desakralisieren seien.¹⁶ Demgegenüber wird die Schutzwürdigkeit gerade auch städtischer (zweifellos zentral gelegener) Tempel hervorgehoben und Tempel gar als *ornamenta publicorum operum* bezeichnet.¹⁷ Eine Politik der systematischen Zerstörung paganer Kultbauten ist im Codex Theodosianus mithin vor dem Jahre 435 nicht einmal ansatzweise formuliert: Die Zerstörung von Tempeln scheint überhaupt im Grunde außerhalb des kaiserlich-legislativen Blickfeldes zu liegen, das vielmehr städtebauliche und auch ökonomische Gesichtspunkte einbezieht. Es ist das Bemühen um Unterbindung der verbotenen Kulthandlungen, welcher die Tempel die repressive Aufmerksamkeit des Kaisers schulden.

Und es gibt darüber hinaus, viel zu wenig beachtet, eine weitere spezifische Zielrichtung, welcher die Tempel das gesetzgeberische Interesse des Kaisers – jedenfalls unter der Perspektive der Editoren des Codex Theodosianus – verdanken,

13 CTh 16,10,3 (1. Nov. 342); vgl. auch CTh 16,10,17. Diese Gesetze stehen damit natürlich in der Tradition der Schutzbestimmungen für öffentliche (sowie länger bereits auch private, besonders Grab-) Bauten. Hierzu DALLY 2003, 98f. mit Lit. in Anm. 8. Der hier angelegte Zielkonflikt wird in zwei Gesetzestexten sogar explizit angesprochen, aber auch pragmatisch gelöst: Ungeachtet der Bekämpfung der paganen *superstitio* sollen Tempel unversehrt bleiben, doch ist auf die Unterdrückung jeglicher paganer Praktiken zu achten. CTh 16,10,15: *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari*; CTh 16,10,17 (20. Aug. 399): *Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi propulo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus.*

14 CTh 16,10,8 (382 n.), vgl. CTh 16,10,10 und 11 (391 n.); CTh 16,10,13 (395 n.).

15 CTh 16,10,16.

16 CTh 16,10,25.

17 CTh 16,10,15 (399 n.). Zu dieser Tempelschutzgesetzgebung GEYER, 1993; MEIER 1996.

und auch nun gilt ihnen nur mittelbar das Interesse. Tatsächlich erreichen wir hier ein grundlegendes, ja strukturelles Problem der anti-paganen Gesetzgebung und Religionspolitik seit Konstantin. Mehreren Texten sind in ihrer Schärfe und Fokussierung bemerkenswerte Strafandrohungen angefügt: Sie offenbaren, dass der Kaiser die im Edikt inkriminierte Praxis nicht so sehr in der breiten Bevölkerung unterschiedslos verfolgen wollte (oder überhaupt diesen Gruppen primäre Bedeutung zumaß). Er hatte vielmehr einen spezifischen Personenkreis zuvorderst im Auge: den illustren Kreis der kaiserlichen *iudices*, also kaiserliche Spitzenfunktionäre (v.a. Statthalter und vergleichbare Amtsinhaber), die als Repräsentanten des Reiches die Verwaltung und Rechtsprechung in Provinzen und Städten wahrnahmen.¹⁸ Die Umsetzung kaiserlicher Erlasse und Politik oblag in entscheidender Weise diesem Personenkreis. Ohne dessen Mitwirkung, Initiative und entsprechend zielgerichtete Kooperation mit den städtischen Eliten im jeweiligen Amtsbereich blieb kaiserliche Politik wirkungslos. Erst recht die öffentliche Missachtung der offiziellen Religionspolitik durch den Vertreter des Kaisers – etwa persönlicher Tempelbesuch und Opfervollzug – in der Provinz musste hier verhängnisvolle Signalwirkung entfalten und den Beharrungswillen traditionalistischer Kreise beflügeln.¹⁹ Das Auftreten kaiserlicher Beamter sowie führender Persönlichkeiten in Stadt und Provinz war von entscheidender Bedeutung für den Machtanspruch und die Autorität des Kaisers in der Öffentlichkeit – und auch für die Glaubwürdigkeit seiner Religionspolitik im Reich.

Vergleichbare Strafdrohungen gegen Statthalter und ihr *officium* – als Kollektivhaftung und zur wirksamen gegenseitigen Kontrolle – sind auch sonst geläufig; doch allein im für Korruption besonders anfälligen Feld des Steuerwesens scheint sonst eine vergleichbar prononcierte kaiserliche Sanktionspolitik gegenüber der eigenen Verwaltung betrieben worden zu sein.²⁰ Begünstigung und bewusste Untätigkeit von Seiten der kaiserlichen Administration im Umfeld paganer und häretischer Religionspraxis werden in zahlreichen Quellen beklagt. Doch gehen hier die Vorwürfe über den der Bereicherungsabsicht hinaus und evozieren persönlichere Motive.

