

Prof. Hans G. Kippenberg

Religion als Gemeinschaftsgut

Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände

Der Verlauf ist uns vertraut: Unbemerkt von der Öffentlichkeit verbreitet sich im Geheimen eine religiöse Zelle. Mit ihr greifen gesetzwidrige Praktiken um sich, bis die geheimen Zusammenkünfte ans Licht kommen und der Staat gegen sie vorgeht. Nachdem alle Beweismittel zusammengetragen sind, werden die Beteiligten vor Gericht gestellt und dem Verein das Körperschaftsrecht entzogen.

Auch wenn uns diese Vorkommnisse aktuell vorkommen, spielten sie doch vor fast 2.200 Jahren – 186 v.Chr. in Rom. Es waren ekstatische Dionysos-Gemeinden, die sich in Italien als Bacchanalia verbreitet hatten. Livius (59 v. bis 17 n.Chr.) erzählt von skandalösen nächtlichen Zusammenkünften von Männern und Frauen, von Unzucht, Gift und Morden (39, 8, 3–8).¹ Die Konsuln, die die Untersuchung durchführten, kamen zu dem Ergebnis, dass die nächtlichen lauten Zusammenkünfte von Männern und Frauen ohne befugten Leiter legitimus rector (15,11) waren, es sich um eine Verschwörung gegen den Staat handele (16,3) und es beim Kult um eine fremde und verdorbene religio gehe (16,7–9). Vor dem Senat rührten sich die Konsuln, an die Öffentlichkeit gebracht zu haben, was im Finstern bleiben wollte (16,11). Der Senat hob daraufhin in einem senatus consultum, von dem eine Abschrift gefunden wurde, den Körperschaftsstatus der Vereinigung auf. Die Ausübung der dem Bacchus/Dionysos gebührenden Riten blieb weiterhin gewährleistet, wurde jedoch an strenge Voraussetzungen geknüpft. Niemand darf sie im Geheimen begehen. Gemeinschaftlich oder privat (in poplicod neve in preivatod) dürfen kultische Feiern (sacra) nur noch durchgeführt werden, wenn der Konsul sie genehmigt hat und nicht mehr als fünf Personen, zwei Männer und drei Frauen, teilnehmen.

Die Römischen Konsuln betrachteten die Bacchanalia als eine ausländische und pervertierte Religion. Das lateinische religio, abgeleitet von relegere, bezeichnete im Kontext der etablierten Götterverehrung ein ordnungsgemäßes rituelles Handeln.² Diese Auffassung von religio verschwand auch nicht aus dem Sprachgebrauch der Kultur, als der Kirchenvater Lactantius das Wort zu Beginn des 4. Jahrhunderts von religare herleitete und als „Bindung“ an den biblischen Schöpfergott theologisch vereinnahmen wollte.³ Eine von der Theologie unabhängige Auffassung von legitimer Religion blieb auch noch nach der Christianisierung des Römischen Reiches erhalten. Begründet war dies in einer Rechtstradition, die zwar paganen Ursprungs war, aber in Zusammenhang mit der rechtlichen Anerkennung der katholischen Kirche christianisiert worden war.

„Recht ist Teil einer besonderen Art, das Reale zu denken“ (Clifford Geertz).⁴ Diese kulturwissenschaftliche Sichtweise eröffnet eine Perspektive auf die Selbständigkeit rechtlicher Repräsentations- und Vermittlungsformen von Religion. Dabei muss es gar nicht sakrales Recht sein, sondern kann es auch profanes Recht sein, das sie hervorbringt. Anders als die orientalischen Rechte einschließlich von Judentum und Islam ist das römische Recht zwar säkularen Ursprungs. Dennoch aber kann auch dieses Recht religiöse Sachverhalte zum Gegenstand machen, wie der Fall der Bacchanalia bereits zeigte. Nicht eine Abweichung von den überlieferten Mythen oder Riten des Dionysoskultes, sondern von dem römischen Recht machten sie zu einer falschen Religion. Derartige Fälle verlangen eine Untersuchung der Beziehungen zwischen römischem Recht und Religion in der europäischen Geschichte. Sie ist auch deshalb spannend, weil das christliche Europa zum römischen Recht eine positive Haltung angenommen hat.

Die moderne westliche Rechtstradition, von Harold Berman in seinem Buch Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition erhoben, hat im römischen Recht ihren Ausgang genommen. Einige ihrer wichtigsten Strukturmerkmale stammen von dort: dass das Recht eine eigene Institution mit Normen und Entscheidungen bildet und klar von anderen sozialen Institutionen unterschieden ist; dass die Leitung dieser Institution in der Hand einer Klasse von Spezialisten liegt; dass diese Spezialisten im Recht besonders geschult sind und dass das Rechtswissen in einem Schriftenkorpus vorliegt.⁵ Für Berman haben in der Antike noch keine Beziehungen zwischen Recht und Religion bestehen können, weil das römische Recht noch säkular war.⁶ Erst als die Rechtstradition im Mittelalter die Ordnung der Christenheit (populus Christianus) zu regeln begann, habe sich das geändert. Diese Argumentation ist jedoch nicht wirklich zwingend.

Man kann, ja sollte die Beziehung von Religion und Recht methodisch als eine wechselseitige Beziehung von eigenständigen Ordnungen fassen.⁷ Dabei kann, wie Niklas Luhmann es formuliert, die Religion „mit Unterscheidungen konfrontiert [werden], die nicht ihre eigenen sind“.⁸ Auf diese Weise kann es geschehen, dass Recht religiöse Sachverhalte legalisiert und die so anerkannte Religion auch dem Recht besondere Legitimität zuteil werden lässt. An derartigen Wechselwirkungen hatte schon Max Weber Interesse. In Wirtschaft und Gesellschaft zeigt er mit Hilfe des Wissenstandes seiner Zeit, wie Religion und Recht (neben Verwandtschaft, Herrschaft und Wirtschaft) Ordnungen eigenständigen Handelns begründen und sie dabei in ein wechselseitiges Verhältnis eintreten, bei dem sie sich begünstigen aber auch behindern können.⁹

Der Fall des Dionysos/Bacchus-Kultes zeigt, wie Recht und Religion einander bedingen. Die Geheimhaltung von Ritualen vor staatlichen Repräsentanten galt als ein Verstoß gegen geltendes Recht; dieser Verstoß zog als Strafe die Aufhebung des Körperschaftsstatus der Vereinigung nach sich; in Zukunft durften die dionysischen Rituale nur mit offizieller Genehmigung durchgeführt werden, sowohl gemeinschaftlich wie privat. Unter diesem Druck rechtlicher Anforderungen wich im Laufe der Jahrhunderte in Rom die wilde Ekstase einem geordneten und disziplinierten Mysterienkult.¹⁰

Ich werde im Folgenden diese Beziehung entfalten. Dazu werde ich erst die Geschichte der römischen Rechtsbücher und ihrer Behandlung religiöser Sachverhalte darstellen, dann die rechtlichen Vorschriften bei der Gründung von Vereinen und der Durchführung von Ritualen, danach die rechtliche Behandlung religiöser Diversität in den spätantiken Rechtsbüchern und zum Schluss die Entkriminalisierung dieser Rechtstradition, wobei jedoch Religion auch noch im Recht der säkularen Verfassungsstaaten als ein öffentliches Gemeinschaftsgut besonderen Schutz genießt.

1. Vom Zwölftafelgesetz über die spätrömischen Rechtsbücher zum europäischen Corpus Iuris Civilis

„Das am meisten gefeierte System der Rechtsgelehrsamkeit, das der Welt bekannt ist, beginnt so, wie es auch endet: mit einem Code.“ So eröffnete Henry Sumner Maine seine klassische Studie zum antiken Recht.¹¹ Am Anfang stand das Zwölf Tafelgesetz. Wie Alan Watson gezeigt hat, war es Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. aus politischen Auseinandersetzungen zwischen Plebs und Patriziern hervorgegangen, was sich in der Auswahl der Rechtsmaterialien zeigt. Tafel 1 und Tafel 2 behandelten Fragen des Verfahrens bei Streitigkeiten vor dem Prätor und vor dem Einzelrichter; Tafel 3 die Vollstreckung der Gerichtsentscheide; Tafel 4 die väterliche Gewalt; Tafel 5 Vormundschafts- und Erbrecht; Tafel 6 Fragen des Vertrags- und Nutzungsrechts; Tafel 7 Nachbarschaftsverhältnisse; Tafel 8 strafbare Handlungen (iniuria); Tafel 9 Strafverfahren und Strafmaß bei schweren Vergehen; Tafel 10 Totenbestattung. Zwei weitere Tafeln enthalten Nachträge.¹²

Wichtiger noch als das, was behandelt wird, ist das, was fehlt: Verfassungsrecht und Sakralrecht.¹³ Damit fehlt ein wichtiger Teil religionsrechtlicher Regelungen! „Religion scheint völlig zu fehlen. Die Zwölf Tafeln enthalten nichts zu Staatskulten, zu Funktionen oder Handlungen von Priestern und nichts zum Schutz privater Kulte“ (Alan Watson).¹⁴

Das Zwölf Tafelgesetz hat nur Privatrechtliches zum Gegenstand gemacht; dies erklärt das Fehlen sakralrechtlicher Sachverhalte. Jörg Rüpke wie Clifford Ando haben die Stadtrechte hinzugezogen, um diese Lücke zu schließen.¹⁵ Trotz seiner Lückenhaftigkeit aber galt das Zwölf Tafelgesetz späteren römischen Generationen als Quelle allen privaten und öffentlichen Rechts („fons omnis publici privati est juris“) (Livius 3, 34, 6).¹⁶ Selbst der Umstand, dass die Tafeln in der Mitte des 4. Jahrhunderts zerstört worden waren und die Gesetze nur noch mündlich überliefert wurden, hat diesem „virtuellen Text“ (Marie Theres Fögen)¹⁷ keinen Abbruch getan.

