Die Ursprünge des Kirchenasyls und die Gesetzgebung Theodosius' II.¹

Martin Dreher

I.

Pateant summi dei templa timentibus – „Offen sein sollen die Tempel des höchsten Gottes für diejenigen, die in Furcht sind“. Der programmatische Satz leitet das Exzerpt ein, das einer Konstitution des Theodosius' II. vom 23. 3. 431 entnommen wurde. In den „Codex Theodosianus“ (9, 45, 4) aufgenommen, hat sie im Jahre 438 Gültigkeit für das Gesamtreich erlangt. Die Bedeutung des zitierten Satzes war lange Zeit verkannt.

Es besteht weitgehende Einigkeit in der Forschung, daß der Beginn des Kirchenasyls, wie im folgenden die Zuflucht von verfolgten oder bedrohten Personen in eine Kirche genannt werden soll,² in der innerkirchlichen Entwicklung lag und daß der Staat erst allmählich mit seiner Gesetzgebung in diese Entwicklung eingegriffen hat. Die Kaiser haben das kirchlich fundierte und beanspruchte Asyl zunächst teils akzeptiert, teils untersagt, schließlich aber sehr grundsätzlich festgeschrieben. Dieser Prozeß verlief mehrschichtig und keineswegs geradlinig. Um die Funktion des Staates bei dieser Entwicklung präzise zu bestimmen, genügt es nicht, wie es die frühere Forschung getan hat, eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Kirche und christlichen Kaisern hinsichtlich des Asyls festzustellen. Die weithin akzeptierten

1 Der vorliegende Beitrag lag auch einem Vortrag zugrunde, der unter dem Titel „Vom Tempelasyl zum Kirchenasyl. Kontinuität oder Neubeginn?“ im Juli 2004 an der Universität Bielefeld gehalten wurde. Stefan Rebenich danke ich für die Einladung, den Teilnehmern des Marburger Kolloquiums für die fruchtbare Diskussion.

2 Einführende Bemerkungen zum Kirchenasyl bei M. Dreher, *Das antike Asyl. Von den griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike*, Tyche 11, 1996, 79-96, hier: 94f. Vgl. auch M. Dreher (Hg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 15), Köln u. a. 2003, 5f.

Ausführungen von Leopold Wenger z. B. lassen zumindest implizit erkennen, daß sie dem Staat eine durchgehend passive Rolle zumessen. Wenger meint, daß die Kaiser das Kirchenasyl deshalb nicht per Gesetz anerkannt hätten, weil es sowieso schon allgemeine Gültigkeit besessen habe:³ „Eine allgemein das Asylrecht verleihende Konstitution findet sich in der Überlieferung nicht vor, insbesondere kein zuweilen angenommenes Gesetz Konstantins. Die kaiserlichen Konstitutionen, die sich mit dem A(sylrecht) befassen, rechnen vielmehr mit dem A(sylrecht) als einer bestehenden Tatsache und können vom juristischen Standpunkt aus etwa“ – und nun zitiert Wenger seine eigene, klassisch gewordene Formulierung von 1931⁴ – „als Ausführungsverordnungen zu einem auf kirchlicher Rechtsbasis ruhenden,⁵ von der Kirche dem Staate gegenüber durchgesetzten Prinzip bezeichnet werden“. Wenger und mit ihm die meisten Gelehrten setzen also eine nur implizite Anerkennung des Kirchenasyls von Seiten des Staates voraus und bestreiten, daß es jemals eine grundsätzliche Einführung des allgemeinen Asylrechts für Kirchen gegeben habe. So formuliert zuletzt Harald Siems: „In einer ersten Phase wird das Kirchenasyl durch spätantike Kaisergesetze bestimmt. Sie schaffen allerdings keine Grundlegung des Asylrechts, sondern beginnen mit Einschränkungen“; oder: „Die Kaiserkonstitutionen vom Ende des 4. Jh. beginnen mit Begrenzungen eines bereits bestehenden Asylrechts“.⁶

Allerdings gab es in jüngerer Zeit auch einzelne Stimmen, die der Formalisierung oder Institutionalisierung des Kirchenasyls durch den Staat etwas

3 L. Wenger, *Asylrecht*, RAC I, 1950, 836-844, hier: 840f.

4 L. Wenger, *Ὅροι Ἀσυλίας*, *Philologus* 86, 1931, 427-454, hier: 439f. Wengers Formulierung habe auch ich selbst in meinem kurzen Abriß des antiken Asyls zustimmend zitiert: Dreher, *Tyche* 11, 1996 (wie Anm. 2), 1996, 94. Die damit akzeptierten Implikationen werden nunmehr durch die hier folgenden Ausführungen revidiert.

5 Was die kirchliche Grundlage des Asyls betrifft, so setzt Wenger eine ausgearbeitete kirchliche Theorie voraus, die jedoch nicht erwiesen werden kann, vgl. die ausführliche Widerlegung von H. Langenfeld, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.*, Bonn 1977, 201ff. Wenger befindet sich damit im Gegensatz zu E. Herman, *Zum Asylrecht im byzantinischen Reich*, *OrChrP* 1, 1935, 204-238, der das Gewohnheitsrecht als Quelle des Asylrechts herausstellt. Von beiden ist diese grundlegende Differenz zu Unrecht als nur geringfügig heruntergespielt worden. Die Diskussion ist noch einmal sehr umsichtig aufgearbeitet von C. Traulsen, *Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus*, Tübingen 2004, 295ff.

6 H. Siems, *Asyl in der Kirche? Wechsellagen des Kirchenasyls im Mittelalter*, in: Dreher, *Asyl* (wie Anm. 2), 266f.; vgl. ebd.: „Eine Magna Charta des Kirchenasyls als rechtlichen Gründungsakt hat es anscheinend nicht gegeben“. Siems weist allerdings (in Anm. 3) auf die gleich vorzustellende Arbeit von Hans Langenfeld hin.

mehr Gewicht beimessen. In ihrer einschlägigen Arbeit⁷ sieht Anne Ducloux diese Sanktionierung in zwei Konstitutionen gegeben. Sie nennt die des Honorius für das Westreich vom 21. 11. 419⁸ und die Theodosius' II. für das Ostreich vom 23. 3. 431 (= CTh 9, 45, 4). Gleichzeitig betont sie aber sehr stark, daß die beiden Gesetze kein neues Recht gesetzt hätten: „La loi de 419, pas plus que celle de 431, ne crée le droit d'asile. Ces deux constitutions le légalisent respectivement dans chaque *pars imperii*.“ Herausgebildet hat sich das Asylrecht, das ist die Grundthese ihrer Arbeit, in drei Stufen: erstens „l'usage“ (die Gewohnheit); zweitens „la coutume“ (die feste, allgemein akzeptierte Sitte); und drittens „la loi“ (die gesetzliche Sanktionierung dieser Sitte).