Fasst man die Aussage der in Codex Theodosianus 16,10 zusammengeführten Texte hinsichtlich ihrer Perspektive auf das Phänomen der Tempelzerstörung zusammen, so ist festzuhalten, dass zwar die Schließung von Tempeln als Mittel aktiver kaiserlicher Religionspolitik gegen pagane Kultaktivitäten betrieben wurde, nicht aber deren Zerstörung: Der Text vom Jahr 399 erörtert diese Möglichkeit, verdeutlicht aber zugleich, dass hier heidnische Kreise christliche Übergriffe als illegale Handlungen angezeigt hatten. Die Konstitution räumt daraufhin halb-

18 ROSEN 1990, MEYER-ZWIFFELHOFFER in diesem Band.

19 MACMULLEN 1997, 24f.

20 Zusammenstellung bei NOETHLICH 1981, 186ff. Unter den ca. 2.300 Gesetzen, die der Codex Theodosianus für den Zeitraum 312-437 n. Chr. enthält, umfassen etwa 100 auch Kontroll- und Bestrafungsklauseln gegenüber mit der Gesetzesdurchsetzung befassten Beamten. Tatsächlich dürften solche Zusätze aber weit häufiger gewesen sein; sie fielen der Redaktions- und Kürzungstätigkeit der Herausgeber des Codex aber leicht zum Opfer.

herzig und mit explizitem Verweis auf den Vorrang der öffentlichen Ordnung die Zerstörung ländlicher Schreine ein, wobei eher an bereits faktisch aufgelassene Baulichkeiten gedacht zu sein scheint. Das Gesetz vom Jahr 435 wiederum zielt primär auf die Desakralisierung heidnischer Kultstätten – und erklärt seine Verwunderung darüber, dass es solche in unversehrtem Zustand überhaupt noch gebe. Auch hier ist eine offensive, ‚destruktive‘ Intention anti-paganen kaiserlichen Vorgehens nicht recht erkennbar. Allein kaiserliche Politik, die Gefährdungen des öffentlichen Friedens in den Städten und Gemeinden des Reiches vermeidet, eignete sich – erst recht in der Rückschau des Jahres 438 – zur allgemeingültigen Norm.

Ist mit diesen Feststellungen nun alles zum Thema Gesetzgebung und Tempelzerstörung gesagt? Wohl nicht. So ist nur der Wortlaut der im Codex bewahrten Texte bislang befragt worden. Es fällt bereits auf, dass hier keine Rede ist von Bischöfen oder Mönchen,²¹ denen doch in unseren literarischen Berichten über Tempelzerstörungen entscheidende Rollen zugeschrieben werden – wo zudem aber auch kaiserliche Beamte agieren. Die Frage nach Eigenart und Zielen von Gesetzgebung kann nicht von der nach der Exekution von Recht, Gesetz und kaiserlicher Politik getrennt werden.

Welchen Geltungsanspruch erheben kaiserliche Gesetze oder Erlasse, welche normative, also allgemeingültige, räumlich wie zeitlich unbegrenzte Intention kaiserlichen Willens verbinden sich mit diesen Verlautbarungen? Grundlegende jüngere Untersuchungen (Honoré 1998, Harries 1999, Matthews 2000) haben deutlich gemacht, dass diese Frage die Voraussetzungen und den Charakter der spätantiken Gesetzgebung weitgehend verkennt. Gesetze sind nicht einseitige, politische Vorgaben des Kaiserhofes in Konstantinopel, sondern regelmäßig das Ergebnis eines komplexen Kommunikationsprozesses zwischen interessierten Parteien, Offizialen und Kaiserhof.²² Hierbei kommt *suggestiones*, die Präsentation von aktuellen Missständen oder Konflikten – inkl. Problemlösungsvorschlag – eine außerordentliche Bedeutung zu. Fast alle kaiserlichen Konstitutionen im Codex Theodosianus wurden als Reskripte erlassen, angestoßen von *suggestiones* aus dem Instanzenzug der kaiserlichen Verwaltung, aber auch von Interessengruppen oder einflussreichen Persönlichkeiten und Gesandtschaften in der Provinz. Die vorgetragenen Fälle mochten weiterführende Probleme berühren und ‚politische‘ Bedeutung besitzen, waren aber doch regelmäßig aus spezifischen Problemkonstellationen erwachsen, deren Lösung das schließlich, am Ende eines langen Konsultationsprozesses, erlassene Reskript mit seiner Entscheidung dann bewirken musste. In ein Edikt, auch in eine *lex generalis*, flossen ebenso Vorgaben der Gesetzestradiation, Entscheidungen von Vorgängern, Intentionen aktueller Politik, verfügbare Informationen, Konfliktkonstellationen, vor allem aber die Interessen und Einflussnahmen der an seiner Entstehung beteiligten Gruppen,

21 FRENED 1990; FOWDEN 1978; HAHN 2004, 102f. 110. 278; GADDIS 2005.

22 HARRIES 1999, 36: “Although dirigiste in its language, imperial general law was in fact more often negotiated than imposed.”

Beamte und Offiziale ein. Gesetze als Resultat eines intensiven Kommunikations- und Aushandlungsprozesses zwischen Initiatoren, Betroffenen, verschiedenen Instanzen der kaiserlichen Verwaltung bis hin zum *consistorium* und dem Kaiser selbst stehen somit zugleich für kommunizierte Politik. Und sie inszenieren Herrschaft, selbst wenn die publizierten kaiserlichen Konstitutionen nur Bestimmungen wiederholen oder oft nichts anderes als die *de facto* Anerkennung von bereits vor Ort etablierten Sachverhalten oder Verfahrensweisen *ex post* bedeuteten. Gesetze dienten so einerseits der Regulierung lokaler oder regionaler Fragen und mussten ihrem Empfänger, dem Statthalter oder *iudex*, eine hinreichend klare und konkrete Handreichung zur Entscheidung der ihm vorgelegten Problemfälle bieten; andererseits artikulierten sie auch Zielvorstellungen und Richtlinien für das weitere Agieren der kaiserlichen Verwaltung, formulierten insofern Politik und entwickelten einen Bezugsrahmen für den Umgang mit zukünftigen Entscheidungsfällen.