Besondere Beachtung verdient die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht, *ius publicum et privatum*. Sie wurde zwar von dem Gesetzbuch selber noch nicht explizit vorgenommen, trat aber bald danach in den Vordergrund und verdrängte die ältere Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Recht (*ius und fas*).¹⁸ Der Jurist Ulpianus, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. wirkte, spricht von den zwei Bereichen (*positiones*) des Rechts: „das öffentliche und das private Recht. Das öffentliche Recht (*publicum ius*) ist das, welches den Zustand des römischen Gemeinwesens betrifft, das Privatrecht das, welches den Nutzen der einzelnen Bürger betrifft. Einige Rechtssätze bestehen im öffentlichen Interesse, andere im Interesse der Privatleute. Das öffentliche Recht regelt die Angelegenheiten der heiligen Handlungen (*sacra*), der Priesterschaft und der Staatsbeamten; das private Recht ist dreigeteilt und entspringt natürlichen, nationalen und staatlichen Vorschriften“ (Digesten 1, 1, 1, 2).¹⁹

Max Kaser hat in seiner Untersuchung des Begriffspaars *publicus – privatus* herausgearbeitet, dass es sich nicht um zwei getrennte Bereiche handelte. Das Privatrecht war zwar seinem Gegenstand nach verschieden vom öffentlichen – nicht aber seiner Geltung nach; die subjektiven Rechte des Bürgers beruhen auf Regelungen des öffentlichen Rechts.²⁰ Zusammengehalten wurden beiden Rechtsbereiche von der Idee der Gemeinnützigkeit. „Der Gedanke des Gemeinwohles liegt [...] der gesamten Arbeit der römischen Juristen zugrunde.“²¹ Auch private Versammlungen, Vereinigungen und Rituale von Bürgern konnten deshalb von Juristen und Staatsbeamten im Lichte dieses Prinzips beurteilt werden.²²

Wie am Anfang so standen am Ende der römischen Geschichte erneut Kodifikationen des Privatrechts. Es hatte zwar zuvor schon Kodifikationen von Gesetzen gegeben; jedoch waren es erst christliche Kaiser, die diese Aufgabe systematisch und dauerhaft bewältigten. Theodosius II. erließ 438 n. Chr. den Codex, eine Sammlung von Konstitutionen christlicher Kaiser, die aus zentralen und provinziellen Archiven stammten.²³ Justinian veranlasste 529–534 n. Chr. die Abfassung des Codex Iustinianus, der Digesten und des Lehrbuchs der Institutionen, wobei er ausdrücklich die vorangegangenen christlichen und paganen Kodifikationen berücksichtigte. Der neue Codex sollte sie ersetzen. Die Digesten waren eine ganz besonders bemerkenswerte Leistung; eine namentlich bekannte Kommission hat binnen weniger Jahre (530–533 n. Chr.) die Auffassungen aller bekannten römischen Juristen zu Fragen des Zivilrechtes in Form von Exzerpten zusammengetragen und in die riesige Stoffmasse eine systematische Ordnung gebracht. Dabei bezogen sie auch vorchristliche Rechtsgelehrte ein, wie dies zuvor schon Theodosius II. getan hatte, als er 426 n. Chr. in einem Zitiergesetz die Rechtsgelehrten Aemilius Papinianus, Iulius Paulus, Domitius Ulpian, Gaius und Herennius Modestinus, die überwiegend zur Zeit der Kaiser aus dem Haus der Severer aktiv waren (193–235 n. Chr.), zu verbindlichen Autoritäten in Rechtsauseinandersetzungen auch zwischen Christen erklärte.²⁴

Diese Gesetzesmaterie hatte uneinheitliche Ursprünge. Es gab im engeren Sinne *leges*, die vom Volk in einer Versammlung beschlossen worden waren (*plebiscitum*) und im Prinzip ‚ewig‘ galten, wie das Zwölf Tafelgesetz. Daneben gab es andere Rechtsquellen, die nicht auf ‚ewig‘ bindend waren: den Senatsbeschluss (*senatus consultum*), den kaiserlichen Erlass (*constitutio principis*) in Form eines *decretum*, *edictum* oder eines Briefes (*epistola*), das Edikt von Magistratsbeamten des römischen Volkes und von Prätores sowie das Gutachten von Rechtsgelehrten (*responsum prudentium*) (Gaius, Inst. 1, 2–8). Der Vorgang der Gesetzgebung wurde in der Kaiserzeit oft von Anfragen (*libellus*) privater Bürger oder offizieller Beamter ausgelöst. Für die spätere Zeit kennen wir die Einzelheiten dieses Verfahrens.²⁵ Wenn eine Anfrage vom Kronrat – dem Konsistorium – eines *responsum* in Form eines „Dekretes“, „Ediktes“ oder Briefes für würdig befunden wurde, fiel Juristen die Aufgabe zu, eine erste Version auszuformulieren. Danach wurde das schriftlich formulierte *responsum* vom Konsistorium erörtert und verabschiedet.²⁶ Auf diesem Wege konnten Juristen als Rechtsberater (*iurisconsulti*) der Machthaber ihr Rechtswissen (*iurisprudentia*) in die Gesetzgebung einbringen, was dem Römischen Recht auch die Charakterisierung als Juristenrecht eingetragen hat.²⁷ Dazu Gaius: „Die Auskünfte der Rechtsgelehrten (*responsa prudentium*) sind Ansichten und Meinungen derjenigen, die die kaiserliche Genehmigung haben, Rechtssätze zu schaffen. Wenn ihre Ansichten übereinstimmen, so hat das, was sie sagen, Gesetzeskraft. Wenn sie aber uneinig sind, hat der Richter die Wahl, welcher Sicht er sich anschließen will. Das steht in einem Reskript des verstorbenen Kaisers Hadrian“ (Gaius, Inst. 1, 7).²⁸

Die Respondierpraxis verknüpfte lokale Streitfragen mit juristischen Fachdiskursen und politischen Entscheidungen.²⁹ Sie sicherte so eine hohe Flexibilität und Dynamik des Rechtssystems; die Verschiedenheit der Recht setzenden Instanzen hatte aber auch zur Folge, dass die „Grenzziehung zwischen alle gleichermaßen bindendem Gesetz (*lex generalis*) und persönlicher Vergünstigung (*beneficium*)“ fließend war.³⁰ Diese Eigenart zeigt sich auch bei der Frage der Befolgung der Gesetze. Moderne Vorstellungen sind unangebracht; wie Jill Harries hat zeigen können, waren antike Gesetze als solche und an sich kein Gegenstand eines Geltungsglaubens der Bürger; die Bürger setzten sich nur in Übereinstimmung mit ihren eigenen Interessen für eine Befolgung von Gesetzen ein.³¹

Nicht nur am Hof, auch auf lokaler Ebene waren Juristen unentbehrlich. Da die Beamten, wenn sie Streitfälle zwischen Bürgern zu schlichten hatten, selber meistens keine Rechtsgelehrte waren, mussten Juristen als Rechtsanwälte die Gesetze, die für den Fall in Betracht kamen, aufsuchen und vorlegen. Dies war der Grund dafür, dass sie private Gesetzessammlungen anlegten. War sich einer der Prozessbeteiligten über die Gesetzeslage unsicher, konnte er eine Anfrage beim Konsistorium einreichen (*libellus*) und um ein *responsum* bitten.³² Die häufigen Wiederholungen von Gesetzesverkündigungen sind daher noch kein Beweis dafür, dass Gesetze wirkungslos waren. Es war die Respondierpraxis, die der Grund für Wiederholungen war, die aber auch eine Vielfalt von Auslegungen begünstigte. Mit den bereits

erwähnten offiziellen Zitiergesetzen und Kodifikationen verband sich die Erwartung, diesen Zustand zu beenden und die Gesetzesmaterie zu vereinheitlichen. Im Falle von Widersprüchen sollten neuere Gesetze ältere aufheben.³³

Wenn man die Beziehung von Religion und Recht in der europäischen Geschichte näher untersucht, muss man die Besonderheit dieser Rechtstradition und ihrer Geschichte im Auge behalten. Im 11. Jahrhundert wurde nämlich dieses Gesetzwerk in Italien wieder entdeckt und als *Corpus Iuris Civilis* zur Grundlage der Rechtsordnung in den sich bildenden europäischen Staaten.³⁴ Man betrachtete es als einen systematischen Korpus ähnlich der Heiligen Schrift, schrieb ihm eine Entwicklungslogik zu und hielt es für eine den politischen Instanzen übergeordnete Autorität.³⁵ Durch diese Approbierung entstand eine widersprüchliche Mischung von Kontinuität und Epochenbruch: die christliche Kirche brach zwar mit dem paganen Götterkult, etablierte sich aber unter Inanspruchnahme des bestehenden römischen Rechts und machte sich Rechtsauffassungen zueigen, die unter Bedingungen des Paganismus ausgebildet worden waren.³⁶

2. Rechtliche Möglichkeiten und Beschränkungen der Gründung privater Vereinigungen

Der Bacchanalien Skandal ereignete sich zu einer Zeit, als in Rom das Zwölf Tafelgesetz galt.³⁷ Auf der Tafel VIII, die sich mit strafbaren Handlungen (*inuria*) befasste, gab es eine Bestimmung, die auf das Vorgehen der Konsuln ein Licht wirft. Der Bürger „soll keine geheime Versammlung abhalten“ (Tafel VIII, 14–15), wogegen die Anhänger des Dionysos/Bacchus offenbar verstoßen haben. Das Zwölf Tafelgesetz kannte bereits ein Vereinsrecht,³⁸ über das der Jurist Gaius im 2. Jahrhundert n. Chr. informiert. Demnach gab ein Gesetz (*lex*) den Mitgliedern eines *collegiums* die Vollmacht (*potestas*), untereinander eine bindende Übereinkunft (*pactio*) abzuschließen – vorausgesetzt, diese widerspricht nicht öffentlichen Gesetzen. Dieses Gesetz sei, so berichtet Gaius weiter, „anscheinend“ vom Gesetz des Solon übernommen worden (Dig 47,22,4). Die Überlieferung des Gaius gehört einem Jahrhundert an, das zeitlich mehr als ein halbes Jahrtausend von dem Zwölf Tafelgesetz und Solon entfernt war. Und obwohl zu Gaius' Zeit die Bedingungen für Gründungen privater Vereine restriktiv waren, setzte er voraus, dass die Bürger dazu das Recht hatten.