7 A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere*. Naissance du droit d'asile dans les églises, Paris 1994.

8 Ein Teil des Textes ist erhalten als „Constitutio Sirmondiana“ 13. Da diese Konstitution nicht in den „Codex Theodosianus“ aufgenommen wurde, hat sie ihre Gültigkeit schon im Jahr 438 wieder verloren. Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 124ff. hat aufgezeigt, daß CSirm 13 nicht ein allgemein praktiziertes kirchliches Asylrecht sanktionierte, sondern konkret zu Unrecht Gefangenen, die in eine Kirche fliehen konnten, ihren dortigen Aufenthalt erleichtern sollte. Honorius habe damit vorrangig die Rechtssicherheit in den Provinzen verbessern, aber auch seine Privilegierungspolitik gegenüber der katholischen Kirche fortsetzen wollen. Ihm folgt G. Franke, Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen der Antike. Historische Erscheinungsformen und theologische Implikationen in patristischer Zeit, Frankfurt/Main u. a. 2003, 351f., 438f. mit zusätzlichen Argumenten aus den Schriften des Augustinus. Wenn der Analyse Langenfelds etwas vorzuwerfen ist, dann allenfalls, daß sie zu einseitig darauf beharrt, die weströmische Gesetzgebung unter Honorius in den ersten beiden Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts nur als ganz eingeschränkte Schutzmaßnahmen zu verstehen, die „zunächst den Geistlichen gegen aggressive Donatisten, dann den Sklaven gegen ihre häretischen Herren und schließlich den *tenuiores* gegen korrupte Beamte Sicherheit verbürgen“ sollten (126). Auch wenn die Intentionen des Kaisers andere waren als die Anerkennung des Kirchenasyls, und auch wenn die Konstitutionen deshalb in den „Codex Theodosianus“ nicht unter 9, 45 (*De his, qui ad ecclesias confugiunt*) eingeordnet wurden (sondern unter 16, 6, 4; 16, 5, 40; 16, 8, 19), so bedeuten sie doch *gleichzeitig* eine *implizite* Anerkennung der Praxis, Bedrängten und Verfolgten in den Kirchen Schutz zu gewähren. Das tut allerdings der Hauptthese Langenfelds keinen Abbruch, daß diese Gesetzgebung sorgfältig zu unterscheiden sei von der positiven, ausdrücklichen Anerkennung des Kirchenasyls durch Theodosius II. Traulsen geht hier wieder einen Schritt hinter Langenfeld zurück, wenn er die Konstitution vom 21. 11. 419 als „entscheidenden Schritt hin zu einer Anerkennung der Kirchenflucht“ bezeichnet (287) und wenn er meint, die rechtliche Anerkennung des Kirchenasyls im Westen sei nur zurückhaltender, schrittweise und in Abhängigkeit von politischen Gegebenheiten erreicht worden, im Osten hingegen „mit einem Paukenschlag“ (288). Denn nicht das jeweilige Verfahren macht den Unterschied aus; vielmehr sind die Intention, die Zielrichtung und damit auch der Inhalt der Gesetze im Westen und Osten verschieden.

Ducloux kommt das Verdienst zu, die praktische und auch theoretische Entwicklung des Kirchenasyls gründlicher und unter Auswertung von mehr Quellenmaterial als die vorausgehende Forschung analysiert zu haben. Bei der uns interessierenden Frage des staatlichen Eingreifens bleibt sie aber, trotz vermeintlicher Neuerungen, weitgehend auf der Linie ihrer Vorgänger.⁹ Daß sie in dieser Hinsicht über die bisherigen Interpretationen nicht hinauskommt, liegt im wesentlichen daran, daß sie den Begriff des Asylrechts nicht angemessen definiert. Einmal wird er als allgemeines, über dem staatlichen stehendes, göttliches Recht verwendet, das das staatliche einschließt und deshalb nicht vom Staat geschaffen wurde (8; 207), und einmal als positives, staatliches Asyl-Recht (13). Wenn sie also auch die allgemein akzeptierte Sitte als Asylrecht bezeichnet, so ist schon begrifflich vorgegeben, daß dieses Asylrecht nicht erst durch staatliches Eingreifen entstehen kann.

Was Ducloux nicht gelang, hat, etwa zwanzig Jahre vor ihr, Hans Langenfeld in einer hervorragenden Dissertation geleistet, die 1977 veröffentlicht, aber von Ducloux völlig übersehen wurde.¹⁰ Langenfeld unterscheidet zu Recht das Asylrecht oder die Asylie als „ein vom Recht anerkanntes Schutzprinzip auf religiöser Basis“ von der Flucht zu Kultstätten, die keine rechtliche Verbindlichkeit besaß und die er, aus der griechischen Tradition heraus, als *Hiketie* bezeichnet.¹¹ Langenfeld hat auf dieser Basis überzeugend nachgewiesen, daß die Kaiser das Kirchenasyl vor 431 nie grundsätzlich anerkannt hatten, und daß erst die Konstitution 9, 45, 4 aus dem Jahr 431 ausdrücklich ein allgemeines Asylrecht für alle christlichen Kirchengebäude und für grundsätzlich alle Hilfesuchenden schuf:¹² „Das Asylrecht der Kirchen hat folglich erst Theodosius II. mit dem Ostererlaß des Konzilsjahres 431 begründet. Er

9 Dabei liegt Ducloux, *Droit d'asile* (wie Anm. 7), ohne sich selbst in diese Kontroverse (s. oben Anm. 5) einzuordnen, mehr auf E. Hermans Linie, indem sie das Gewohnheitsrecht betont; aber sie bindet, gerade durch die Heranziehung zahlreicher Augustinus-Texte, auch die christliche Theorie sehr stark mit ein, wenngleich sie sie nicht in dem Umfang wie L. Wenger für normsetzend hält. Weitere berechnete Kritik am Buch von Ducloux übt die Rezension von M. Babo, ZKG 109, 1998, 411-414.

10 Auch ich selbst hatte die Arbeit in meinem Aufsatz von 1996 (s. oben Anm. 2) übersehen.

11 Langenfeld, *Christianisierungspolitik* (wie Anm. 5), 108; das Zitat übernimmt Langenfeld aus O. Henssler, *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen*, Frankfurt/Main 1954, 10. Bei Dreher, *Asyl* (wie Anm. 2), 1ff., wird versucht, eine kohärente Begrifflichkeit zum Asyl zu entwickeln.

12 Beachte vor allem den Nachweis Langenfelds (*Christianisierungspolitik* [wie Anm. 5], 127ff.), daß die Abschnitte 9, 45, 1-3 noch keine solche Anerkennung des Asylrechts bedeuten.

wollte offenbar das Vorbild des orientalisch-hellenistischen Asylwesens direkt auf die neuen christlichen Verhältnisse übertragen“.¹³ Die These Langenfelds ist bisher nur vereinzelt zustimmend aufgenommen worden.¹⁴

Bei Langenfeld deutet sich auch, wenngleich oft nur implizit, jedenfalls stärker als bei den anderen Forschern, die unterschiedliche Interessenlage von Staat und Kirche hinsichtlich des Asyls an. In der übrigen Forschung erscheinen die christlichen Kaiser nämlich im allgemeinen, um es drastisch zu formulieren, als Erfüllungsgehilfen kirchlicher Forderungen, als verlängerter Arm der Kirche. Die Kaiser hätten, so der Tenor, das Kirchenasyl schon immer respektiert und lediglich einige Ausnahmen festgelegt, die meist sogar im Interesse der Kirche selbst gelegen hätten, da sie gegen Häretiker und Andersgläubige wie Juden oder Manichäer gerichtet gewesen seien; und

13 Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 140.