Die in zahlreichen Konstitutionen aufscheinende bemerkenswerte Gelassenheit des kaiserlichen Gesetzgebers gegenüber der unzureichenden Umsetzung seiner Maßgaben, der Untätigkeit, Versäumnisse, Irrtümer und Verfehlungen der *iudices* und *officiales* unterstreicht auch die in der Praxis verbleibenden – teils nicht kontrollierbaren – exekutiven Spielräume in Provinzen und Städten. Die konkrete Situation, die hier wirksamen Zwänge und Kräftekonstellationen, insbesondere auch die Durchsetzungsfähigkeit des jeweiligen Amtsträgers vor Ort, entschieden mit über die Realisierungsmöglichkeiten kaiserlicher Politik.

Die Eigenart kaiserlicher Gesetzgebung als kontinuierlicher Kommunikations- und Aushandlungsprozess erklärt zudem ihre erstaunliche Flexibilität im Einzelfall. Mochten die Kaiser Valens und Valentinian im Jahre 364 auch nächtliche Opfer verboten haben – das Edikt ist im Codex Theodosianus unter 9,15,7 bewahrt –, so hinderte dies doch den Prokonsul von Achaëa, den stadtrömischen Senator und bekannten Heiden Vettius Agorius Praetextatus nicht daran, dem Kaiser vorzutragen, dass dieses Gesetz den Bewohnern Griechenlands das Leben unerträglich mache: auf göttlichen Anweisungen beruhten nämlich ihre nächtlichen Riten bei den heiligen Mysterien, und diese Bräuche stellten doch den Fortbestand des Menschengeschlechts insgesamt sicher! Valentinian verzichtete angesichts solcher Argumentation auf die Durchsetzung des Edikts und gestattete die Fortführung der altväterlichen Riten.²³

Das vor Ort – in Stadt, Provinz oder Region – herrschende Kräfteverhältnis, die Konstellation der hier agierenden kaiserlichen Beamten, Magistrate und Interessen rückt somit in den Fokus. Viel spricht dafür, dass *iudices* hier aus mancherlei Gründen selten die aktivste Rolle spielten, also die Initiative ergriffen, wenn Missstände zu beseitigen oder Konflikte zu lösen waren. Allerdings waren sie Ansprechpartner interessierter Personen und Kreise. Und ebenso wie die *iner-*

23 Zosim. 4,3,2f. Zur Stelle und zum historischen Zusammenhang siehe F. PASCHOUD (ed.), Zosime, Histoire Nouvelle Livre IV, n. 111 336ff. *ad locum*. Beachte auch ROUGÉ 1967 sowie G. FOWDEN in JRA 8 (1995), 549.

tia, die Untätigkeit von Statthaltern in nahezu allen Tätigkeitsfeldern jenseits der Steuerverwaltung ihrer Provinz regelmäßig in den Quellen beklagt wird, so ist es seit konstantinischer Zeit offensichtlich, welche neue Institution in der Stadt nun gesellschaftliche, und zwar für die gesamte Bürgerschaft – nicht eine einzelne Interessengruppe – Verantwortung übernimmt: Dem örtlichen Bischof wird, neben der *audientia episcopalis*, durch den Kaiser vor allem auch ein außerordentliches Suggestionsrecht explizit eingeräumt – also privilegierter Zugang zum System der Gesetzgebung.²⁴ Augustinus beklagt in seinen Briefen, welche Verantwortungsbereiche der Statthalter und die städtischen Magistrate im Alltag regelmäßig nicht ausfüllen oder wahrzunehmen überfordert sind: Fälle von Vergewaltigung, auch illegaler Sklavenhandel und sogar Kindesraub – all dies bleibt ohne staatliche Verfolgung und Sanktion, so dass er, der Bischof, sich dieser Rechtsfälle anzunehmen hat, aber auch etwa die Bestellung eines *defensor civitatis* initiieren muss.²⁵ Solche Verhältnisse spiegeln den schlichten Sachverhalt „that imperial government was, except in a few cities serving as seats of governors ... more absent than present.“²⁶

Augustinus eignete sich in seinem Amt nicht nur eine beachtliche Rechtskenntnis an: Zur Ausfüllung seiner episkopalen Pflichten legte er sich auch ein Archiv mit kaiserlichen Konstitutionen an, versorgte in Rechtsstreitigkeiten verwickelte Kollegen mit Kopien und warnte ggf. auch untätige *iudices* unter diskreter Beilage der einschlägigen Gesetzestexte.²⁷ Am Kaiserhof in Ravenna schließlich ergriff er mit Unterstützung seines Freundes Alypius die Initiative zur Ausfertigung eines wirkungsvollen Gesetzes zum Schutz geraubter *ingenui* vor Versklavung.²⁸ Einem energischen Bischof fiel schnell die Bekämpfung zivilrechtlicher Missstände zu – und er verfügte notfalls auch über Erzwingungsmittel, diese durchzusetzen: Bischof Antoninus in Fussala benutzte seinen *defensor ecclesiae*, dazu städtische *vigiles*, am Ort stationierte Soldaten und sogar Angehörige des Klerus; der Patriarch von Alexandria, Kyrill, verfügte mit den 600 *parabalani* (Krankenträgern) sogar über einen handfeste Truppe, die selbst den Stadtrat der ägyptischen Metropole einschüchterte.²⁹

24 HARRIES 1993, 12; HUNT 1993, 151-154.

25 LENSKI 2001, 92 und DOSSEY 2001 mit den Belegen.

26 BAGNALL 1993, 62 zur Situation in ägyptischen Städten. Ebd. 64ff. ausgezeichnete Beobachtungen zur Präsenz und Tätigkeit des Statthalters, u.a. mit Verweis auf dessen minimale Personalausstattung. Zur bescheidenen Macht spätantiker Statthalter BROWN 1992, 22ff. – zu derjenigen in der oberägyptischen Thebais angesichts eigenmächtiger Aktionen des Abtes Schenute BEHLMER 1993; HAHN 2004, 255-260.