Die *Digesten* haben im 6. Jahrhundert n. Chr. in Buch 47 Kap. 22 die Aussagen von römischen Juristen zu den rechtlichen Merkmalen von Vereinen zusammengetragen. Aus ihren Aussagen ergibt sich folgendes Bild: es hängt von Gesetzen, *senatus consulta* und Kaiserkonstitutionen ab, wer zur Gründung eines Vereins berechtigt ist; Vereinigungen in den Provinzen dürfen von den Provinzgouverneuren nur mit kaiserlicher Genehmigung zugelassen werden; Mitglieder einer Vereinigung haben das Recht, eine bindende Übereinkunft abzuschließen, vorausgesetzt, sie verstoßen damit nicht gegen geltendes Recht; Vereinigungen werden nach Analogie einer *res publica* gebildet, besitzen eine gemeinsame Kasse und haben einen für Rechtsgeschäfte Bevollmächtigten; Vereinigungen von *tenuiores* (Bedürftigen) sind erlaubt, vorausgesetzt, ihre Mitglieder versammeln sich nur einmal im Monat; Sklaven dürfen mit Zustimmung ihrer Herren Mitglied werden; Versammlungen um der *religio* willen sind erlaubt.

An anderen Stellen der *Digesten* finden sich noch darüber hinausgehende Regelungen und Bestimmungen. Die Gründung einer gesetzwidrigen Vereinigung (*collegium illicitum*) gilt als Hochverrat (Dig. 48,3); Vereinigungen von Handwerkern, die auf Grund eines Gesetzes Versammlungsrecht besitzen und Leistungen zum öffentlichen Wohl (*publica utilitas*) erbringen, sind von Zwangsleistungen an den Staat befreit (*immunitas*) (Dig. 50,6, 7 und 12); Vereinigungen, die Versammlungsrecht haben, können Erbschaften antreten. Haben sie dieses Recht nicht, dürfen die Mitglieder nur einzeln erben (Dig. 34, 5, 21). Diejenigen, die ein *collegium illicitum* bilden, sollen beim Stadtpräfecten angezeigt werden (Dig. 1, 12, 14); bei Auflösung eines *collegium illicitum* dürfen die Mitglieder das Vermögen unter sich aufteilen.

Das Erbrecht zeigt, dass man mit Fritz Schulz zwei Typen von Körperschaften unterscheiden muss: die *societas* mit einer festen Anzahl von Mitgliedern, die individuell Eigentümer ihres Anteils blieben; mit dem Tod der Teilhaber erlosch sie. Daneben gab es das *collegium* (bzw. *corpus*) mit einer unbestimmten Anzahl von Mitgliedern, die gemeinsam Eigentümer waren; dieses *collegium* überdauerte den Tod ihrer Mitglieder. Die vorhandenen Quellen zum öffentlichen Recht zeigen, dass das Römische Volk (*populus romanus*) und die Stadtgemeinden (*municipia*) nach dem Prinzip des *collegium* verfasst waren. Aber auch private *collegia* und *corpora* waren erlaubt, jedoch nur zu drei Zwecken: zur Berufsausübung, zur Durchführung von Begräbnissen und zur Praktizierung der *religio*. Alle anderen Vereinigungen waren unzulässig.³⁹

Das spätantike Vereinswesen war auch deshalb rechtlich reguliert, weil die Bildung eines Vereins in aller Regel von Bürgern ausging. Nicht Beamte, sondern Privatleute waren die treibende Kraft der Vereinsbildung. Max Radin hat 1910 diesen – wie wir heute sagen würden „zivilgesellschaftlichen“ – Aspekt erkannt und herausgearbeitet.⁴⁰ Konflikte mit den staatlichen Machthabern waren daher vorgezeichnet. Die schier riesige Anzahl von Inschriften und die Vielzahl der Bezeichnungen zeigen aber auch, wie verbreitet Vereine in griechischen und römischen Städten tatsächlich waren. Stand der religiöse Zweck im Vordergrund, wurden sie im Lateinischen zuweilen *collegia cultorum* genannt; war es das Gewerbe, wurde von *collegium opificum* bzw. *artificum* gesprochen. Das Begräbnis galt als besondere Aufgabe der *collegia tenuiorum*.⁴¹ Im Mittelpunkt des Lebens aller dieser Vereine aber stand ein Kultmahl, weshalb auch Vereinigungen zur Förderung alltäglicher Zwecke eine religiöse Dimension hatten.⁴²

Vereinigungen von Bürgern waren ein fester Bestandteil der antiken Stadtkultur. „Die Gemeinschaftsformen (*koinoniai*) aller Art sind nichts anderes als Teile der Polis-Gemeinschaft“, schrieb Aristoteles. Denn die Partner ziehen zu gemeinsamer Unternehmung aus, indem sie auf einen bestimmten Nutzen rechnen. [...] Manche Gemeinschaften entstehen übrigens, wie man annimmt, um des Vergnügens willen, z.B. Kult- und Mahlgemeinschaften“ (Nikomachische Ethik 8, 11). Solche Gemeinschaften konnten eine Stadtgemeinschaft stärken, sie natürlich aber auch schwächen. Männerbünde, *hetaireiai* (von *hetairos* Genosse, Gefährte), schienen schon Plato nicht unbedenklich. Die Zusammenkünfte im Männerraum des antiken Hauses waren wiederholt Gelegenheit des Trinkens und der sexuellen Ausschweifungen mit *hetairai*⁴³, wobei auch Beleidigung und Gewalt vorkamen (*hybris*). Die Vereine waren daher in einem durchaus auch problematischen Sinne eine kleine polis in der großen.⁴⁴

Als in der Zeit der Bürgerkriege im 1. Jahrhundert v. Chr. Vereine als Kampforganisationen auftraten, griff der Römische Senat ein und verbot sie.⁴⁵ Dieses Verbot blieb auch danach in Kraft, betraf aber nicht alte und legitime Vereine (*collegia antiqua et legitima*); sie waren vom Verbot ausgenommen (Sueton, Augustus 32).⁴⁶ Dazu gehörten die Vereinigungen zu Ehren der Götter und Göttinnen Kybele, Isis, Osiris, Serapis, Mithras, Iupiter Dolichenus u.a., die alle früher oder später offiziell in das Römische Pantheon aufgenommen worden waren. Die große Zahl der Inschriften solcher *collegia cultorum* kommt ohne Hinweis auf eine offizielle Genehmigung aus. Die öffentliche Inschrift verbürgte die Rechtmäßigkeit der Zusammenkünfte und der Körperschaft.

Wie aber fügt sich das Christentum in diese Rechtsordnung ein? Die Verbreitung der christlichen Botschaft erfolgte im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. durch die Bekehrung ganzer Haushalte (Apostelgeschichte 10; 16,14f; 16,31f). Die Paulusbriefe bestätigen den Sachverhalt (1 Kor

1, 16; 16, 15f): die christliche Kirche (ekklesia) konnte mit einem Haushalt (oikos) zusammenfallen (1. Korintherbrief 16, 19; Römerbrief 16, 3–6; Kolosserbrief 4, 15). L. Michael White hat in einer Studie, die archäologische Befunde und schriftliche Quellen verbindet, aufgezeigt, wie die Entwicklung von der christlichen Hausgemeinde zur konstantinischen Basilika verlaufen ist und damit einem auch sonst bekannten Muster entsprach.⁴⁷ Privathäuser wurden umgebaut und den Erfordernissen der Rituale angepasst. Die Institution des Patrons (euergetes, benefactor) ermöglichte es Außenstehenden, sich den Versammlungen im Haus und ihrer Gemeinschaft anzuschließen.⁴⁸

Auf die Frage, ob diese Gemeinden rechtmäßig waren, geht Tertullian ein, der als ein angesehener rechtskundiger römischer Bürger, vielleicht sogar als Rechtsanwalt in den neunziger Jahren des 2. Jahrhunderts zum Christentum übergetreten war. Er kannte die Vorwürfe, die christlichen Gemeinschaften seien eine illegale Organisation (factio illicita – apologeticum 38, 1) bzw. eine unerlaubte Vereinigung (coitio illicita apol. 39, 20) und wies sie in seiner Apologie zurück. Illegal könnten doch nur solche Vereinigungen sein, die den Frieden einer Stadt gefährdeten und die Bürgerschaft spalteten. Christen aber sei das Politische ganz und gar fremd (38, 2–3). Nach dieser Zurückweisung beschreibt Tertullian die Christen dann als eine rechtlich verfasste Gemeinschaft mit einer Brüderlichkeitsethik, die in der paganen Antike vorbildlich ist.

„Eine Körperschaft (corpus) sind wir durch das Bewusstsein der Religion, durch die Einheit unserer Disziplin und den Bund der Hoffnung“ (39, 1). Christen treffen sich zur Abhaltung von Gebeten, die die Fürbitte für den Kaiser einschließen, und um gemeinsam Schriften zu lesen. Die Zusammenkünfte (conventus) werden von dem jeweils Ältesten geleitet; es gibt eine gemeinsame Kasse, in die jeder einmal monatlich einen Beitrag einzahlt. Davon wird nichts für Gelage ausgegeben, „sondern für den Unterhalt und das Begräbnis Armer, für Jungen und Mädchen, die kein Geld und keine Eltern mehr haben, und für alt gewordene Diener, ebenso für Schiffbrüchige und für jene, die in Bergwerken oder auf Inseln oder in Gefängnissen – wenn sie dort sind wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Gottes (secta dei) – zu Pflegekindern ihres Bekenntnisses werden“ (39, 5–6). Sie alle nennen sich Brüder und haben alles gemeinsam, bis auf die Frauen (39, 11). Auch nehmen sie gemeinsam eine Mahlzeit, die agape, ein (39, 16).

Tertullian hegt keinerlei Zweifel daran, dass für seine Leser eine Vereinigung, wie er sie beschreibt, nicht an sich schon gesetzwidrig sein kann. Ermöglicht wurde seine Auffassung wahrscheinlich durch eine generelle Ausnahmeregelung bei der Verleihung des Körperschaftsstatus für den Typus des collegium tenuiorum. Wenn Mittellose sich unter einem Patron zu einem collegium zusammenschlossen und einmal im Monat zusammenkamen, um in die gemeinsame Kasse einen Beitrag zu entrichten, der für die Beerdigung verstorbener Mitglieder gedacht war, war dies von einem generellen senatus consultum gedeckt.⁴⁹ Dies wird wohl auch der Grund dafür sein, dass Tertullian so großen Nachdruck darauf legt, dass die christliche Körperschaft sich der Unterstützung der Mittellosen annimmt und jeder Heimlichkeit abgeneigt ist.