14 J. Herrmann, Cod. Theod. 9, 45: De his, qui ad ecclesias confugiunt (1979), in: J. Herrmann, Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte, hg. v. G. Schieman, München 1990, 351-362. Herrmann übernimmt und bekräftigt die Ergebnisse Langenfelds, ohne ihnen etwas neues hinzuzufügen; vgl. dens., Kaiserliche Erlasse zum kirchlichen Asylschutz für Sklaven (1984), ebd., 364-372, hier: 366f. Weitere Zustimmung hat Langenfeld in der Reihe der jüngsten Veröffentlichungen zum antiken Asyl gefunden. J. Derlien, Asyl. Die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike, Marburg 2003 (vgl. meine Rezension, die allerdings überwiegend ablehnend ist, in: Gymnasium 112, 2005, 475f.), bes. 359, stimmt in vieler Hinsicht, Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 438ff. grundsätzlich mit ihm überein. Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5) folgt Langenfeld über weite Strecken, distanziert sich aber von dessen vermeintlicher These, „die Kaiserkonstitution CTh 9, 45, 4 als erste und einzige Rechtsquelle des Kirchenasyls zu erweisen“ (267 Anm. 2; 296 Anm. 167). So sehr nun Traulsen daran recht tut, die „Wurzeln des kirchlichen Asylrechts“ (293) – besser sollte er, da er selbst die Existenz eines von der Kirche formulierten Asylrechts bestreitet und eigentlich die staatliche Anerkennung des Kirchenasyls meint, hier und im folgenden etwa von einem „Asylrecht der christlichen Kirchen“ sprechen, wie ich es an anderer Stelle vorgeschlagen habe (Dreher, Asyl [wie Anm. 2], 5) und wie er selbst an späterer Stelle (306) formuliert –, nicht nur auf die Kaiserkonstitutionen als einzige Rechtsquelle zurückzuführen, sondern auch besonders auf die Bedeutung der bischöflichen Intervention hinzuweisen, so sehr hat er Unrecht darin, daß er Langenfeld einen „formalen Standpunkt“ vorwirft, der historische Erscheinungen unter eine vorgefaßte Definition subsumiere (296 Anm. 167). Denn Langenfeld mißachtet keineswegs, wie Traulsen behauptet, die Bedeutung der Rechtswirklichkeit, insbesondere die faktische Bedeutung kirchlicher Asylgewährung und die Interventionspraxis der Bischöfe, unterscheidet diese Ebene aber begrifflich sehr genau von der Ebene der Rechtsetzung. Traulsen (dessen Arbeit ich im allgemeinen sehr hoch schätze, vgl. demnächst meine Besprechung in der ZRG) fällt in diesem Punkt hinter den von Langenfeld erreichten Erkenntnisstand zurück, weil er normative Rechtsakte und faktische Entwicklungen als gleichwertige, auf derselben Ebene liegende Faktoren für die Entstehung des Asylrechts der Kirchen behandelt.

schließlich, ab Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts, hätten sie das Asyl auch per Gesetz grundsätzlich akzeptiert in dem Sinn, daß sie es, wie oben schon gezeigt, zustimmend voraussetzten. Indem Langenfeld die grundsätzliche Akzeptanz des Kirchenasyls durch die Kaiser für die Zeit vor 431 abstreitet, treten die divergierenden Interessen von Kaiser und Kirche bei ihm deutlicher hervor. Die Kaiser lagen nämlich, was das Asyl betrifft, zunächst nur in geringem Umfang auf der kirchlichen Linie. Sie zögerten, auch wenn sie in der Praxis mehrfach den Schutz einer Kirche respektierten, doch, diese Räume grundsätzlich ihrer allumfassenden Rechtsgewalt zu entziehen und behielten sich durchaus ein letztes Eingriffsrecht auch in die kirchlichen Räume vor.

Auf der Grundlage der Untersuchungsergebnisse Langenfelds, die ich weitgehend akzeptiere und gegen die traditionelle Auffassung weiter stärken möchte, soll im folgenden danach gefragt werden, wie sich die kirchliche und die kaiserliche Position nicht nur in praktischer Hinsicht auswirkten, sondern auch von der theoretischen Begründung ihrer Handlungsweisen her voneinander unterschieden. Dabei konzentriert sich die Betrachtung auf die Zeit Theodosius' II. (408-450), der wie gesagt das kirchliche Asylrecht erstmals staatlicherseits garantiert hat. Ausgangspunkt muß die relativ ausführliche Begründung sein, die Theodosius selbst in sein Gesetz aufgenommen hat. Aufschlußreich ist darin vor allem die Haltung zur vorchristlichen Asyltradition. Sie unterscheidet sich auffällig, was bislang meines Erachtens nicht beachtet wurde, von der zeitnahen Einstellung kirchlicher Repräsentanten. Diese Differenz, die in einem Vergleich des theodosianischen Gesetzes mit Augustinus' „Civitas dei“ verdeutlicht werden soll, gibt Hinweise darauf, worauf es den kirchlichen und weltlichen Mächten ankam, wie sie sich selbst in der damaligen „Asyldebatte“ darstellen wollten und wie wir uns letztlich den Übergang vom heidnischen Asyl zum christlichen Kirchenasyl vorstellen könnten.

II.

Gehen wir also aus von der erwähnten Konstitution vom 23. März 431, einem an den *praefectus praetorio Orientis* gerichteten Reskript.¹⁵ Aussagekräftig ist in dieser Hinsicht weniger die um das Proömium verkürzte Fassung, die unter 9, 45, 4 in den „Codex Theodosianus“ aufgenommen wurde, sondern die

15 Die Datierung ist von Ducloux, *Droit d'asile* (wie Anm. 7), 218ff., noch einmal ausführlich begründet worden.

vollständige Fassung, die in diesem Fall ausnahmsweise überliefert ist, und zwar in griechischer Übersetzung zusammen mit den „Akten“ des Konzils von Ephesos von 431; der Text wird in der Literatur oft als *basilikos nomos* bezeichnet.¹⁶ In unserem Zusammenhang ist vor allem die Präambel des Gesetzes interessant, in der Theodosius die Motive seines Handelns ausbreitet.

Der Kaiser beginnt mit einem Verweis auf alte Gewohnheiten und auf die Ordnung des Naturgesetzes, die eine Verehrung des Göttlichen schon immer geboten hätten, zieht also gerade die christlichen Traditionen und die Regelungen seiner christlichen Vorgänger, auf die in anderen Konstitutionen durchaus hingewiesen wird,¹⁷ nicht heran. Daß die alten Gewohnheiten weit hinter die christliche Vergangenheit zurückgehen, zeigt schon das erste Wort der Konstitution, ἀρχαία, welches auf das etwas später folgende Substantiv σωήθεια zu beziehen ist (vgl. ἀρχαιότητι in §3 und ἀρχαιότης in §4), und wird dann durch die Zuordnung der hier beschworenen Gottesfurcht (εὐσέβεια) in die Zeiten des Irrglaubens direkt ausgesprochen. Der rhetori-

16 Der Text ist grundlegend ediert von E. Schwartz, Βασιλικὸς νόμος περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαι, als „Anhang II“ in: F. v. Woeß, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung, München 1923, 253-272 und wird danach hier zitiert. Weitere Ausgaben: Acta Conciliorum Oecumenicorum I 1, 4, 61-65, ed. E. Schwartz = V 437-446 ed. Mansi mit lateinischer (Rück-)Übersetzung. Das Proömium des Gesetzes ist als „Annexe XXI 2“ abgedruckt bei Ducloux, Droit d'asile (wie Anm. 7), 286f.; Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 133f. bietet eine Inhaltsangabe. Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 443 Anm. 22 druckt ebenfalls den griechischen Text des Proömiums ab und vergleicht nachfolgend die verschiedenen Versionen des gesamten Gesetzes. Eduard Schwartz (bei Woeß, Asylwesen, 260f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß der vorliegende griechische Text eine Übersetzung aus dem lateinischen Original ist. Demgegenüber hält Derlien, Asyl (wie Anm. 14), 349; 355; 357, die griechische Fassung für das Original und dementsprechend den Auszug im „Codex Theodosianus“ für eine Übersetzung; da er keine Begründung gibt, dürfte es sich um eine Verwechslung handeln. Eine englische Übersetzung findet sich bei P. R. Coleman-Norton, Roman State and Christian Church, Bd. 2, London 1966, 654-662 Nr. 400. In seine Zusammenstellung der „Kaiserkonstitutionen über das Asylrecht der Kirchen“ hat Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5), 315ff. nur den Teil aus dem „Codex“ aufgenommen.

Zur Bedeutung der *praefationes* in den Kaiserkonstitutionen und dem Umgang der Kompilatoren des „Codex Theodosianus“ damit vgl. M. Stachura, Zur Motivation der Häretikerverfolgung im Spiegel von Gesetzestexten der theodosianischen Dynastie, *Electrum* 9, 2003, 249-262, hier: 250ff.