27 HARRIES 1999, 92; LENSKI 2001, 88f. HUMFRESS 2007, 190f. Zur Problematik lokaler bzw. statthalterlicher Archive und der Verfügbarkeit von Gesetzen MATTHEWS 2000, 281-286 sowie DE STE. CROIX 2006, 222.

28 BROWN 2000, 470.

29 LENSKI 2001, 92; DOSSEY 111: Kleriker des Augustinus peitschten gar einen Kurialen aus, den sie beim Übergriff auf eine Nonne ergriffen. Zum weiteren aufschlußreichen Streit um diesen Fall – und die Haltung des Augustinus dazu – DOSSEY 2001, 111f. Alexandria: HAAS 1997, 235-238; HAHN 2004, 113-120; beachte nun BOWERSOCK 2010.

Vor allem der privilegierte Zugang des Bischofs – erst recht einer Persönlichkeit mit präzisen politischen Informationen und genauer Kenntnis der aktuellen Rechtslage – zu Instanzen der Reichsverwaltung, vom Statthalter und seinem *officium* bis hin zum Kaiserhof und dem Herrscher selbst, eröffnete außerordentliche Möglichkeiten der Einflussnahme auf Informationsfluss, Verwaltungsvorgänge, Entscheidungsvorlagen und auf die schließliche Realisierung kaiserlicher Entscheidungen – und all dies im Einzelfall auch unter Umgehung ggf. widerstrebender Zwischeninstanzen. Im besonderen konnte ein Bischof, ggf. mit Hilfe der Netzwerke der Kirchenorganisation in seiner Provinz und am Hof, auch die Umsetzung existierender gesetzlicher Richtlinien gegen lokale Widerstände und selbst dort etablierte Machtverhältnisse betreiben, notfalls auch ohne Einverständnis der Repräsentanten der kaiserlichen Verwaltung. Denn im politischen Alltag auf lokaler Ebene entschied regelmäßig der soziale Konsens unter den etablierten Eliten und dominierenden *potentes* über das Agieren der Magistrate, d.h. aber auch über die konsequente Umsetzung herrschenden Rechtes – oder dessen Verwässerung, Verzögerung, ja Missachtung.

Interventionsmöglichkeiten – bis hin zur Zerstörung von noch frequentierten Tempeln – eröffneten sich einem machtbewussten Bischof, wenn lokale Konstellationen von starken sozialen und religiösen Gegensätzen, latenten Spannungen oder gar offenen Konflikten und Gewalt gekennzeichnet waren.³⁰ Die Störung des öffentlichen Friedens, dessen Bewahrung noch vor der Sicherstellung einer reibungslosen Steuererhebung Primat römischer Herrschaft war, bot Kirchenkreisen den besten Ansatzpunkt, um zugleich religiöse Missstände – darunter auch die Benachteiligung der eigenen Gemeinde – anzuprangern und ihre Abstellung mit aller Konsequenz, d.h. unter Beseitigung auch der strukturellen Ursachen, zu verlangen. Ging solche Störung zugleich mit offener Missachtung kaiserlicher Gesetzgebung einher, bedeutete es für Instanzen der kaiserlichen Verwaltung ein erhebliches Risiko, Initiativen zu verzögern bzw. Sympathie oder offenes Einvernehmen mit den Interessen der lokalen Eliten durch Untätigkeit oder Verschleppung zu demonstrieren. Alle gewaltsamen Tempelzerstörungen der theodosianischen Zeit lassen sich auf solche Konstellationen zurückführen. Verschiedentlich ist auch eine von Kirchenkreisen bewusst betriebene Eskalation der örtlichen Situation zu erkennen.

Hagiographische Quellen – insbesondere die *Vita Porphyrii* mit ihrer Schilderung der bischöflichen Agitation am Kaiserhof zur Erwirkung eines Edikts zur Zerstörung der Tempel in Gaza³¹ – bieten Szenarien, wie gegen den Widerstand

30 HAHN 2004, 276ff.; HAHN 2008.

31 Die zweifache Gesandtschaftsreise des Bischofs von Gaza, Porphyrios, und seines Metropolitan von Jerusalem nach Konstantinopel in den Jahren um 400 n. Chr., die dortige Agitation am Hof und später die Umsetzung der erwirkten Beschlüsse und Machtmittel (zur Zerstörung der Tempel Gazas) repräsentieren das zentrale Geschehen dieser hagiographischen Überlieferung. Zu ihrem historischen Wert siehe TROMBLEY I 1993, 246-282; HAHN 2004, 202-207; CHILDERS 2001. Das letzte Wort zur Authentizität und Aussagekraft dieser wichtigen Quelle ist noch nicht gesprochen.

von Bevölkerung und städtischer Aristokratie (und ohne Einbeziehung der provinziellen und regionalen Instanzen der römischen Herrschaft) Machtmittel von außen gewonnen und eingesetzt werden konnten. Die hier geschilderten Vorgehensweisen lassen sich aber auch in besser bezeugten historischen Konstellationen in detail nachweisen: Die schließliche Intervention des Kaisers im kleinen nordafrikanischen Calama beruhte auf eben dieser skizzierten Verbindung von lokaler *stasis*, Unterdrückung der christlichen Minorität und der offenen Missachtung kaiserlichen Willens. Das den Vorfall und die damit verknüpften administrativen Vorgänge aufgreifende kaiserliche Edikt, welches – eine glückliche Fügung der Überlieferung – sogar vollständig auf uns gekommen ist, kritisiert scharf die Untätigkeit der *iudices* in ganz Nordafrika.³²