Diese Auffassung war für Tertullians Verständnis von Kirche folgenreich. Aus der Forderung, dass eine wahre Religion öffentlich sein muss und nicht geheim bleiben dürfe, ergab sich seine schroffe Frontstellung gegenüber Christen, die es ablehnten, sich öffentlich vor den Instanzen des Reiches oder der Städte zu ihrem Glauben zu bekennen. Wer wie die gnostischen Valentinianer sein Glaubensbekenntnis nicht in aller Öffentlichkeit vor den irdischen Instanzen ablegt, sondern seine Identität verheimlicht und das Martyrium umgeht, war für Tertullian ein Häretiker. Es ist bemerkenswert, dass Tertullian die Praxis von Mitbrüdern im Lichte der römischen Konzeption von Öffentlichkeit bewertete und das öffentliche Bekenntnis vor den Instanzen des Reichs und damit die Martyriumsbereitschaft zu einem konstitutiven Merkmal des richtigen christlichen Glaubens machte. Hier können wir Luhmanns Wechselspiel von Fremd- und Selbstreferenz im Fall von Recht und Religion am Werke sehen. Wenn der Christ im Glaubensbekenntnis spricht: „Ich glaube an die heilige christliche Kirche“, bekräftigt er eine Konzeption des Römischen Rechts. Aus Fremdreferenz ist Selbstreferenz geworden, Recht in das Glaubensbekenntnis gewandert. Christliche Gemeinden stellen sich mit ihrem Glaubensbekenntnis in die Öffentlichkeit antiker Städte.

Tertullians Forderung nach offizieller Anerkennung der christlichen Vereinigungen wurde mehr als hundert Jahre später Realität. Nachdem Galerius 311 n. Chr. das Versammlungsverbot für Christen aufgehoben hatte, erklärten Konstantin und Licinius im sog. Mailänder Edikt 313 n. Chr. die christliche Gemeinschaft zu einer religio, der anzugehören jeder Bürger ein Recht hat. Zugleich ordneten sie die Rückgabe von konfiszierten Vermögen an die christliche Körperschaft (corpus; griech. soma) an.⁵⁰ Aus den inoffiziellen collegia illicita der Christen wurde die Körperschaft einer offiziellen religio. Einen Schritt weiter ging Theodosius 380 n. Chr. und proklamierte die Kirche als die einzig wahre religio des Römischen Reiches (CTh 16, 1, 2).⁵¹ Diese beiden Vorgänge waren höchst folgenreich, denn die christliche Kirche wurde in den Begriffen des Römischen Rechts anerkannt. Indem sie entsprechend dieser Anerkennung öffentlich agierte, machte sie sich die paganen Rechtsdiskurse über Rituale und Vereinigungen zueigen, darunter die Unterscheidung zwischen Aberglaube (superstitio) und Religion.⁵²

Als sich das Christentum im Römischen Reich auszubreiten begann, waren sich die heidnischen Autoren Plinius (ep. X 96f), Tacitus (ann. XV 44, 2–5) und Sueton (Nero 16, 2), die alle in dem kurzen Zeitraum zwischen 110 und 122 n. Chr. schrieben, darin einig, dass es sich bei den Christen um eine superstitio handeln muss, wobei das Kriterium, an hand dessen dies festgestellt wurde, mehrdeutig war und sich auf Wahrsagerei, auf ausländischen Ursprung eines Kultes oder auf schädliche Rituale beziehen konnte.⁵³ Immer aber war Aberglauben eine Beleidigung der Götter: religio deos colit, superstitio violat: „Religion ehrt die Götter, Aberglaube beleidigt sie“ (Seneca, de Clementia II 5, 1).

Christen machten sich die Unterscheidung zueigen, erhoben allerdings nun ihrerseits den Anspruch, die wahre religio zu sein. So nahm Tertullian zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. den Begriff religio für das Christentum in Anspruch und wertete umgekehrt römische Kulte als superstitio ab (Adversus Marcionem I 9, 2; Scorpiace X 6). Lactantius lieferte dazu später die passende Etymologie und leitete religio von religati her (Bindung an Gott), und nicht von relegere (gewissenhaftes rituelles Handeln), wie es richtig gewesen wäre.⁵⁴ Diese Umwertung wurde später von Gesetzen christlicher Herrscher fortgeführt und in die Rechtspraxis umgesetzt. Ein Schreiben von Kaiser Konstantianus an den stellvertretenden Prätorianer-Präfecten dekretierte kurz und bündig: „Der Aberglaube soll aufhören, der Wahnsinn der Opfer beendet werden“ (cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. CTh 16, 10, 2; 341 n. Chr.).

Die Formulierung war allerdings durchaus zweideutig, da sie von paganen Amtsinhabern anders verstanden wurde als von christlichen: für die einen war es die Erneuerung des alten Magieverbots, für die anderen die Unterdrückung paganer Opfer.⁵⁵

Rituelle Handlungen aus der Sicht römischer Juristen

Mit dem Vorwurf geheimer Rituale gegenüber den Bacchanalia kommt noch ein anderes Gesetz des Zwölftafelgesetzes in den Blick, das langfristig gleichfalls religionsgeschichtlich folgenreich gewesen ist. „Wer einen bössartigen Zauberspruch singt oder einen Zauberspruch ausspricht“, wird mit Hinrichtung oder Verbannung bestraft (VIII, 1).⁵⁶

Der Kirchenvater Augustin verweist zur Erläuterung dieses Gesetzes auf Cicero, der in carmen ein Schmähdied sah, mit dem der Ruf eines Mitbürgers geschädigt wird (infamia) (Augustinus, de civitate Dei 2, 9). Ein anderes Unrecht war die Aneignung fremder Feldfrüchte durch

Zauber (VIII 4 bzw. 8). Strafbar macht sich, „wer Früchte verhext oder das Korn eines anderen zu sich lockt“.57

Aus diesen Verboten von Schadenszauber ist ein umfangreicher juristischer Diskurs über schädliche Rituale hervorgegangen.⁵⁸ Eine der Triebkräfte auch hierbei waren die innenpolitische Kämpfe in Rom gewesen. Um die in Rom grassierende Gewalt zu bekämpfen, drohte Sulla 81 v.Chr. mit der Lex Cornelia de sicariis et veneficiis Attentätern (sicarii) und Giftmischern (venefici von venenum) die Deportation bzw. die Todesstrafe an. Venenum ist nicht einfach nur Gift. Bedingt vom Fehlen einer expliziten Theorie natürlicher Verursachung dehnten Juristen die Reichweite des Gesetzes auf rituelle Beschwörungen aus.⁵⁹

Im 1. Jahrhundert n.Chr. lag diese erweiterte Bedeutung von veneficia auch Gerichtsverfahren zugrunde, in denen es vorrangig um die Anklage auf Hochverrat (maiestas) ging. Bekannt ist der Fall des Piso, Rivale von Germanicus um die Nachfolge des Tiberius. Als Germanicus 19 n.Chr. unerwartet schwer erkrankte, beschuldigte er Piso, ihn mit einem venenum umbringen zu wollen. Was nach seinem Tode daraufhin im Haus des Germanicus alles zutage gefördert wurde, zeigt, mit welchen Mitteln die Eliten damals um die Macht kämpften.

„Und wirklich fanden sich [in seinem Haus, HGK], aus dem Fußboden und den Wänden herausgeholt, menschliche Leichenreste, Zaubersprüche mit Verwünschungen (carmina et devotiones) sowie der Name Germanicus auf Bleitäfeln eingeritzt, Asche halbverbrannter Körperteile, mit Jauche beschmiert und andere Zaubermittel (maleficia), durch die nach allgemeinem Glauben Seelen den Göttern der Unterwelt geweiht werden“ (Tacitus, Annalen II 69).

Als Piso später wegen Hochverrats (maiestas) vor Gericht stand, wurde er auch der veneficia beschuldigt, konnte diesen Vorwurf aber entkräften (Tacitus, Annalen III 14,1).⁶⁰ Es gab zur Zeit des Tiberius noch andere Prozesse, in denen die Beschuldigten ebenfalls beider Delikte bezichtigt wurden: des Hochverrats und der Magie (z.B. Tacitus, Annalen II 27–32; VI 29; XII 59; XVI 8; 30–33).⁶¹

Besonders viel erfahren wir über Gerichtsverfahren wegen veneficia aus Anlass eines Prozesses, der zwischen 158 und 161 n.Chr. in Oea, Nordafrika, gegen den Philosophen Apuleius geführt wurde.⁶² Apuleius war durch eine Handlung ins Gerede gekommen, die gegen den Anstand verstieß. Er hatte eine ungefähr 10 Jahre ältere reiche Witwe mit Namen Pudentilla geheiratet und dies gegen den Willen der Verwandten des verstorbenen Ehemannes sowie ihres eigenen Sohnes. Dass Pudentilla derartige grob mit den geltenden sozialen Normen gebrochen hatte, konnten sie sich nur mit einer Zaubermacht des Apuleius erklären; um die Eheschließung ungültig zu machen,⁶³ strengten sie gegen ihn einen Prozess an, den Apuleius gewann. Danach veröffentlichte er seine Verteidigungsrede, der man wichtige Details des Verfahrens entnehmen kann.⁶⁴

Der berühmte Philosoph wurde bezichtigt, er sei bei nächtlichen Opferritualen (nocturna sacra) beobachtet worden (Apuleius, de apologia 57,2). Diese Anklage basierte auf einem senatus consultum, über das sich Informationen bei dem Juristen Herennius Modestinus, einem Schüler Ulpian, finden. „Aufgrund eines Senatsbeschlusses wird die gleiche Strafe wie bei dem (cornelischen) Gesetz über denjenigen verhängt, der bösartige Opferrituale (mala sacrificia) abgehalten hat“ (Dig. 48,8,13).

Apuleius tat alles, um diesen Vorwurf zu entkräften. Wenn der Ankläger verlange, dass fünfzehn Sklaven als Tatzeugen gehört werden sollten, breche die Anklage in sich zusammen, erklärt er vor Gericht. Entweder war die Handlung nicht geheim und damit auch nicht rechtswidrig; oder sie war geheim, dann aber können nicht fünfzehn Sklaven davon wissen (de apologia 47,1–2). Mit diesen Worten bekräftigt Apuleius, dass es für schädliche rituelle Handlungen ein beweiskräftiges Indiz gab: dass sie absichtlich vor der Öffentlichkeit verborgen durchgeführt worden sind.