17 Vgl. etwa das Asylgesetz Kaiser Leos von 466 CJ 1, 12, 6. Weitere Beispiele bei Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 135. Ein Vergleich wird dadurch erschwert, daß die Proömien nicht in die Gesetzessammlungen aufgenommen und deshalb im allgemeinen nicht erhalten sind.

risch kunstvoll gebildete lange erste Satz schließt dementsprechend mit dem Begriff *θέμις*, der sogar auf die Frühzeit der paganen Rechts- und Kultvorstellungen zurückgreift (vgl. wiederum *ἀθεμίτως* §2; *θέμις* entsprach sicher dem lateinischen *fas*, wie Mansi treffend rückübersetzt). Die Konstitution führt den Gedanken (in §3) folgendermaßen fort: Wenn bereits der heidnische Irrglaube seine Altäre, Tempel und Götterstatuen so intensiv verehrt habe, müßten die Christen, denen Gott selbst die wahre Religion gebracht habe, diese Frömmigkeit noch übertreffen. Der Kaiser müsse die Religion, das Wohl und die Sicherheit der Menschen, und auch die kirchlichen Gebäude und die heiligen Altäre schützen. Und §4 führt die Vorgängereinrichtungen des Kirchenasyls konkret auf: Das einstige Asyl (*τὸ ἄσυλον* ist eine Rückübersetzung des lateinischen *asylum* mit einem Substantiv, das in der griechischen Sprachtradition bis dahin nicht vorkommt¹⁸) habe die in Prozesse Verstrickten geschützt, indem es die grenzenlose Macht (*αὐθεντία*) der Gesetze zurückgedrängt habe (diese Relativierung der Gesetzesmacht ist in einer Verlautbarung des staatlichen Souveräns besonders bemerkenswert). Und schon die Vergangenheit (*ἀρχαιότης*) habe, so fährt die Konstitution fort und baut hier zweifellos eine Klimax auf, um den Verzagten (*εὐλαβούμενοι*) die Menschlichkeit (*φιλανθρωπία*) nicht zu verweigern, in den Kaiserstatuen einen Altar des Heils aufgestellt (*βωμὸν σωτηρίας ... ἀνέθηκε*). Durch die Berührung „unserer Abbilder“ (*τῶν ἡμετέρων χαρακτήρων*) erlangten die Flüchtigen Befreiung von allen Schrecken und könnten sich ihrer Sicherheit erfreuen. Und wenn schon diese Statuen, so münden die einleitenden Darlegungen des Gesetzes in eine *comparatio ad maius*,¹⁹ aufgrund

18 Vgl. E. Schlesinger, Die griechische Asylie, Diss. Gießen 1933, 7, ohne Berücksichtigung der vorliegenden Stelle.

19 Das Argument ist später durchaus auch von der kirchlichen Seite verwendet worden, es findet sich z. B. in den Beschlüssen des Konzils von Mâcon (a. 585), c. 8: *Si enim mundani principes suis legibus censuerunt, ut, quicumque ad eorum statuas fugiret, inlaesus habeatur, quanto magis hi permanere debeant indemnati, qui patrocinia immortalis regni adepti sunt celestis?* (Concilia Galliae a. 511 – a. 695. Ed. C. de Clercq [CCL 148A], Turnhout 1963, 243). Während des Kolloquiums hat mich Michal Stachura, der eine Monographie über das strafrechtliche Vokabular der Religions-Gesetzgebung vorbereitet, freundlicherweise darauf aufmerksam gemacht, daß sich in den Gesetzen der spätantiken Kaiser nicht wenige begriffliche Beziehungen auf die vorchristliche kaiserliche Gesetzgebung finden. Als engste Parallele hat er mir schriftlich Nov. Val. 18 genannt, in welcher der Manichäismus als *superstitio pagani quoque damnata temporibus, inimica publicae et hostis fidei Christianae* bezeichnet wird, womit der Kaiser sich auf das Gesetz von Diokletian Coll. 15, 3 beziehen dürfte. Die Struktur des Arguments ist hier, so schreibt Stachura, ähnlich wie in dem theodosianischen Gesetz: „Was schon von heidnischen Kaisern verurteilt wurde, soll umso mehr vom christlichen Kaiser verurteilt werden, da es nicht nur gegen

der königlichen Majestät den Elenden so viel Schutz geboten haben: wieviel mehr Hilfe muß denen gewährt werden, die an den heiligsten (also den christlichen) Altären Zuflucht suchen?²⁰ Direkt an diese rhetorische Frage schließt sich der Satz an, der hier ganz am Anfang in der Fassung des „Codex Theodosianus“ zitiert wurde, und der in dem nun hergestellten Originalzusammenhang, nach dieser weitausgreifenden Begründung, noch plastischer und emphatischer als formale gesetzliche Anerkennung des Kirchenasyls hervortritt: *Pateant summi dei templa timentibus*.

Anschließend legt das Gesetz fest, daß der schützende Bezirk über Altar und Kirchenräume hinausgreifen und die unmittelbar anschließenden, kirchlichen Zwecken dienenden Häuser, Gärten, Bäder, Höfe und Säulengänge umfassen solle. Durch die Ausweitung des Schutzbezirks sollte vermieden werden, daß sich die Schutzsuchenden an den hochheiligen Altären zum Essen niederlassen oder dort übernachten, „was die Geistlichen aus ehrenvoller Rücksicht zu verbieten, die Flüchtlinge aus Frömmigkeit zu unterlassen haben“ (CTh 9, 45, 4, §5). Nach diesen konkreten bzw. praktischen Regelungen, auf welche die moderne *communis opinio* die eigentliche Neuerung des Gesetzes und damit dessen Entstehungsgrund beschränkt, wird noch einmal klar ausgesprochen, was mit Langenfeld als die wirkliche neue Bestimmung gesehen werden muß: Niemand dürfe es wagen, die Schutzsuchenden mit

christlichen Kaiser verurteilt werden, da es nicht nur gegen den römischen Staat, sondern auch gegen den christlichen Glauben gerichtet ist.“

- 20 Die Argumentation, neben den Kaiserstatuen noch auf Tempel erweitert, findet sich in den Akten zweier späterer Konzilien wieder: Conc. Arausicanum (a. 441), c. 5 (ed. Ch. Munier, CCL 148, Turnhout 1963, 79), Conc. Matisconense (a. 585), c. 8 (ed. F. Maaßen, MGH Concilia I, 168); vgl. J. Gröll, Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechtes mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Entwicklung dargestellt (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 75/76), Stuttgart 1911, ND Amsterdam 1965, 255. Sofern die kaiserliche Kanzlei den Gedanken nicht bereits von uns unbekannten kirchlichen Äußerungen übernommen hat, wurde die kaiserliche *comparatio* von seiten der Kirche offenbar schnell aufgegriffen.

Den betreffenden Abschnitt der Präambel zitiert Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5), 307, um den gewissen Vorbildcharakter heidnischer Asylstätten zu belegen: Wenn die heidnische Religion schon „die humane Wohltat der Zuflucht bot“, durfte „die wahre Religion, der die *humanitas* Verpflichtung war, dahinter nicht zurückstehen“. Ob auch dieser Text allerdings, wie Traulsen zu Beginn des Abschnitts (306) behauptet, nur die *äußere* Kontinuität des Kirchenasyls zum heidnisch-griechischen Asylwesen belegt, während von einer „rechtlichen und inhaltlichen Diskontinuität“ auszugehen sei, erscheint sehr fraglich, wenn man, was Traulsen versäumt, den gesamten Text der Präambel auswertet. Auch wäre der Text Traulsen bei seiner löblichen, aber letztlich unzureichend umgesetzten Forderung nützlich gewesen, daß „kirchliche und staatliche Sichtweisen ... präziserweise unterschieden werden müssen“ (298).

„frevlerischer Hand“ aus den kirchlichen Räumen wegzureißen (*Nec in extrahendos eos conetur quisquam sacrilegas manus inmittere ...*). Zuwiderhandelnden wird sogar die Todesstrafe angedroht!