Bischöfliche Initiativen zur Schließung oder gar Zerstörung von Tempeln operierten immer im Kontext der allgemeinen religionspolitischen Direktiven der christlichen Kaiser. Zugleich wussten sie sich aber auch deren rhetorische Zuspitzungen zunutze zu machen. Wenn es zutrifft, dass viele Gesetze, gerade Religionsgesetze – wie es Sozomenos für diejenigen des Theodosius I. (wie zuvor schon für Konstantin) ausdrücklich behauptet³³ – primär abschreckend wirken sollten, aber in ihrer aggressiven Formulierung noch keine konkrete Anwendung vor Augen hatten, dann ist die in einzelnen Fällen und unter spezifischen lokalen Voraussetzungen von Bischöfen am Kaiserhof eingeforderte Exekution das entscheidende Moment im Prozess der episkopalen Bekämpfung des Heidentums. Ziel der kirchlichen Agitation am Kaiserhof war regelmäßig die Gewinnung einer auf die konkrete lokale Situation bezogenen Ausfertigung, zugleich pragmatischen und vor allem handlungsbezogenen Fokussierung der bekannten allgemeinen religionspolitischen Direktiven der regierenden Herrscher. Und so bedeutet die Äußerung des Theodoret über Bischof Marcellus von Apamea, dieser habe „als erster das Gesetz als Waffe verwendet“ (ἄλλος τὸ νόμον χρησόμενος),³⁴ als er den Tempel der Stadt von kaiserlichen Beamten und Militär habe zerstören lassen, nichts anderes, als dass er einen kaiserlichen Erlass hatte erwirken bzw. eine entsprechende Sondermission nach Apamea hatte leiten können.

Es ist ungemein aufschlussreich, dass die Umsetzung solcher spezifischen kaiserlichen Dekrete im Falle von Tempelzerstörungen (oft auch bei Tempelschließungen) offenbar nie auf dem regulären Instanzenzug erfolgte: Wir hören keinen Statthalter solch einschneidende Direktiven in spektakulärer Aktion umsetzen. Es sind, sieht man von dem einmaligen Fall des Prätorianerpräfekten Cynegius ab (allerdings mit eigens formuliertem Auftrag),³⁵ in aller Regel Sonderbe-

32 *Const. Sirmond.* 12 und 14. Zu den Vorgängen Harries 1999, 88-92; HERMANOWICZ 2004 (jetzt als ch.4 in HERMANOWICZ 2008) und MEYER-ZWIFFELHOFFER 93-96 im vorliegenden Band.

33 Sozom., H.E. 2,32.

34 Theodoret., H.E. 5,21,5. Zur Übersetzung (und Deutung) vgl. aber ERRINGTON 1997, 408, n.50.

35 CTh 16,10,9. Auch wurde ein erheblicher Teil der Religionsgesetze des Theodosius Cynegius ausgestellt. Siehe MARIQUE 1963, 52 sowie die Zusammenstellung in PLRE I, 1971, 235f., s.v. Cynegius 3.

amte, *notarii* u.a. eigens mit diesem Projekt beauftragte Amtsträger, die solche tief in den inneren Frieden von Gemeinden hineinreichende Maßnahmen wie eine vor Ort mehrheitlich vehement abgelehnte Schließung oder Zerstörung eines wichtigen Heiligtums umzusetzen hatten. Nicht auf dem hierfür bestimmten regulären Instanzenzug, vom *consistorium* über den Prätorianerpräfekten zu den Stadtpräfekten und Statthaltern, erfolgte die Umsetzung von offensiver und strittiger kaiserlicher Religionspolitik, sondern per Spezialmission unter expliziter Autorisierung durch den Kaiser und dies sogar unter Einsatz von eigens hierfür detachierten militärischen Einheiten.³⁶

Bischöfe nutzten mithin die mit der Existenz von allgemeinen Religionsgesetzen und anti-paganer Gesetzgebung vorgegebenen Spielräume im Kampf gegen noch blühende heidnische Kulte (weit mehr aber noch gegen konkurrierende christliche Gruppierungen!). Sie erwirkten spezifische Erzwingungsmaßnahmen gegen einzelne Kulte: dies aber nicht ohne Widerstand am Kaiserhof und sogar der Person des Herrschers selbst, der um die politischen Risiken und vor allem drohenden fiskalischen Kollateralschäden solcher Aktionen wohl wusste.³⁷ Solches Vorgehen sollte dabei nicht als eine spezifisch im Kampf gegen pagane Kulte und Tempel entwickelte Strategie betrachtet und hierdurch überbewertet werden. In der nordafrikanischen Kirche war die Einschaltung (respektive Instrumentalisierung) der Staatsmacht eine schon lange geübte, ja bewährte Praxis: In den schweren, jahrzehntelangen Auseinandersetzungen mit den Donatisten – auch diese von katholischer Seite unaufhörlich als Gefährdung der öffentlichen Ordnung stigmatisiert – wurde immer wieder an Konstantinopel appelliert und die Entsendung von Sonderbeamten samt Militär gefordert und erwirkt, letztlich diese konkurrierende Kirchenorganisation mit staatlichen Zwangsmitteln unterdrückt.³⁸ Anfang des 5. Jahrhunderts verlegten sich dann nordafrikanische Synoden darauf, in sukzessiven Konzilsbeschlüssen vom Kaiser die Zerstörung bestimmter Tempel zu fordern. Das Bemühen um Legalität, um explizite Autorisierung von Gewaltanwendung ist dabei markant.³⁹

36 Dieses Vorgehen, der Einsatz von Sonderbeamten, lässt sich im übrigen auch im Umgang mit öffentlichen Belangen berührenden innerkirchlichen Konflikten, insbesondere in den großen Metropolen des Ostens (auch aber auch im donatistischen Schisma) feststellen: ISELE 2010. Für die Zerstörung des Heidentums in Gaza und das hierbei eingesetzte Personal siehe V. Porph. 27 (mit der Literatur in Anm. 31).