Hier wird ein Argument im Rechtsdiskurs erkennbar, das noch in anderen Zusammenhängen begegnet. Kaiser Augustus untersagte 11 n.Chr. den Wahrsagern (manteis), jemandem ohne Anwesenheit anderer Personen zu weissagen;⁶⁵ nur der Kaiser war von dem Verbot ausgenommen (Dio Cassius 56, 25, 5). Später verbannte Kaiser Vespasian Astrologen aus der Stadt Rom, während er sich selber ihrer angesehensten Vertreter bediente. Der Kaiser beanspruchte die Zukunftsdeutung für sich allein: ein Vorgang, in dem Marie Theres Fögen eine „Enteignung der Wahrsager“ am Werk sieht.⁶⁶ Ähnlich verbot Kaiser Konstantin 319/20 n.Chr. Wahrsagern unter Androhung schwerster Strafen, ein Privathaus (domus privatus) aufzusuchen, schränkte dann aber ein:

„Wer tatsächlich das, woran ihr [das Volk, HGK] glaubt, ausüben will, möge zu öffentlichen Altären (arae publicae) und Tempeln gehen und dort die Feierlichkeiten (sollemnia) eures Brauches zelebrieren. Wir verbieten nämlich nicht, dass die Liturgien eines vergangenen Brauchs im Lichte der Öffentlichkeit (libera lux) ausgeübt werden“ (CTh IX, 16, 2).⁶⁷

Strafbar sind private Wahrsagungen nur dann nicht, wenn sie in der Öffentlichkeit stattfinden. Die sog. Griechischen Magischen Papyri setzen das gleiche Prinzip voraus. Sie sind die umfangreichste Sammlung ritueller Texte überhaupt, die aus der Antike erhalten ist.⁶⁸ Opferrituale und Gebete, die im öffentlichen Kult verwendet wurden, kehren auch in geheimen magischen Ritualen wieder.

Apuleius wurden nicht die Opferhandlungen an sich, wohl aber ihre besonderen Umstände vorgeworfen: dass er das Opfer heimlich dargebracht hat. Dazu passt, was ihm auch im Blick auf seine Gebete vorgehalten wurde: „Stille Gebete (tacitae preces) hast du Göttern im Tempel zukommen lassen: also bis du ein Zauberer, oder was wünschtest du?“ (de apol. 54, 7)

Der Kirchenvater Augustinus, der noch Anfang des 5. Jahrhunderts von dem Gerichtsverfahren gegen den Philosophen Apuleius wusste, hielt die Vorwürfe gegen ihn für richtig. Apuleius, so entrüstet er sich in De civitate dei, habe eine wortgewandte Rede gehalten, in der er den Vorwurf magischer Künste weit von sich wies, obwohl er etwas getan hat, das kein Unschuldiger habe tun können. Ich frage mich, so Augustin, „was für menschliche Bitten nach seiner Meinung den guten Göttern zugetragen werden, magische oder erlaubte?“ (preces magicae und preces licitae) (8, 19).

Ein noch einmal anderes Licht auf die Bedeutung von Öffentlichkeit für rituelle Handlungen wirft der Fall des Rhetorikers Libanius, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Antiochia lehrte. Libanius hatte ganz unvermutet eines Tages seine viel bewunderte Gabe der Rede verloren. Ein Traum, den er hatte, deutete auf Zaubermittel, Beschwörungen und Feindschaft von Magiern als Ursachen hin. Freunde rieten ihm, gegen bestimmte Personen gerichtlich vorzugehen. Doch entschied sich Libanius, Gebete darzubringen statt Leute wegen dunkler Machenschaften festzunehmen. Da wurde plötzlich in seinem Seminarraum ein totes Chamäleon entdeckt, mit dem Kopf zwischen den Hinterpfoten, eine Vorderpfote fehlte, eine andere verschloss sein Maul. Libanius nannte auch nach dieser Entdeckung keine Namen, doch gewann er den Eindruck, dass die Schuldigen in Panik gerieten und von ihm abließen. „Es war eine glückliche Fügung, dass das, was tief unter der Erde vergraben war, nun für alle, die es sehen wollten, auf der Erde war“ (Rede 1, 244–256). Die Offenbarung der Zaubermittel sorgte dafür, dass sie keinen Schaden mehr anrichten konnten. Es war dies die Kehrseite des gleichfalls gut bezeugten Sachverhaltes, dass Zaubersprüche und -schriften strikt geheim gehalten werden mussten.⁶⁹ Wollte man ihre Macht zerstören, musste man sie aufzuspüren, öffentlich machen und so um ihre Wirkung bringen.⁷⁰ Auch das Verbrennen häretischer Bücher, dessen Geschichte Thomas Werner geschrieben hat, hat hier eine ihrer Antriebskräfte.⁷¹

Religiöse Verschiedenheit in rechtlicher Klassifikation

Bei der Redaktion des Gesetzesstoffes im Codex Theodosianus und im Corpus Juris Civilis wurden Kategorien (Titel) gebildet, in denen wir die Ausgangspunkte der Tafel 8 des Zwölftafelgesetzes von ferne noch einmal wiedererkennen: Bestrafung von Magie und Wahrsagung sowie unerlaubte Versammlungen bzw. Vereinigungen. Die Erlasse zu Magie und Astrologie wurden unter dem Titel: *de maleficis et mathematicis et ceteris similibus* („Über Magier, Astrologen und andere Kriminelle“) in Buch 9 des Codex Theodosianus (CTh), das sich mit Strafsachen befasst, aufgenommen. Der Codex Iustinianus (CI) hat die Bestimmungen unter dem gleichen Titel „Über die Magie, die Astrologen und andere Kriminelle“ in sein Buch 9, das sich ebenfalls mit Strafsachen befasste, aufgenommen; zwei vorchristliche Kaiserkonstitutionen (von Antoninus-Pius und Diokletian) wurden ihm vorangestellt (9,18,1 und 2). Die Redaktoren knüpften damit an die vorangehende pagane Kriminalisierung bestimmter Arten von Magie und Astrologie an, was dem Vorhaben Kaiser Justinians entsprach, mit seinem Gesetzeswerk das alte Rom zu restaurieren.⁷² Nach der Rezeption des Justinianischen Gesetzeswerkes vom 11. Jahrhundert an wurde dieses Gesetz die Grundlage der mittelalterlichen Hexenverfolgungen.

Die Gesetze zu den Vereinigungen wurden im Buch 16 des Codex Theodosianus unter einem Gesichtspunkt zusammengestellt, der von einem der Edikte prägnant so formuliert wurde.⁷³ „Wir wissen, dass unser Gemeinwesen (*res publica*) mehr durch religiones aufrechterhalten wird als durch Dienstleistungen (*officia*), körperliche Arbeit oder Schweiß“ (16, 2, 16; erlassen von Konstantius und Julian im Jahre 361).

Das Gemeinwohl erfordert mehr als gute Verwaltung und Wirtschaft: es hängt ganz von der Religion ab – eine Auffassung, die in der römischen Religionsgeschichte schon vor dem Christentum bezeugt ist, nur dass sie zuvor eine Praxis der Integration von einst fremden Kulturen in das Pantheon begründete.⁷⁴ Justinian forderte in einem Reformgesetz (Novella 77) 538 n.Chr. den Schutz dieses Gutes vor widernatürlichen Handlungen und blasphemischen Reden, die den Zorn Gottes hervorrufen und die Städte und ihre Bewohner in den Untergang reißen würden.⁷⁵

Die Religion, die diese Leistung zu erbringen hatte, wurde eng definiert. Die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius bestimmten in ihrem berühmten Edikt *cunctos populos* 380 n.Chr., dass die einzig wahre Religion der römisch-katholische Glaube war, wie ihn der Apostel Petrus den Römern überliefert hatte und das Konzil von Nicaea in einem Bekenntnis (dem *Nicaenum*) festgelegt hatte (CTh 16,1,2).⁷⁶ Nur diese Kirche ist die von den Kaisern anerkannte Körperschaft. Sie allein besitzt rechtmäßiges Vermögen und Gebäude, nur ihre Kleriker sind von all den Leistungen befreit, die Bürger und Dekurionen⁷⁷ dem Staat sonst erbringen müssen und sie allein genießen gerichtliche Immunität. Alle anderen sind ohne Verstand und wahnsinnig und tragen die Schande (*infamia*) eines häretischen Dogmas an sich; ihre Versammlungsorte dürfen nicht Kirche genannt werden. Sie sind von Gott und Herrscher verdammt (CTh 1,2,1).

Aus diesem Prinzip ergaben sich rechtliche Klassifikationen, mit deren Hilfe religiöse Vielfalt generiert wurde.⁷⁸ Apostaten verlieren das Recht, eine Erbschaft anzutreten oder ein gültiges Testament zu erstellen. Wer den christlichen Glauben von sich weist, kann nicht einmal mehr Eherecht, Erbrecht und Vertragsrecht in Anspruch nehmen und ist aus dem Rechtsverband ausgeschlossen. Die den Juden seit alters gewährten Privilegien der Befreiung von bestimmten Dienstleistungen für Stadt und Staat bleiben zwar bestehen; keiner hat das Recht, ihnen ihre Synagogen zu nehmen; neue dürfen sie aber keine mehr bauen. Heiden wird es untersagt zu opfern, nicht nur in den Tempeln, sondern auch daheim; die Priester heidnischer Kulte verlieren ihre Privilegien; jedoch dürfen die Tempel nicht zerstört werden.