Im Hinblick auf die Motivation des Gesetzes soll noch auf eine Beobachtung von Langenfeld hingewiesen werden, daß nämlich in der lateinischen Fassung des Gesetzes im „Codex Theodosianus“ der Begriff *templum* allein zehnmal für christliche Gotteshäuser verwendet wird, während er an allen anderen 35 Stellen des „Codex“ heidnische Tempel bezeichnet. Ebenso steht der Begriff *ara* an den fünf anderen Stellen des „Codex“, an denen er vorkommt, für heidnische Opferstätten und lediglich in unserem Asylgesetz für den christlichen Altar. Diese Beobachtung ist noch dahingehend zu präzisieren, daß sie auf den auch lateinisch überlieferten, in den „Codex Theodosianus“ übernommenen Hauptteil des Gesetzes beschränkt ist. In der Präambel hingegen verhält es sich genau umgekehrt: die griechischen Termini ναοί (§ 3) und βωμοί (§ 3 und 4), die zweifellos, wie im Hauptteil des Gesetzes bestätigt, die lateinischen Begriffe *templum* und *ara* wiedergeben, sind hier den heidnischen Einrichtungen vorbehalten, während der christliche Altar zweimal (§ 2 und 3) mit dem speziell im Neuen Testament verwendeten Ausdruck θυσιαστήριον bezeichnet wird. Dem inhaltlichen Übergang von der Bezugnahme auf das heidnische Asyl in der Präambel auf die Anerkennung und Ausgestaltung des christlichen Asyls im Hauptteil entspricht also die bewußte Übertragung der paganen Begrifflichkeit auf kirchliche Einrichtungen. Parallel dazu ließe sich noch auf die Formulierung τοὺς προσφεύγοντας ἱκέτας (§ 5) hinweisen, die die traditionelle Bezeichnung *hiketai*, lateinisch zweifellos (*confugientes*) *supplices*, übernimmt. Langenfeld zieht folgenden Schluß: „Wenn ein Kaiser mit solchem Nachdruck die Erinnerung an den verabscheuten Götzendienst wachruft und die verpönten Ausdrücke im christlichen Sinne umdeutet, so hat er offenbar die Absicht, auch ... die durch sie bezeichnete Einrichtung auf die christliche Ära zu übertragen. Theodosius wollte 431 ... die bei der Unterdrückung des Heidentums im 4. Jh. vernichtete Institution der Asylie, wie sie sich im orientalisches-hellenistischen Bereich ausgeprägt hatte, den sakralen Bauten der Staatskirche als Privileg verleihen.“²¹ Langenfeld hätte allerdings gerade an der Stelle, an der er zu Recht auf den bewußten Anschluß des Kaisers an die heidnische Tradition verweist, besser darauf

21 Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 136f. Hingegen ist Ducloux, Droit d'asile (wie Anm. 7), 6, der Meinung, für die kaiserliche Anerkennung des Asylrechts sei das Tempelasyl kein Modell gewesen, da aus dem ganzen 4. Jh. kein Zeugnis mehr für Tempelasyl vorliege. Gegenüber den eindeutigen Formulierungen des Gesetzes ist das jedoch ein sehr schwaches Argument.

verzichtet, seine Aussage dadurch zu konterkarieren, daß er Theodosius gleichzeitig Klassifizierungen wie „verabscheuter Götzendienst“ und „verpönte Ausdrücke“ für die heidnischen Einrichtungen unterstellt.

Ob den Autoren des Gesetzes bekannt war, daß der Zwölfgötteraltar in Athen, der schon seit früher Zeit immer wieder als Zufluchtsstätte in Anspruch genommen wurde, auch als Altar des Gottes des Mitleids verehrt und daher als *bomos Eleou* bezeichnet wurde,²² kann nicht gerade als wahrscheinlich gelten. Auch wenn daher kein direkter Bezug auf diese griechische Tradition angenommen werden kann, so ergibt sich doch eine inhaltliche Parallele zur christlichen *misericordia*, die in der kirchlichen Begründung des Asyls eine exponierte Stellung einnimmt.²³

Blicken wir noch etwas genauer auf die beiden Institutionen, in deren Tradition sich der Kaiser hier stellt. Die erste Institution ist das *asylum*, worunter nicht der Schutz für Bedrohte zu verstehen ist, den nach griechischem Verständnis alle Heiligtümer geboten haben und der uns seit der archaischen Zeit bis weit in die römische Zeit hinein im Osten des Mittelmeerraumes als *Hikesia* oder *Hiketeia* belegt ist.²⁴ Vielmehr ist auch an dieser Stelle unter *asylum* ein staatlicherseits als Asylstätte anerkanntes Heiligtum zu verstehen.²⁵ Daß der Begriff nunmehr diese Bedeutung besaß, erläutert der um 400 entstandene Vergil-Kommentar des Servius: *hoc* (sc. *asylum*) *autem non est in omnibus templis, nisi quibus consecrationis lege concessum est* (ad Aen. 2, 761). Die Praxis, bestimmte Heiligtümer durch die Verleihung der *Asylia* zu privilegieren, hatte sich allerdings erst in hellenistischer Zeit herausgebildet.²⁶ Daß die ursprüngliche, aber auch im Hellenismus weiterwirkende griechische Tradition alle Heiligtümer als geschützte Zufluchtsstätten ansah, mag den Verfassern unserer Konstitution entweder unbekannt gewesen sein oder als irrelevant gegolten haben. Vielleicht wollte man an diese Tradition auch bewußt nicht erinnern, um die Wichtigkeit der nun folgenden formalen Anerkennung des Kirchenasyls durch den Kaiser nicht zu relativieren. Das Asylgesetz des Theodosius setzt die Aussage über das ἄσυλον jedenfalls in die Vergangenheitsform,

22 Vgl. Derlien, Asyl (wie Anm. 14), 105 mit Quellen- und Literaturangaben. Vgl. jedoch den Verweis des Libanios auf den Altar des *Eleos* in seinem „Presbeutikos“ (Or. 15, 39) mit H.-U. Wiemer, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr. (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 46), München 1995, 232ff. (freundlicher Hinweis von U. Wiemer).

23 Vgl. Wenger, Asylrecht (wie Anm. 3), 840.

24 Vgl. Dreher, Tyche 11, 1996 (wie Anm. 2), 83ff.

25 So auch Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 136.

26 Vgl. Dreher, Tyche 11, 1996 (wie Anm. 2), 89ff.

betrachtet mithin die Schutzsuche in staatlich anerkannten (heidnischen) Tempeln, wir können kurz von Tempelasyll sprechen, klar als eine vergangene Praxis, eine abgeschlossene historische Entwicklungsphase.²⁷

Obwohl wir über das Ende des Tempelasylls in der historischen Praxis viel zu wenig wissen, bestätigt ein Blick auf die Gesamtsituation die Implikation unseres Asyldekrets, daß es zu Beginn des 5. Jahrhunderts nicht mehr in Anspruch genommen wurde. Bis wann das Tempelasyll sich in der östlichen Mittelmeerwelt gehalten hat, läßt sich nicht genau feststellen. Wenn die literarischen Quellen seit dem ersten Jahrhundert keine konkreten Asylfälle mehr überliefern, so hat das nicht unbedingt zu bedeuten, daß das Tempelasyll völlig verschwunden war. Hätte es keine Bedeutung mehr gehabt, so hätten die kleinasiatischen Städte schwerlich Münzen geprägt, auf denen sie das Asylrecht ihres jeweiligen Hauptheiligtums propagierten. Wir kennen zahlreiche solche Prägungen, etwa aus Mopsouestia in Kilikien oder Tyana in Kappadokien, und besonders viele aus Perge in Pamphylien, die mindestens bis ins späte dritte Jahrhundert reichen;²⁸ die letzte mir derzeit bekannte Asylmünze wurde in Perge unter Kaiser Tacitus geprägt, der von 275-276 regierte.²⁹

Mit diesem Zeitrahmen stimmt überein, daß auch die papyrologische Dokumentation zu den Asylformen in Ägypten im späten dritten Jahrhundert zu Ende geht.³⁰ Es gibt viele Gründe dafür, daß unsere Quellen über das

27 Die Formulierung des Gesetzes ist hier sehr nüchtern und deutet in ihrem zweiten Teil, in dem ein Gegensatz zwischen *asylum* und *leges* aufgebaut wird, nicht nur eine gewisse Distanz, sondern vielleicht sogar eine leichte Kritik an der heidnischen Asyltradition an.