37 Arcadius soll das Verlangen der nach Konstantinopel gereisten Bischöfe, die Zerstörung aller paganen Kultstätten Gazas zu befehlen und die christliche Gemeinde statusmäßig zu privilegieren, zunächst mit der Begründung abgelehnt haben: „Ich weiß wohl, dass diese Stadt dem Götzendienst ergeben ist; doch erfüllt sie loyal ihre Steuerpflichten und erbringt hohe Einkünfte.“ (V. Porph. 41). Von Schenute in Panopolis bedrängte Heiden forderten ihn auf, sie vor dem Gericht des Statthalters zu verklagen und erklärten „Wir bezahlen Steuern!“; BEHLMER 1996, XC.

38 BROWN 1963; FREND 1989; GAUDEMET 2000; HERMANOWICZ 2008, 97ff.

39 Das Material hierzu, das die schrittweise Ausweitung der Forderungen der afrikanischen Kirche bezüglich anti-paganer Maßnahmen an den Kaiserhof ausweist, findet sich in den Konzilsakten der karthagischen Synoden; siehe nur Conc. Carth., 13 Iun. 407 = Reg. Eccl. Carth. Excerpt. XII 97 (CCL 149: 215, Munier); Conc. Carth., 16 Iun. 408 = Reg. Eccl. Carth. Excerpt. XIII (CCL

Die kaiserliche Gesetzgebung bot im Kontext der offensiven kirchlichen Auseinandersetzung mit paganen Kulturen (oder Häretikern) einen ambivalenten juristischen Bezugsrahmen. Als programmatische Verlautbarung kaiserlicher Religionspolitik bedeutete sie in der Realität der Reichsverwaltung eben nicht die zwingende Richtschnur konsequenten administrativen Handelns in allen Regionen und Städten des Imperiums. Allerdings bot sie beachtliche Spielräume zum Tätigwerden vor Ort, entsprechende Konstellationen, Initiativen und Einflussmöglichkeiten vorausgesetzt. Gerade deshalb war es im Einzelfall wohl sogar möglich, auf die aufwendige und zeitraubende Einholung eines konkreten kaiserlichen Dekrets zu verzichten: solange die vor Ort gewählte Vorgehensweise im Rahmen der existierenden gesetzlichen Normen nur plausibel war. Die Zerstörung des Sarapeion von Alexandria im Jahr 392 n. Chr., die von Christen wie Heiden der Zeit unmittelbar als Fanal und Epochenschnitt interpretiert wurde, erfolgte offenbar nicht auf der Basis eines kaiserlichen Ediktes, auch wenn dies in der kirchenhistorischen Überlieferung, v.a. vom Zeitgenossen Rufinus behauptet wird.⁴⁰ Doch bereits der von ihm paraphrasierte Text ist abstrus, fügt sich zudem auch nicht in den angeblichen Verlauf der Eskalation der Gewalt ein und wirft weitere Probleme auf. Den Legitimationsgrund für den Angriff auf das Sarapis-Heiligtum (samt dessen späterer Zerstörung) lieferte die in Alexandria entstandene Situation offener *stasis*, in der der Sarapis-Tempel als Bastion der paganen Kämpfer gedient haben soll. Dass diese religiös motivierte Bürgerkriegssituation – wenn es denn eine solche überhaupt gab – durch Provokationen des Bischofs Theophilus ausgelöst worden war, spielte später, nach der Eskalation des Geschehens und den ersten Toten, keine Rolle mehr. Der Jurist und Kirchenhistoriker Sozomenos, der dieses angeblich inmitten der Unruhen verlesene, aus Konstantinopel eingeholte kaiserliche Zerstörungsdekret des Theodosius in den Archiven des Hofes suchte, um daraus zitieren zu können, konnte es jedenfalls nicht ausfindig machen. Auch die Beteiligung der führenden kaiserlichen Beamten in Alexandria an den Zerstörungen erfolgte wohl ohne Wissen und Autorisierung des Theodosius. Für die Eruption der Gewalt in Alexandria und das Eingreifen der Repräsentanten der kaiserlichen Macht blieb dies aber ohne Bedeutung: Der Kaiser war im Handeln seiner Beamten und Soldaten allen Beteiligten der Auseinandersetzungen gegenwärtig.

Zeitgenossen ‚erfuhren‘ die Gesetze – und die Machtvollkommenheit! – ihres Herrschers zweifellos gerade in solchen Konstellationen und Momenten, wenn *leges sacrae* oder Edikte, anstatt geräuschlos nach einem der Allgemeinheit nicht einsichtigen oder nachvollziehbaren langwierigen Entstehungs- und Entscheidungsprozess schließlich vor Ort in einem konsensualen Verfahren unter Beteiligung der lokalen Elite und einflussreicher Persönlichkeiten geräuschlos umgesetzt

149: 219, Munier); Conc. Carth., 13 Oct. 408 = Reg. Eccl. Carth. Excerpt. XIV (CCL 149: 219, Munier).

40 Zu den Quellen – es existiert eine erstaunlich dichte und vielfältige Überlieferung – und diesen Vorgängen wie auch der Chronologie siehe eingehend Hahn 2006 und 2008.

(oder auch ignoriert) zu werden, vielmehr in einer spektakulären Inszenierung von Macht evoziert wurden: unter Beteiligung kaiserlicher Instanzen oder doch von Handelnden, die sich auf den kaiserlichen Willen beriefen. Zur offensiven Durchsetzung religionspolitischer Ziele und Partikularinteressen auch gegen lokale Widerstände bedurfte es unter den Bedingungen dieser Gesellschaften aber mehr als des Rekurses auf die geltende Rechtslage. Initiative und weitreichende Beziehungen waren notwendig, um den staatlichen Machtapparat tatsächlich zum Handeln zu veranlassen – vor allem bedurfte es regelmäßig der Autorisierung durch den Kaiser selbst, und dies nicht nur deshalb, weil ohne seine Exekutionsmittel die gewaltsame Unterdrückung des Heidentums kaum möglich war.