Hauptsächlich aber geht es im Codex Theodosianus um die Häretiker, die nach der vorausgehenden engen Definition von katholischer Kirche zu einer riesigen und ungestalteten Kategorie angeschwollen waren. Die Gesetze zu ihnen schwanken mehr noch als die anderen zwischen einer Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, und einer Norm, die sie propagieren. Diese Ambivalenz zeigt sich in einem Edikt von Kaiser Theodosius aus dem Jahre 428: „Der Wahnsinn der Häretiker muss unterdrückt werden“ (*haereticorum est reprimanda insania*) [...]. Nicht alle sollen mit derselben Strenge bestraft werden“ (CTh 16, 5, 65 Prolog und 2).⁷⁹

Der Titel 5 *de hereticis* mit seinen 66 Kaisergesetzen ringt erkennbar mit der Vielfalt von christlichen Vereinigungen, die zusammen mit der römisch-katholischen Kirche bestand, und versucht, mit dem Instrument rechtlicher Unterscheidung ihr beizukommen. Einige dieser nicht-katholischen Gruppen dürfen ein Versammlungsgebäude besitzen, andere dürfen sich nicht öffentlich in den Städten versammeln, noch anderen sind auch private Zusammenkünfte nicht erlaubt. Am äußersten Ende der Verwerflichkeit stehen die Manichäer. Sie sind der Verbrennung schuldig, stehen außerhalb der Rechtsordnung und dürfen sich nirgendwo versammeln. Sie haben weder das Recht, ein Testament zu machen, noch eine Erbschaft anzutreten (16,5,7 und 7,3). Zusammen mit den Donatisten werden sie von Staats wegen verfolgt. Grundbesitzern, die ihnen eine villa für ihre Zusammenkünfte zur Verfügung stellen, droht die Enteignung. Anonyme Anklagen gegen Häretiker sind zugelassen, die entsprechenden Anklagen ohne das sonst übliche Risiko für den Ankläger. Kehrt ein Häretiker in die Kirche zurück, bleibt er straffrei. Wie ein roter Faden zieht sich durch den ganzen Abschnitt das Verbot von Versammlungen von Häretikern und die Bestrafung derer, die an nicht genehmigten Zusammenkünften (*illicitae congregationes*) teilnehmen (z.B. CTh 16, 5, 6.1 und 3).⁸⁰ Bei allen diesen Unterschieden und Variationen geht es den Gesetzgebern vor allem darum, die Zentralstellung der wahren *religio* in der Öffentlichkeit zu festigen und alle davon abweichenden religiösen Gemeinschaften durch Aberkennung von Rechten an den Rand zu drängen.⁸¹

Die Gesetze zu den religiösen Vereinigungen, die im Codex Theodosianus am Ende standen, wurden im Codex Iustinianus (CI) an den Anfang gestellt.⁸² Der CI verarbeitet unter dem Titel „Über die Häretiker“ (1,5) CTh 16, 9. Doch die feinen rechtlichen Unterscheidungen, die dort noch gemacht wurden, sind weitgehend verschwunden; bis auf wenige Ausnahmen ist die Zugehörigkeit zu allen nicht-katholischen christlichen Vereinigungen zu einem öffentlichen Straftatbestand (*publicum crimen*) geworden (CI 1,5,4). Alle Häretiker werden rechtlich den Manichäern gleichgestellt. Zu den Versammlungsverboten und zur Konfiskation von Vereinshäusern traten verschärfte Bestrafungen der Schuldigen. Wer diesen Vereinigungen angehörte, verlor viel: die Befreiung von bestimmten Leistungen an den Staat; das Recht, zu erben und zu vererben; Verträge abzuschließen. Er wurde als Bürger entrechtet.

Es ist eine gewisse Paradoxie, dass diese Kategorien, die eigentlich einer Ausschließung falscher Religion dienten, in Wirklichkeit mit zu ihrer Erhaltung beigetragen haben. Dafür gab es verschiedene Gründe. Einmal sorgte das Rechtssystem selbst dafür. Schließlich entfalteten alle Gesetze nur Wirkung, wenn Leute vor Ort ein Interesse an der Verfolgung hatten und lokale Autoritäten zum Einschreiten bewegten, was wiederholten Klagen der Herrschenden zufolge oft unterblieb. Dazu kam als weiterer Umstand, dass im Westen des Reiches die antike Tradition der Bürgervereinigungen nie erloschen ist. Mittelalterliche Schwurverbrüderungen und Gilden stehen nach den entsprechenden Forschungen von Otto Gerhard Oexle in Kontinuität mit dem antiken Vereinswesen.⁸³ Ein dritter Grund lag in der katholischen Theologie selber. Es war ein altchristlicher Glaubenssatz, dass Jesus Christus über die heidnischen Götter gesiegt hat und diese damit zu ihm untergeordneten Dämonen wurden. Als die Kirche die Überlegenheit des Kreuzes über die Dämonen durch Exorzismen und anderes den Gläubigen praktisch vorführte, setzte sie dabei auch die bedrohliche Fortexistenz der alten Mächte voraus. Die Dämonisierung machte es der paganen Magie möglich, zu überleben, wie Valerie Flint gezeigt hat.⁸⁴ Alle diese Umstände haben mit dazu beigetragen, dass von der vom Recht bewahrten religiösen Diversität in der Kultur des Mittelalters manches auch praktisch erhalten blieb.⁸⁵

Wenn man die wechselseitigen Beziehungen zwischen Recht und religiösen Praktiken und Vereinigungen von Laien in den spätantiken Kodifikationen studiert, steht man vor der Matrix einer reichhaltigen Begrifflichkeit. Erzeugt wurden in diesem Prozess die Kategorien von Religion, Aberglaube (superstitio), Magie (magia), Hexerei (maleficium), Kirche, Häretiker, Heiden, Juden, Astrologen u.a. Mit allen diesen Klassifikationen waren rechtliche Beurteilungen verbunden; sie waren imprägniert von Juristendiskursen über die Gemeinnützigkeit von Ritualen und religiösen Vereinigungen.

3. Religionsrecht in der Neuzeit

Religiöse Pluralität ist dank der Juristendiskurse und des Corpus Iuris Civilis ein Grunddatum der europäischen Religionsgeschichte geworden. In der Constitutio Criminalis Carolina, die vom Reichstag in Regensburg 1532 verkündet wurde und die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine „Art Rahmengesetz des Reiches“ blieb,⁸⁶ war Gotteslästerung (§ 106) ein strafbarer Sachverhalt.⁸⁷ Die Ahndung des Gottesfrevels war eine Staatsaufgabe.⁸⁸ Anders stand es mit Häresie und Hexerei. Als der Westfälische Friede von 1648 die Kohabitation von den drei rivalisierenden Konfessionen von Katholiken, Lutheranern und Calvinisten in ein- und demselben Staat möglich machte, wurde damit der Ketzergesetzgebung die Grundlage genommen.⁸⁹ Ähnlich erging es bald danach dem Verbrechen der Hexerei (maleficium). Die Annahme, Menschen könnten mit dem Teufel in einem Pakt stehen und müssten deshalb bestraft werden, galt seit 1700 zunehmend als ein vernunftwidriger Aberglaube (superstitio) und wurde aus den Gerichtssälen sowie aus den Landesrechten Preußens und Bayerns verbannt, wobei Juristen die treibende Kraft waren.⁹⁰

Die Entkriminalisierung von Hexerei/Magie sowie von Häresie leitete eine historische Beschäftigung mit diesen Phänomenen ein; sie wurden ihrer strafrechtlichen Bedeutung entkleidet und als eigenständige religiöse Richtungen der Religionsgeschichte Europas betrachtet. Gleiches galt für Paganismus und Astrologie. Auch wenn die Strafbarkeit für diese religiösen Tatbestände schwand, blieb doch die soziale Bewertung, wonach es sich um abweichende Formen von Religion handele, lange bestehen.

Der Straftatbestand der Blasphemie aber blieb in den neuen Landesrechten erhalten, allerdings nicht überall und nicht mit gleicher Begründung. Die Begründung, die die spätantike Novelle 77 gegeben hatte – Bestrafung des Gotteslästerers zur Abwendung des Zornes Gottes von dem Gemeinwesen – konnte sich in der Aufklärung nicht halten. Jedoch blieb auch in dieser Zeit die Auffassung in Kraft, dass nur die (christliche) Religion (allerdings nicht unbedingt mehr identisch mit den Kirchen) die moralische Grundlage des Gemeinwesens sichern könnten, ein Atheismus jedoch sie unterminiere. Das preußische Allgemeine Landrecht (ALR) von 1794 sah vor, dass es strafbar ist, eine christliche Gesellschaft zu beleidigen, ihren Gottesdienst zu stören, Hass unter den Religionsparteien zu säen und Sekten zu stiften. Damit war die Störung des Religionsfriedens, nicht aber die Beleidigung der göttlichen Majestät strafbar. Der Code Pénal Frankreichs von 1810 und das Bayerische Strafgesetzbuch von 1813 stellten ebenfalls die Beleidigung einer christlichen Religionsgesellschaft als Störung der öffentlichen Ordnung unter Strafe. Schmähungen von Religionsgemeinschaften gefährden den Frieden und den Zusammenhalt eines Gemeinwesens und müssen mit polizeilichen Mitteln unterbunden werden.⁹¹ Im geltenden StGB der Bundesrepublik Deutschland ist die Beschimpfung religiöser oder weltanschaulicher Bekenntnisse oder von Religionsgemeinschaften, wenn sie den öffentlichen Frieden stört, strafbar (§§ 166). Dieser Paragraph dient dem Schutz christlicher Inhalte und Kirchen; dem Schutz von Minderheiten (darunter religiösen) dient StGB § 130, der Volksverhetzung verbietet.⁹²

Anders als Hexerei und Magie ist die Blasphemie in der Neuzeit ein Straftatbestand geblieben, allerdings auf die christlichen Kirchen beschränkt und begründet in der Störung der öffentlichen Ordnung. Schutz vor Verunglimpfung gehörte erst einmal dem Christentum und seinen Kirchen.⁹³ Das geben die vereinzelt Prozesse zu erkennen, die in Deutschland, Österreich und England wegen Blasphemie geführt wurden. Auch auf europäischer Ebene ist das nicht anders.⁹⁴

Allerdings bahnte sich in dem einen Blasphemieprozess in England (Wingrove gegen Vereinigtes Königreich) ein anderes Verständnis dieses Deliktes an, denn es nennt als Zweck des Gesetzes, die Bürger vor einer Verletzung ihrer religiösen Gefühle zu schützen.⁹⁵ Damit würde sich der Bereich des Schutzwürdigen verändern. Jean-Pierre Wils hat in seiner Aufarbeitung der Geschichte der Gotteslästerung diese Verschiebung der Bedeutung des Deliktes so gefasst: von der metaphysischen Bedeutung in der spätantiken Novella 77 über den Schutz der christlichen Kirchen vor Angriffen auf ihre Ehre hin zu einem Schutz gemeinschaftlicher religiöser Identitäten.⁹⁶ Damit müsste eigentlich auch dieser Schutz dem Diskriminierungsverbot unterliegen. Doch brechen genau an dieser Stelle Kontroversen auf, wie Josef Isensee im Nachwort zu dem von ihm herausgegebenen Band Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen ausführt.⁹⁷

„Religiöse Gefühle [sind] ... kein mögliches Objekt einer staatlichen Schutzpflicht. Der Islam kann seiner besonderen Empfindlichkeit wegen keinen Schutz verlangen, den in objektiv ähnlichen Fällen nicht auch das Christentum beanspruchen könnte. Das Schutzgut muss objektiv und allgemein sein.“⁹⁸

Da im Islam Staat und Religion identisch seien und nicht geschieden, müsste eine Anerkennung der daraus hervorgehenden religiösen Gefühle das Grundrecht anderer einschränken und damit den freiheitlichen Staat unterminieren.