28 Vgl. vorläufig Dreher, Tyche 11, 1996 (wie Anm. 2), 93 mit Anm. 61. Die bislang umfangreichste Zusammenstellung gibt Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 8f. mit Anm. 44; 44f., der allerdings sehr strenge Maßstäbe anlegt und einen Bezug der allermeisten Münzen auf die „sakrale Zufluchtsasylie“ bestreitet. Derlien, Asyl (wie Anm. 14), 324, kennt anscheinend nur einen kleinen Teil dieser Asylmünzen. Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5) befaßt sich nicht mit diesem Problem und zieht keine numismatischen Quellen heran.

29 SNG Deutschland 18, Nr. 4759. Aus der Zeit des Tacitus stammt auch die Inschrift aus Perge, mit der sich die Stadt ihrer Asylie rühmt, vgl. P. Weiß, Auxe, Perge. Beobachtungen zu einem bemerkenswerten städtischen Dokument des späten 3. Jahrhunderts n. Chr., Chiron 21, 1991, 353-392, der auch auf die Asylmünzen eingeht. Das Asyl von Perge war also unzweifelhaft noch wichtig für die Stadt. Wie häufig es in der Praxis von Schutzbedürftigen aufgesucht wurde, geht aus den genannten Zeugnissen, die eher propagandistischen Charakter für eine große Öffentlichkeit hatten, natürlich nicht hervor.

30 Zu Ägypten vgl. Woeß, Asylwesen (wie Anm. 16), 221ff.; B. Palme, Asyl und Schutzbrief im spätantiken Ägypten, in: Dreher, Asyl (wie Anm. 2), 203f. Zur Alltäglichkeit s. U. Sinn, Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia,

Tempelasyll versiegen, aber keinen überzeugenden Grund dafür, daß die Einrichtung selbst, die fest im Alltagsleben verwurzelt gewesen sein dürfte, vor der christlichen Ära ihr Ende gefunden hätte.

Zweifellos ist die Bedeutung des Tempelasylls dann aber parallel zum Aufstieg der christlichen Kirche zurückgegangen. In der Zeit Konstantins war seine Rolle sicherlich nur noch sehr gering, und die Verfügung des Constantius aus dem Jahr 356, alle Tempel zu schließen, hat zwar keinen flächendeckenden Erfolg gehabt, könnte aber die Attraktivität des Tempelasylls nahezu zum Erliegen gebracht haben.³¹ Allerdings liegen auf der anderen Seite auch die Anfänge des Kirchenasylls im Dunkeln. Da der Anteil der Sklaven an den frühen christlichen Gemeinden hoch war, könnte man sich vorstellen, daß gerade im Bereich des Sklavenasylls der Umschwung besonders stark gewesen ist,³² aber die Quellen lassen keine derartige Rekonstruktion zu. Erste konkrete Fälle für die Zuflucht in Kirchen werden erst aus der Zeit ab 350 berichtet und betreffen nicht Sklaven, sondern prominente Persönlichkeiten, denn die Geschichtsschreibung konzentriert sich auch in dieser Hinsicht auf die Herrschenden. Beginnend mit der – allerdings wahrscheinlich unhistorischen – Zuflucht des Kaisers Constans in einen „Tempel“ (ναός), wie Zonaras sagt, unter dem aber vielleicht eher eine christliche Kirche zu verstehen ist, im Jahr 350, hören wir von mehreren Kaisern, Usurpatoren und hohen Amts- und Würdenträgern, die aufgrund von politischen Umständen Asyl suchen.³³ Aber sowohl bei diesen Beispielen als auch in den indirekten Zeugnissen, vor allem in den noch davorliegenden, nämlich 343 gefaßten Beschlüssen des Konzils von Serdica³⁴ ist meist nicht zu entscheiden, ob der im allgemeinen verwendete Ausdruck *ad ecclesiam confugere*

MDAI (A) 105, 1990, 53-116, hier: 75ff. Zum Fortbestand des Tempelasylls generell Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 43ff. mit weiteren Quellenverweisen.

- 31 Ähnlich Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5), 267f. Derlien, Asyl (wie Anm. 14), 358, spricht deswegen von einer höchstens 90-jährigen Unterbrechung der Möglichkeit, an Kultplätzen staatlich garantierten Schutz vor Zugriff zu erhalten, bis zum Gesetz von 431.
- 32 Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 196, vermutet allerdings das Gegenteil. Zu einigen Spezifika des Sklavenasylls vgl. besonders H. Bellen, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (Forschungen zur antiken Sklaverei 4), Wiesbaden 1971.
- 33 Zu Constans s. Zonar. 13, 6, 11f. Eine „Liste der ‚Asylfälle‘ erstellen u. a. Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 145ff.; Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5), 268ff.; 350f.; vgl. auch die Zusammenstellung bei Ducloux, Droit d’asile (wie Anm. 7), 35ff., nachdem sie zu Recht den Fall des heiligen Martin, den sie auf 326 datiert, noch einmal überzeugend ausgeschieden hat (15ff.).
- 34 Vgl. zu diesem Konzil detailliert H. Hess, The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica, Oxford 2002.

wirklich eine konkrete Flucht in einen kirchlichen Raum und damit einen Asyltatbestand im eigentlichen Sinn bezeichnet, oder ob der Ausdruck im übertragenen Sinn die Zuflucht zur Kirche als Gemeinde, als Institution, beziehungsweise zu ihren Repräsentanten, im allgemeinen den Bischöfen, meint.³⁵ Damit sich die Zuflucht zu einer religiös geschützten Stätte überhaupt herausbilden kann, müssen entsprechende Baulichkeiten, hier also Kirchengebäude vorhanden sein. Auch das war eigentlich erst im vierten Jahrhundert, ab der Regierungszeit Konstantins des Großen, in größerem Umfang gegeben,³⁶ wenngleich vereinzelt eventuell auch früher schon Kirchen gebaut wurden.³⁷

Es ist von vornherein klar, daß die Möglichkeiten der Menschen, in einer Situation der Bedrohung in einer Kirche Zuflucht zu suchen, und ihre Chancen, dadurch ihre Situation zu verbessern, auch in jeder anderen Hinsicht von den örtlichen Gegebenheiten abhingen. Es kam an auf die Größe der jeweiligen Gemeinde und deren Bereitschaft, die Flüchtigen zu schützen; vor allem kam es auf die Stellung, das Ansehen und die Durchsetzungskraft des Bischofs an, der sich bei den weltlichen Autoritäten für seine Schützlinge einsetzte, woraus sich das bereits recht formalisierte Institut der Interzession entwickelt hat; und nicht zuletzt war bei der Zuflucht in eine Kirche entscheidend, ob die weltliche Autorität der Kirche und ihrer Aufforderung zur Barmherzigkeit überhaupt Gehör schenkte, was oft auf die Frage hinauslief, ob der verantwortliche Amtsträger selbst Christ war oder nicht. Diese und weitere Bedingungen für die Herausbildung des Kirchenasyls sind in den wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema eingehend untersucht und in ihren Entwicklungsschritten dargestellt worden.

35 Die Formulierung des Konzils von Serdica, *saepe contigit ut ad misericordiam ecclesiae confugiant*, ist offenkundig im übertragenen Sinn gebraucht (Can. 5 ed. Turner = Can. 8 ed. Heffele-Leclerc, danach Ducloux, Droit d'asile [wie Anm. 7], 263f.; vgl. 26ff. mit Übersetzung). Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks wird auch von Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 159; 173f. betont.

36 Bei seiner Untersuchung, welche kirchlichen Räumlichkeiten gegebenenfalls als Zufluchtsstätten genutzt wurden, konnte Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 503ff., den Quellen kaum konkrete Anhaltspunkte entnehmen. Vgl. auch Ducloux, Droit d'asile (wie Anm. 7), 231ff.