Darüber hinaus gilt: Kaiserliche Gesetze und Verlautbarungen waren in der Spätantike in einem unmittelbaren Sinne omnipräsent: an den Schauwänden der öffentlichen Plätze, in den Gerichtssitzungen der Statthalter. Präsent und tief ins Bewusstsein der Bevölkerung eingeebnet waren sie aber vor allem auch – und dies ist dem modernen Betrachter weit schwerer nachzuvollziehen – durch die Art ihrer Verkündigung: Die ‚Publikation‘ eines neuen Gesetzes, dessen Eintreffen in der Stadt sich bereits wie ein Lauffeuer herumgesprochen haben mochte, erfolgte durch den Statthalter oder den höchsten städtischen Beamten als außerordentliches, dramatisch inszeniertes Ereignis in der Öffentlichkeit: Seine laute Verlesung vor der ängstlich schweigenden Menge – so lassen es uns Schilderungen wissen⁴¹ – vollzog sich in einer beklemmenden Atmosphäre: einer der seltenen und einschüchternden Momente, in denen Bürger ihren Herrscher ‚erlebten‘ und seinem Willen lauschen durften. Diese Schilderungen reflektieren dabei exakt jene Empfindungen, die Shenute in seiner eingangs zitierten Predigt bei seinen Hörern im oberägyptischen Panopolis ansprach. Und es sind dieselben äußeren Umstände, die Honorius wachruft, wenn er mit den ‚tausend Schrecken der Gesetze‘ (*legum mille terrores*) droht, die seiner Religionspolitik, welche der Vernichtung von *omnis superstitionis materia* – gemeint ist das Heidentum und hier erstmals seine bauliche Substanz, die Tempel – die nötige Durchsetzungskraft verleihen werden.⁴² Für den Historiker ist es besonders schmerzlich, dass die kaiserliche Rhetorik, die im speziellen solchen Schrecken verbreitete und in den einleitenden Abschnitten der Gesetze breiten Raum einnahm, in nahezu allen Fällen den Scheren der Herausgeber des Codex Theodosianus zum Opfer gefallen ist.⁴³

41 Siehe HARRIES 1999, 70ff.; MATTHEWS 2000, 187ff. mit den Belegen.

42 CTh 16,10,16 bzw. Nov. Th. 3. Der Begriff *superstio* gilt hier ausschließlich paganer Kultausübung – oder klassifiziert solche als *superstitio*. Vgl. HUNT 1993, 145 und SALZMAN 1987.

43 Siehe hingegen den vollständig erhaltenen Text von Nov. Th. 3 mit MILLAR 2006, 120-123.

Bibliographie

- Bagnall, R.S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Barnes, T.D., Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice, *AJPh* 105 (1984), 69-72.
- Barnes, T.D., Christians and Pagans in the Reign of Constantius, in: Vittinghoff, F. – Dihle, A. (Hrsg.), *L'Eglise et l'empire au IV^e siècle* (Entretiens Hardt 34), Vandoeuvres – Genève 1989, 301-343.
- Behlmer, H., Historical Evidence from Shenoute's *De extremo iudicio*, in: Sesto Congresso internazionale di Egittologia, Atti II, Torino 1993, 11-19.
- Behlmer, H. (Hrsg.), *Schenute von Atripe: De iudicio* (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV). *Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima - Monumenti e Testi*, vol. VIII, Torino 1996.
- Bowersock, G.W., Parabalani: a Terrorist Charity in Late Antiquity, *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité* 12 (2010), 45-54.
- Bradbury, S., Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century, *CPh* 89 (1994), 120-139.
- Brown, P., Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa, *History* 48 (1963), 283-305.
- Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992.
- Brown, P., Christianization and Religious Conflict, in: Cameron, A. – Garnsey, P. (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History. Bd. XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge 1998, 632-664.
- Brown, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 2000.
- Childers, J.W., The Georgian *Life of Porphyry of Gaza*, *StudPatr* 35 (2001), 374-384.
- Curran, J.R., Constantine and the Ancient Cults of Rome. The Legal Evidence, *Greece & Rome* 43 (1996), 68-80.
- Curran, J.R., *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 1999.
- De Giovanni, L., *Chiesa e Stato nel codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980.
- Delmaire, R. (Hrsg.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I: *Code Théodosien Livre XVI (Sources Chrétiennes 497)*, Paris 2005.
- Dossey, L., Judicial Violence and the Ecclesiastical Courts in Late Antique North Africa, in: Mathisen, R.W. (Hrsg.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, 98-114.
- Emmel, S., From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis, in: Egberts, A. – Muhs, B.P. – Vliet, J. van der (Hrsg.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden – Boston – Köln 2002, 95-113.