Was die Präsenz des Islam für Rechtswissenschaftler bedeutet, geben neuere Äußerungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde zu erkennen, mit denen er sein berühmtes Diktum aus dem Jahre 1967 uminterpretierte. Er hatte 1967 „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (so der Titel des Essays) analysiert und dabei die Frage aufgeworfen, ob Staaten den Bürgern Freiheit gewähren können, „ohne einigendes Band, das dieser Freiheit voraus liegt?“

„So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁹⁹

Genau vierzig Jahre später hat der Autor seinem Diktum eine Deutung gegeben, die man so nicht erwartet hätte. Er habe damals „in eine Situation hineingeschrieben“, in der Christen der Vorstellung von einem christlichen Staat anhängen und sich gegenüber dem religiös neutralen Staat distanziert verhielten. Inzwischen hätten sich die Konstellationen völlig geändert. Christen hätten sich im Staat engagiert. Heute aber nutzten fundamentalistische Strömungen (womit er unausgesprochen den Islamismus meint) den Entfaltungsraum, den der Staat ihnen böte, und gefährdeten seine Säkularität. Dem darf der Staat nicht tatenlos zusehen, sondern muss sein religiöses Fundament stützen und schützen.¹⁰⁰ Der säkulare Staat kann nur dann volle Religionsfreiheit gewährleisten, wenn der „kulturelle Sockel, auf dem er aufruhrt“,

sich nicht zunehmend durch eine allgemeine religiöse Pluralisierung auflöst. Dass der Islam daran aktiv beteiligt ist, verhehlt Böckenförde nicht.¹⁰¹ Welche Maßnahmen der Staat aber ergreifen soll, lässt er offen. Ein Hebel aber könnte die Forderung der Rechtstreue an Religionsgemeinschaften sein.

Deutsche Gerichte haben lange um die Frage gerungen, welche Pflichten eine Religionsgemeinschaft, die Körperschaft öffentlichen Rechts werden möchte, gegenüber dem Staat hat. Hier war der Ausgang des Verfahrens der Zeugen Jehovas um Zuerkennung des Körperschaftsstatus wegweisend. Als der Antrag der Zeugen Jehovas im Lande Berlin auf Verleihung des Rechtes einer Körperschaft öffentlichen Rechts von der Berliner Senatsverwaltung mit der Begründung abgelehnt wurde, die Zeugen Jehovas würden nicht den zum „Kernbestand des Grundgesetzes zählenden Normen des Demokratie- und Toleranzprinzips“ zustimmen und „ein strukturell negatives Grundverständnis vom Staat“ haben, klagten sie gegen das Land Berlin und legten zum Schluss sogar Verfassungsbeschwerden ein. Das Bundesverfassungsgericht gab ihnen Recht und hob die Urteile der Vorinstanz auf. Eine Religionsgemeinschaft müsse nicht staatsloyal, wohl aber „rechtstreu“ sein. Es überwies den Fall zur erneuten Behandlung an das Berliner Oberverwaltungsgericht, das im März 2005 entschied, dass dem Antrag der Zeugen Jehovas vom Land stattzugeben ist.¹⁰²

Dieses Kriterium wird in Zukunft auch gegenüber dem Islam gelten müssen. Ob es so ausgemacht ist, wie Böckenförde, Isensee und andere Rechtswissenschaftler annehmen, dass der Islam als Glaubenssystem prinzipiell eine Trennung von Staat und Religion verneine, wird Gegenstand von Rechtsstreit werden müssen. Denn die Trennung der politisch-militärischen Herrschaft von der geistlichen Führung in den islamischen Reichen seit dem 9. Jahrhundert n. Chr. spricht eine andere Sprache. Und auch die Rechtskonzeptionen, die islamische Rechtsgelehrte für das Leben von Muslimen in nichtmuslimischen Staaten entwerfen, bestätigen den Stereotyp nicht.

Der rechtliche Tatbestand der Blasphemie ist trotz seiner Antiquiertheit besonders aufschlussreich, weil er die Kategorie des Staatskirchenrechtes sprengt. Er setzt voraus, dass Religion ein wertvolles Gut einer zivilen politischen Gemeinschaft ist und mittels des staatlichen Rechtes geschützt zu werden verdient. Dies konvergiert mit der Erkenntnis von Religionssoziologen, dass Religionen heutzutage unabhängig von staatskirchlichen Arrangements öffentlich werden.

Weiterführende Literatur

Gegen eine übermächtige Tendenz, Recht und Religion unabhängig von einander zu untersuchen, sind in jüngster Zeit Untersuchungen von Rechtshistorikern und Religionshistorikern erschienen, die diese Isolierung aufheben. Magie (Graf, Gottesnähe und Schadenzauber), Wahrsagung (Fögen, Römische Rechtsgeschichten), Vereinsformen (Bendlin, „Eine Zusammenkunft“) und weitere religiöse Sachverhalte (Ando/Rüpke, Religion and Law; Scheid 2003; Johnston, Religions of the Ancient World) sind inzwischen als rechtliche Tatbestände aufgearbeitet worden. Ob die Kriminalisierung von bestimmten Typen von Vereinigungen und Ritualen in der Geschichte Europas erst vom 11. Jahrhundert an (Moore, Formation of a Persecuting Society) stattfand oder bereits früher (Zeddies, Religio) und ob sie zu einem Verschwinden der Sachverhalte geführt hat und den Bezeichnungen keine soziale Realität mehr entsprach (Harmening, Superstitio) oder ob sie nur ihre soziale Marginalisierung zur Folge hatten, stellen Grundprobleme der Forschung dar.

Für die Genese des modernen westlichen Rechts sind die Arbeiten von Berman (Recht und Revolution; Religious Foundations) grundlegend; sie stellen seine Verbindungen mit dem alten römischen Recht sowie mit dem kanonischen Recht dar. Die Geschichte des Staatskirchenrechtes wird von Jeand'heur/Korioth, Grundzüge des Staatskirchenrechtes, beschrieben; Heinig und Walter (Religionsverfassungsrecht; Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?) weiten den Focus von der Institution Kirche auf eine zivilgesellschaftliche Bestimmung von Religionsrecht aus.

Die Fussnoten dieses Textes sind aus technischen Gründen (noch) nicht dargestellt.

Veröffentlicht in:

Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Hg. von Hans G. Kippenberg/ Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (utb) 2009, 127-154

Bibliographie

Ando, Clifford/Jörg Rüpke (Hg.), Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart 2006.

Ando, Clifford, Religion and ius publicum, in: Clifford Ando/Jörg Rüpke (Hg.), Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart 2006, 126–145.

Angenendt, Arnold, Gottesfrevel. Ein Kapitel aus der Geschichte der Staatsaufgaben, in: Josef Isensee (Hg.), Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, 9–29.

Bauman, Richard A., The Suppression of the Bacchanals: Five Questions, Historia 49, 1990, 334–348.

Beard, Mary/North, John/Price, Simon (Hg.), Religions of Rome. Bd. 1. A History, Cambridge 1998.

Beard, Mary, The Boundaries of Roman Religion, in: Mary Beard/John North/Simon Price (Hg.), Religions of Rome. Bd. 1. A History, Cambridge 1998, 211–244.

Behrends, Okko u.a. (Hg.), Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. II. Digesten 1–10, Heidelberg 1995.

Behringer, Wolfgang (Hg.), Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München 2000.

Benavides, Gustavo, Magic, Religion, Materiality, Historical Reflections 23, 1997, 301–330.

Bendlin, Andreas, „Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt ...?“. Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung in der römischen Kaiserzeit, in: Hans G. Kippenberg/Gunnar F. Schuppert (Hg.), Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen 2005, 65–107.

Berman, Harold J., Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt 1991.

— The Religious Foundations of Western Law, in: Ders., Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion, Atlanta 1993, 35–53.

Betz, Hans Dieter (Hg.), The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells, Chicago 21992.

— Secrecy in the Greek Magical Papyri, in: Hans G. Kippenberg/Gedalyahu G. Stroumsa (Hg.), Secrecy & Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden 1995, 153–175.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976.

— Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2006.

Bretone, Mario, Geschichte des römischen Rechts. Von den Anfängen bis zu Justinian, München 21998.

Brown, Peter, Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages (1970), in: Ders., Religion and Society in the Age of Saint Augustine, New York 1972, 119–146.

Cabantous, Alain, Geschichte der Blasphemie, Weimar 1999.