37 Im Juni 2004 wurde in der Presse gemeldet (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 6. 2004 unter Berufung auf die Jordan Times), man habe in Jordanien eine Basilika ausgegraben, die noch aus dem 2. Jahrhundert stammen soll und damit die älteste bekannte Kirche des Landes wäre.

Die zweite Institution, auf die im Gesetz des Kaisers Theodosius Bezug genommen wird, ist das Kaiser- oder Statuenasyl.³⁸ Zunächst sind die darauf gerichteten Formulierungen deutlich positiver und emphatischer als beim Tempelasyl. Die *Philanthropia*, die (Mit-)Menschlichkeit, die sowohl griechische als auch lateinische (*humanitas*) vorchristliche Vorbilder hat,³⁹ solle, so das Gesetz, den bedrängten Flüchtlingen nicht verweigert werden, und die Statuen selbst werden mit „Altären der Rettung“ gleichgesetzt. Der Kaiser stellt sich, indem er die ἀρχαιότης zum Subjekt des Satzes macht, direkt in die Tradition seiner Vorgänger, und da die Anerkennung des Statuenasyls durch die römischen Kaiser mindestens bis Tiberius zurückgeht,⁴⁰ sind das eben nicht nur die christlichen, sondern auch die heidnischen Vorgänger in seinem Amt. Zweimal schließt sich der Kaiser mit dem Gebrauch des Possessivpronomens im *pluralis maiestatis* persönlich in diese Tradition ein: ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀφιδρύμασιν und τὰ ἔχνη τῶν ἡμετέρων χαρακτήρων. Die persönliche Eingebundenheit des Kaisers sowie der durchgängige Gebrauch des Präsens in dieser Passage („diejenigen, die zu den Statuen fliehen, sollen sich ihrer Sicherheit erfreuen“ usw.) zeigen deutlich, daß das Statuenasyl, eben im Unterschied zu dem der Vergangenheit angehörigen Tempelasyl, als ein Phänomen auch der Gegenwart vorausgesetzt ist.⁴¹

Konkrete Fälle von Zufluchtssuche an Kaiserstatuen sind schon für die frühere Zeit selten, aber für das 3. und 4. Jahrhundert ebensowenig überliefert wie Fälle von Tempelasyl. Neben dem *basilikos nomos* von 431 existiert allerdings noch ein weiteres Gesetz, das indirekt belegt, daß die Praxis des Statuenasyls fortbestand. Die Konstitution 9, 44, 1 von 386 gilt zu Recht als

38 Vgl. dazu grundsätzlich R. Gamauf, *Ad statuam licet confugere*. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Principat, Frankfurt am Main 1999; ders., *Ad statuas confugere* in der frühen römischen Kaiserzeit, in: Dreher, *Asyl* (wie Anm. 2), 177–202; ferner Dreher, *Asyl* (wie Anm. 2), 5; 10.

39 Philanthropie im Zusammenhang mit Zuflucht z. B. Plut. *Thes.* 36, 4. Vgl. Bellen, *Skla-venflucht* (wie Anm. 32), 69; Gamauf, *Asylrecht* (wie Anm. 38), 122ff. zur *humanitas*, deren Bedeutung allerdings bei der Sklavengesetzgebung als gering eingestuft wird. Die *Philanthropia* Theodosius' II. wird auch von den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenos und Theodoret gepriesen, vgl. H. Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenos und Theodoret* (*Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben* 110), Göttingen 1996, 135; 138. Vgl. auch Derlien, *Asyl* (wie Anm. 14), 109.

40 Bellen, *Skla-venflucht* (wie Anm. 32), 67f.; Gamauf, *ad statuas confugere* (wie Anm. 38), 53, hält auch schon die Regierungszeit des Augustus für möglich.

41 Das hat Langenfeld, *Christianisierungspolitik* (wie Anm. 5), 136, verkannt, der das im Gesetz angesprochene Statuenasyl zu Unrecht den „alten“, d. h. vorchristlichen Verhältnissen zuordnet.

erste formale Anerkennung des Statuenasyls, das bis dahin von Seiten des Staates nur implizit anerkannt und durch einige Ausführungsbestimmungen, besonders für die Sklavenflucht zu den Statuen, geregelt wurde.⁴² Das Statuenasyl hatte mithin und sicherlich nicht zufällig ein ganz ähnliches Schicksal wie das Kirchenasyl,⁴³ nur daß die Kaiser jenem weltlichen Asyl von Anfang an positiver begegneten. Bezeichnenderweise nennt auch jenes Gesetz, wie das von 431, die Furcht als erstes Motiv, das die Zuflucht in Gang setze: *eos, qui ad statuas vel evitandi metus ... causa confugerint*. Und nicht zufällig ist es im neunten Buch des „Codex Theodosianus“ unter dem Titel 44 *De his qui ad statuas confugerint*, der nur aus diesem einzigen Text besteht, direkt vor dem Titel 45 *De his qui ad ecclesias confugerint* plaziert.⁴⁴ Die oben zitierte Formulierung des *basilikos nomos* (§ 4), die Kaiserstatuen seien als βωμὸς σωτηρίας geweiht worden, könnte sich also direkt auf diese Konstitution beziehen. Jedenfalls wurde das Gesetz von 386 nicht nur in den „Codex Theodosianus“, sondern auch (als 1, 25, 1) in den „Codex Justinianus“ aufgenommen, was ebenfalls nahelegt, daß das Statuenasyl bis ins 6. Jahrhundert hinein praktische Bedeutung behielt.⁴⁵

Ob das Statuenasyl im Verhältnis zum aufkommenden Kirchenasyl am Ende des 4. Jahrhunderts noch attraktiv war, läßt sich in Ermangelung von

42 Als frühesten Nachweis für die Anerkennung des Asylrechts für Freie sehen das Gesetz an: Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 461; P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris 1939, 30; Langenfeld, *Christianisierungspolitik* (wie Anm. 5), 113; A. D. Manfredini, *Ad ecclesias confugere*, *ad statuam confugere* nell'età di Teodosio I, *AARC* 6, 1986, 39-58, hier: 49; D. Fruscione, *Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter*, Köln u. a. 2003, 8.

43 Vgl. oben Anm. 8.

44 CTh 9, 44, 1 (Valentinian, Theodosius, Arcadius, 386) = CJ 1, 25, 1:

eos, qui ad statuas vel evitandi metus vel creandae invidiae causa confugerint, ante diem decimum neque auferri ab aliquo neque discedere sponte perpetimur; ita tamen, ut, si certas habuerint causas, quibus confugere ad imperatoria simulacra debuerint, iure ac legibus vindicentur; sin vero prodiiti fuerint artibus suis invidiam inimicis creare voluisse, ultrix in eos sententia proferatur.

„We suffer those persons who have taken refuge at the statues of the Emperors, either for the purpose of avoiding danger or of creating ill will, neither to be taken away by anyone before the tenth day nor to go away of their own accord; provided that, if they had definitive reasons for which they had to flee to the statues of the Emperors, they shall be protected by the law and the statutes. But if they should be revealed to have wished to create ill will against their enemies by their own artifices, an avenging sentence shall be pronounced against them.“

45 Bellen, *Sklavenflucht* (wie Anm. 32), 74f. geht zumindest für die von ihm nur betrachteten Sklaven von einer mehr oder weniger nahtlosen „Ablösung“ - auch bei ihm in Anführungszeichen - des Statuenasyls durch das Kirchenasyl aus.