- Emmel, S., Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality, in: Hahn, J. – Emmel, St. – Gotter, U. (Hrsg.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (Religions in the Graeco-Roman World 163)*, Leiden 2008, 161-201.
- Ensslin, W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen*, München 1953.
- Errington, R M., Constantine and the Pagans, *GRBS* 29 (1988), 309-318.
- Errington, R.M., Church and State in the First Years of Theodosius I, *Chiron* 27 (1997), 21-72. [= 1997a]
- Errington, R.M., Christian Accounts of the Legislation of Theodosius I, *Klio* 79 (1997), 398-443. [= 1997b]
- Errington, R M., *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill 2006.
- Fowden, G., Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435, *JThS* 29 (1978), 53-78.
- Frend, W.H.C., Augustine and State Authority. The Example of the Donatists, in: Agostina d’Ippona “*Quaestiones Disputatae*”, Palermo 1989, 49-73 = ders., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries (CSS 750)*, Aldershot 2002, XII.
- Frend, W.H.C., Monks and the End of Greco-Roman Paganism in Syria and Egypt, *CrSt* 11 (1990), 469-484.
- Gaudemet, J., La législation anti-païenne de Constantin à Justinien, *CrSt* 11 (1990), 449-468.
- Gaudemet, J., La politique religieuse impériale au IV^e siècle (envers les païens, les Juifs, les hérétiques, les donatistes), in: Gaudemet, J. – Siniscalco, P. – Falchi, G.L. (Hrsg.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 7-66.
- Gaudemet, J. – Siniscalco, P. – Falchi, G.L. (Hrsg.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo (Sussidi Patristici 11)*, Roma 2000.
- Geyer, A., „Ne ruinis urbs deformetur ...“: Ästhetische Kriterien in der spätantiken Baugesetzgebung, *Boreas* 16 (1993), 63-77.
- Haas, C., *Alexandria in the Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997.
- Hahn, J., Tempelzerstörung und Tempelreinigung, in: Albertz, R. (Hrsg.), *Kult, Konflikt, Sühne (Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients, Band 2)*, Münster 2000, 269-285.
- Hahn, J., *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) (Klio-Beihefte N.F. 8)*, Berlin 2004.
- Hahn, J., *Vetus error extinctus est – Wann wurde das Sarapeion von Alexandria zerstört?*, *Historia* 55 (2006), 368-383.

- Hahn, J., The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeion 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the „Christ-Loving City“, in: Hahn, J. – Emmel, St. – Gotter, U. (Hrsg.), From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (Religions in the Graeco-Roman World 163), Leiden 2008, 335-365.
- Harries, J., The Background to the Code, in: Harries, J. – Wood, I. (Hrsg.), The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, Ithaca 1993, 1-16.
- Harries, J., Law and Empire in Late Antiquity, Cambridge 1999.
- Hermanowicz, E.T., Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408, JECS 12 (2004), 481-522
- Hermanowicz, E.T., Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate, Oxford 2008.
- Honoré, T., Law in the Crisis of Empire 379-455 A.D. The Theodosian Dynasty and its Quaestors, Oxford 1998.
- Horn, J., Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I: Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Shenute (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Bd. 15), Wiesbaden 1986.
- Humfress, C., Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity, Oxford 2007.
- Hunt, E.D., Christianizing the Roman Empire. The Evidence of the Code, in: Harries, J. – Wood, I. (Hrsg.), The Theodosian Code, Ithaca 1993, 143-158
- Isele, B., Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.). JbAC Erg.bd., kl. Reihe 4, Münster 2010.
- Joannou, P., La législation impériale et la christianisation de l'empire romain, 311-476 (Orientalia Christiana Analecta 192), Rome 1972.
- Lenski, N., Evidence for the *audientia episcopalis* in the New Letters of Augustine, in: R.W. Mathisen (Hrsg.), Law, Society, and Authority in Late Antiquity, Oxford 2001, 83-97.
- Lenski, N., Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D., Berkeley 2002.
- Leppin, H., Constantius II. und das Heidentum, Athenaeum 87 (1999), 457-480.
- MacMullen, R., Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries, New Haven – London 1997.
- Marique, J.-F., A Spanish Favorite of Theodosius the Great: Cynegius, Praefectus Praetorio, Classical Folia 17 (1963), 43-65.
- Matthews, J. F., Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code, New Haven 2000.
- McLynn, N., 'Genere Hispanus': Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy, in: K. Bowes – M. Kulikowski (eds.), Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives, Leiden 2005, 77-120.
- Meier, H.-R., Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult, in: B.

- Brenk (ed.), *Innovation in der Spätantike*. Kolloquium Basel 1994, Wiesbaden 1996, 363-376.
- Millar, F., *Pagan and Christian Voices from Late Antiquity*, *JRA* 13 (2000), 752-762.
- Millar, F., *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II. (408-450)* (Sather Classical Lectures 64), Berkeley 2006.
- Noethlichs, K.-L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln 1971.
- Noethlichs, K.-L., *Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike*, Wiesbaden 1981.
- Lizzi Testa, R., *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004.
- Noethlichs, K.L., s.v. *Heidenverfolgung*, *RAC* 14 (1986), 1149-1196.
- Paschoud, F. (Hrsg.), *Zosime, Histoire Nouvelle II 2: Livre IV*, Paris 1979.
- Ombretta Cuneo, P. (Hrsg.), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997.
- Pergami, F., *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993.
- Rosen, K., *Iudex und officium: Kollektivstrafe, Kontrolle und Effizienz in der spätantiken Provinzialverwaltung*, *AncSoc* 21 (1990), 273-291.
- Rougé, J., *Valentinien et la religion 364-365*. *Ktéma* 12 (1987), 285-297.
- Salzman, M.R., 'Superstitio' in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans, *VChr* 41 (1987), 172-188.
- de Ste. Croix, G.E.M., *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford 2006.
- Testa, E., *Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV-VI)*, *Liber Annus* 41 (1991), 311-326.
- Trombley, F., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Bde. I-II, (*Religions in the Graeco-Roman World* 115), Leiden 1993/1994.
- Vessey, M., *The Origins of the Collectio Sirmondiana. A New Look at the Evidence*, in: J. Harries – I. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, Ithaca/N.Y. 1993, 178-199.
- Wessely, C. (Hrsg.), *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I*, (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* 9), Leipzig 1909.