Carolina. Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532 (Carolina). Hg. von Friedrich-Christian

- Schroeder, Stuttgart 2000.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Classen, Claus Dieter, *Religionsrecht*, Tübingen 2006.
- Codex Justinianus: siehe Krüger und Scott.
- Codex Theodosianus: siehe Mommsen/Meyer und Pharr.
- Coleman-Norton, Paul R., *Roman State & Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. Bd. 1*, London 1966.
- Courtney, Edward, *Archaic Latin Prose*, Atlanta 1999.
- Crawford, Michael H., *Roman Statutes. Bd. 2*, London 1996.
- Danker, Frederick, *Benefactor: Epigraphic Studies of a Greco-Roman and New Testament Semantic Field*, St. Louis 1982.
- Dowden, Ken, *European Paganism. The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London/New York 2000.
- Dulceit, Gerhard/Fritz Schwarz/Wolfgang Waldstein, *Römische Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*, München 1995.
- Eck, Werner, *Das s.c. de Cn. Pisone patre und seine Publikation in der Baetica*, *Cahiers du Centre G. Glotz* 4, 1993, 189–208.
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike/ Alfred Schäfer (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen 2002.
- Feil, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.
- Fisher, Nicholas R. E., *Greek Associations, Symposia, and Clubs; Roman Associations, Dinner Parties, and Clubs*, in: Michael Grant/Rachel Kitzinger (Hg.), *Civilization of the Ancient Mediterranean. Bd. 2*, New York 1988, 1167–1197; 1199–1225.
- Flach, Dieter, *Die Gesetze der frühen römischen Republik. Text und Kommentar*, Darmstadt 1994.
- Flint, Valerie, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions*, in: Valerie Flint/Richard Gordon/Georg Luck/Daniel Ogden (Hg.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Bd. 2*, London 1999, 277–348.
- Fögen, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993.
- *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems*, Göttingen 2002.
- Frankfurter, David, *The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions*, *Helios* 21, 1994, 189–221.
- Gaudemet, Jean, *La Législation Religieuse de Constantin*, *Revue de l'Histoire de l'Église de France* 33, 1947, 25–61.
- *Les relations entre le pouvoir politique et les communautés chrétiennes d'après le Code Théodosien*, in: *Atti dell' Accademia romanistica constantiniana, 40 Convegno internazionale*, Perugia 1981, 433–446.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge. Fact and Law in Comparative Perspective*, in: Ders., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, 167–234.
- González, Julián, *The Lex Imitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law*, *Journal of Roman Studies* 76, 1986, 147–243.
- Gordon, Richard, *Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits*, in: Mary Beard/John North (Hg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca 1990, 235–255.
- Graf, Fritz, *Gottesnähe und Schadenzauber: die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996.
- Grodzynski, Denise, *'Superstitio'*, *Revue des Études Anciennes* 76, 1974, 36–60.
- Guyot, Peter/Richard Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Bd.1. Die Christen im heidnischen Staat*, Darmstadt 1997.
- Hammerstaedt, Jürgen/Habermehl, Peter/Lamberti, Francesca/Ritter, Adolf M./Schenk, Peter, *Apuleius, de magia*, Darmstadt 2002.
- Harmening, Dieter, *Superstitio. Überlieferungs- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- Harries, Jill, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.
- /Ian Wood (Hg.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993.
- Härtel, Gottfried/Huchthausen, Liselot (Hg.; Übers.), *Römisches Recht*, Berlin 1991.
- Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen 2007.
- Hörnle, Tatjana, *Grob Anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus*, Frankfurt 2005.
- Honoré, Anthony M., *The Severan Lawyers: A Preliminary Survey*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 23, 1962, 162–232.
- Anthony M., *Emperors and Lawyers*, London 1981.
- *The Making of the Theodosian Code*, *Zeitschrift der Savigny Stiftung. Rom. Abt.* 104, 1986, 133–222.
- Hunt, David, *Christianising the Roman Empire: The Evidence of the Code*, Jill Harries/Ian Wood (Hg.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, 143–158.
- Isensee, Josef (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin 2007.
- Jean d'Heur, Bernd/Korioth, Stefan, *Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch*, Stuttgart 2000.
- Johnson, Allan Chester/Coleman-Norton, Paul R./Bourne, Frank C. (Hg.), *Ancient Roman Statutes. A Translation with Introduction, Commentary, Glossary, and Index*, Austin 1961.
- Johnston, Sarah Iles (Hg.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge (Mass.) 2004, 514–530 („Ethics and Law Codes“).
- Jones, Prudence/Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, London/New York 1995.
- Kaser, Max, *'Ius publicum' und 'ius privatum'*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 103, 1986, 1–101.
- Keil, Volkmar, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 1989.
- Kippenberg, Hans G., *Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal*, in: Peter Schäfer/Hans G. Kippenberg (Hg.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, 137–163.
- *Christliche Gemeinden im Römischen Reich: Collegium licitum oder illicitum*, in: Manfred Hutter/Wassilios Klein/Ulrich Vollmer (Hg.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, Münster 2002, 172–183.
- /Kocku von Stuckrad, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003, 145–162.
- /Gedalyahu G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy & Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995.
- /Gunnar F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005.
- *Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen*, in: Hans G. Kippenberg/Gunnar F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, 37–63.
- Klauck, Hans-Joseph, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982.

- Kohlrausch, Eduard, Die Beschimpfung von Religionsgemeinschaften. Ein Beitrag zur Strafrechtsreform, Tübingen 1908.
- Korioth, Stefan, Die Entwicklung der Rechtsformen von Religionsgemeinschaften in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert in: Hans G. Kippenberg/Gunnar F. Schuppert (Hg.), Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen 2005, 109–139.
- Krüger, Paulus, Codex Iustinianus. Corpus Iuris Civilis, Bd. 2, Berlin 1919.
- Kunkel, Wolfgang, Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen, Köln 1967.
- Römische Rechtsgeschichte. Eine Einführung, Köln 121990.
- Lepsius, M. Rainer, Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas, in: Gert Albert./Agathe Bienfait/Steffen Sigmund/Claus Wendt (Hg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003, 32–41.
- Liebs, Detlef, Das Gesetz im spätrömischen Recht, in: Wolfgang Sellert (Hg.), Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter, Göttingen 1992, 11–27.
- Die im spätantiken Gallien verfügbaren römischen Reichstexte. Literaturschicksale in der Provinz zwischen dem 3. und dem 9. Jahrhundert, in: Harald Siems u.a. (Hg.), Recht im frühmittelalterlichen Gallien, Köln 1995, 1–28.
- Lubhéid, Colm, Theodosius II and Heresy, *Journal of Ecclesiastical History* 16, 1965, 13–38.
- Lührmann, Dieter, Superstitio – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer, *Theologische Zeitschrift* 42, 1986, 193–213.
- Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd.3, Frankfurt a.M. 1993.
- MacMullen, Ramsay, Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries, New Haven 1997.
- Maine, Henry Sumner, Ancient Law. Its Connection with Early History of Society and its Relation to Modern Ideas, London 1905.
- Manthe, Ulrich, Geschichte des Römischen Rechts, München 2000.
- (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich, München 2003.
- Martroye, François, La Répression de la Magie et le Culte des Gentils au IVe Siècle, *Revue Historique de Droit Français et Étranger* IV. Ser. 9, 1930, 669–701.
- Matthews, John, The Making of the Text, in: Jill Harries/Ian Wood (Hg.), The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity, London 1993, 19–44.
- Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code, New Haven/London 2000.
- Meier, Mischa, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2003.
- Millar, Fergus, The Emperor in the Roman World [31 BC – AD 337], Ithaca 1992.
- Mommsen, Theodor, Religionsfrevel nach römischem Recht (1890). In: Gesammelte Schriften. Band 3, Berlin 1965, 389–422.
- /Paul Meyer (Hg.), Theodosiani libri XVI, Berlin 1905.
- Moore, Robert Ian, The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250, Oxford 1987.
- Murphy, Tim, The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity, Oxford 1997.
- Oexle, Otto Gerhard, Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: Berent Schwineköper (Hg.), Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, Sigmaringen 1985, 151–213.
- Pailler, Jean-Marie, Bacchanalia – Le Répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: Vestiges, Images, Tradition, Rom 1988.
- Pharr, Clyde, The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an introduction by C. Dickerman Williams, New York 1952.
- Philipps III, Charles Robert, The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 16.3, Berlin/New York 1986, 2677–2773.
- ‚Nullum Crimen sine Lege‘: Socioreligious Sanctions on Magic, in: Christopher A. Faraone/Dirk Obbink (Hg.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, Oxford 1991, 260–276.
- Poland, Franz, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909.
- Radin, Max, Legislation of the Greeks and Romans on Corporations, New York 1910.
- Rogers, Robert Samuel, Criminal Trials and Criminal Legislation under Tiberius, Middletown, Conn. 1935
- Rüpke, Jörg, Innovationsmechanismen kultischer Religionen: Sakralrecht im Rom der Republik, in: Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer, Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1996, 265–285.
- Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001.
- Religion in lex Ursonensis, in: Clifford Ando/Jörg Rüpke (Hg.), Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart 2006, 34–46.
- Salzman, Michele R., ‚Superstitio‘ in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans, *Vigiliae Christianae* 41, 1987, 172–188.
- The Evidence for Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the „Theodosian Code“, *Historia* 42, 1993, 362–378.
- Scheid, John, An Introduction to Roman Religion. Bloomington & Indianapolis 2003
- Schulz, Fritz, Classical Roman Law, Oxford 1951.
- Scott, Samuel P., The Civil Law. Band 12, Cincinnati 1932.
- Smith, Jonathan Z., Trading Places, in: Marvin Meyer/Paul Mirecki (Hg.), Ancient Magic and Ritual Power, Leiden 1995, 13–27.
- Speyer, Wolfgang, Büchervernichtung, *RAC* 13, 1970, 123–152.
- Tertullian, Apologeticum. Hg. und übersetzt von Carl Becker, München 1961.
- Turcan, Robert, The Cults of the Roman Empire, Oxford 1996.
- Walter, Christian, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006.
- Waltzing, Jean-Pierre, Étude Historique sur les Corporations Professionnelles chez les Romains depuis les Origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident. 3 Bde. (Brüssel 1895). Nachdruck Rom 1968.
- Watson, Alan, Roman Law and Common Law: Two Pattern of Legal Development, *Loyola Law Review* 36, 1990, 247–268.
- The State, Law, and Religion: Pagan Rome, Athens/London 1992.
- Weber, Max, Gesamtausgabe I/22–1: Wirtschaft und Gesellschaft (1921/22): Gemeinschaften. Hg. von Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 2001.
- Werner, Thomas, Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter, Göttingen 2007.
- Wesel, Uwe, Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht, München 1997.
- White, L. Michael, The Social Origins of Christian Architecture. Bd. 1. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christian; Bd. 2. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment, Valley Forge, Pennsylvania 1990 und 1997.
- Wils, Jean-Pierre, Gotteslästerung, Frankfurt 2007.
- Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer, München 1902.
- Zeddies, Nicole, Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert), Frankfurt 2003.
- Ziebarth, Erich, Das Griechische Vereinswesen (1896), Wiesbaden 1969.