Quellenzeugnissen über konkrete Fälle nur aus dem Charakter der jeweiligen rechtlichen Konsequenzen vermuten. Von der Ausgangslage her müßte das Kirchenasyl die größere Anziehungskraft ausgeübt haben, denn es bot ebenso wie das Tempelasyl allen Verfolgten, ob sie im Recht oder im Unrecht waren, Schutz, während das Statuenasyl für Rechtsbrecher nicht gelten sollte.⁴⁶ In der Praxis mußte dieser Unterschied aber erst einmal rechtsförmig festgestellt werden, so daß auch die Prozeduren des Statuenasyls den unmittelbaren Zugriff der Verfolger verhinderten. In höchster Not werden sich die Bedrohten sowieso einfach der nächstgelegenen Zufluchtsmöglichkeit, ob Statue oder Kirche, zugewandt haben. Die Attraktivität des Statuenasyls dürfte auch davon abhängig gewesen sein, wie man die im Gesetz von 386 genannte Frist von neun Tagen interpretiert, in der niemand die Asylanten wegführen durfte, aber auch sie selbst die Statue nicht verlassen durften. Mußten die Flüchtlinge tatsächlich neun Tage an der Statue ausharren, wie ein wörtliches Verständnis nahelegt, dürfte die Anziehungskraft der Kaiserstatuen im Vergleich zu den Kirchen, in denen sie auf eine Betreuung und Versorgung durch die Geistlichen und durch Gemeindemitglieder hoffen konnten, sehr gering gewesen sein. Wurden die zu den Statuen Geflüchteten jedoch vom zuständigen Amtsträger in vorläufigen Gewahrsam genommen, wie Langenfeld annimmt,⁴⁷ wäre die Attraktivität größer gewesen; allerdings läßt der Gesetzeswortlaut ein solches Verständnis kaum zu.⁴⁸ Prinzipiell ließe sich anführen, daß gerade dann, wenn Zuflucht vor einer staatlichen Instanz, etwa dem Steuereintreiber, gesucht wurde, die Zuflucht zu einer anderen staatlichen Instanz, die ähnliche Interessen vertrat und mit der ersten womöglich eng kooperierte, sicherlich weniger aussichtsreich erscheinen mußte als die Zuflucht zur weitgehend eigenständigen Kirche, die sich zumindest grundsätzlich für den Schutz aller Verfolgten einzusetzen versprach.

46 So Gamauf, *ad statuas confugere* (wie Anm. 38), 189, der damit aber die Komplexität des Problems nicht ganz ausleuchtet.

47 Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 113.

48 So auch Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 191 mit Anm. 285. Die Ansicht Bellens, Sklavenflucht (wie Anm. 32), 75; 78, das Kirchenasyl sei für Sklaven eine Verschlechterung gegenüber dem Statuenasyl, erscheint in jedem Fall fraglich. Die Schwierigkeiten, die sie beim Verfahren an den Statuen erwartete, waren letztlich wohl kaum weniger belastend als die Einschränkungen beim Kirchenasyl, vgl. Gamauf, Asylrecht (wie Anm. 38); dens., *ad statuas confugere* (wie Anm. 38), 192.

III.

Stellen wir nun den gesetzlichen, kaiserlichen Äußerungen die Ausführungen eines der prominentesten Kirchenvertreter am Beginn des 5. Jahrhunderts gegenüber, die nämlich des Aurelius Augustinus, des Bischofs von Hippo Regius in Nordafrika. Augustinus hat sein Werk „De civitate dei contra paganos“ im wesentlichen als Antwort auf die Vorwürfe konzipiert, die den Christen nach der Einnahme Roms durch Alarich im Jahr 410 von seiten der traditionell Gläubigen gemacht wurden. Besonders die nichtchristliche römische Senatsaristokratie legte nämlich den Verlust der Stadt den Christen zur Last, die für die Vernachlässigung der traditionellen Kulte verantwortlich seien. Dadurch habe man das Wohlwollen und den Schutz der altrömischen Gottheiten verloren.⁴⁹

Augustinus geißelt zunächst (1, 1) die Undankbarkeit seiner Feinde, die jetzt nicht in der Lage wären, gegen den Gottesstaat zu Felde zu ziehen, wenn sie sich bei der Plünderung Roms ihr Leben nicht durch die Flucht in eine christliche Kirche gerettet hätten. Die Goten (die schlicht nur *barbari* genannt werden) hätten den Schutz der römischen Kirchen zu Ehren Christi respektiert und die dorthin Geflohenen ganz im Gegensatz zur üblichen Kriegspraxis verschont. Im zweiten Kapitel behauptet der Bischof, es sei bis dahin noch überhaupt nie vorgekommen, daß in einem Krieg Tempelflüchtlinge verschont worden seien, und führt die Troiasage als Zeugnis dafür an, daß im Gegenteil Götterbilder und Tempel ungestraft mit Blut befleckt worden seien. Ob Augustinus seine Behauptung wirklich für wahr hält oder ob er sie wider besseres Wissen macht, was angesichts der zahlreichen, aus der griechisch-hellenistischen Welt überlieferten Fälle von respektiertem Tempelasyll wahrscheinlicher ist, kann hier dahingestellt bleiben. Die Behauptung dient ihm jedenfalls zu dem Schluß, daß die heidnischen Götter und Tempel keinerlei Schutz gewähren könnten, ja sogar ihrerseits des menschlichen Schutzes bedürften: *Neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus servabatur*. Ein Vergleich zwischen dem Asyltempel der Juno, in dem nach Vergils Beschreibung bei der Plünderung Troias die Beute und die Gefangenen zum Abtransport gesammelt wurden, und den Zufluchtskirchen, die bei der Plünderung Roms ein Ort der Rettung waren, soll den Gegensatz noch weiter illustrieren (1, 4). Im Anschluß an das troianische Beispiel hält Augu-

49 Nur beiläufig erwähnt auch Derlien, Asyl (wie Anm. 14), 360 das Thema Augustinus, ohne die Stelle zu zitieren oder darauf einzugehen. Herangezogen, aber nicht sehr ausführlich interpretiert wird der Augustinus-Text von Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 279f.; 325; 417f.

stinus den Römern selbst vor, niemals ein Asylrecht respektiert zu haben (1, 6). *Legatur nobis quae templa excipere solebant, ut ad ea quisquis confugisset liberaretur?*, fragt der Autor scheinheilig und wiederum im Gegensatz zur historischen Wahrheit, denn auch er hätte in der Literatur zahlreiche Zeugnisse dafür finden können, daß die Römer seit dem frühen 2. Jahrhundert die *Asyilia* griechischer Heiligtümer auch formal anerkannt haben. Und wenn er weiterfragt: *An illi faciebant et scriptores earundem rerum gestarum ista reticebant?*, gibt er vor, nichts davon gelesen zu haben. Kein römischer Feldherr, weder Marcellus in Syrakus noch Fabius in Tarent, habe Mord und Gefangennahme in irgendeinem Tempelbezirk untersagt. Auf die Verschonung der christlichen Kirchen Roms konnten die Goten also nicht von selbst gekommen sein (1, 7). Ihr historisch neues und unerwartetes Verhalten „ist dem Namen Christi und dem christlichen Zeitalter zuzuschreiben“; wer das nicht sehe, sei blind.

Mehrfach in den ersten hier referierten sieben Kapiteln des „Gottesstaates“ begründet Augustinus das ehrfürchtige Verhalten Alarichs und seiner Goten, die bekanntlich dem arianischen Glauben anhängen, allein mit der Vorsehung Gottes, mit dem Respekt vor dem christlichen Gott, mit der Wirkung des Namens Christi. Während alle anderen Quellen, auch die christlichen,⁵⁰ berichten, es sei Alarich gewesen, der den Befehl zur Verschonung der Kirchen und der dorthin Geflohenen erteilt habe, nennt Augustinus diesen Befehl nicht ausdrücklich, sondern deutet ihn nur indirekt an, indem er im zweiten und sechsten Kapitel erwähnt, daß es vorher noch nie einen solchen Schonungsbefehl gegeben habe. Zugunsten des göttlichen Wirkens will der Autor den Gotenkönig offenbar nicht einmal als mögliches Instrument Gottes erscheinen lassen, um keinen Gedanken an mögliche eigenständige machtpolitische Kalkulationen des menschlichen Urhebers aufkommen zu lassen.

Zu der zentralen Behauptung des Augustinus, es habe vor dem Goteneinfall weder ein formales noch ein faktisches Tempelasyl existiert, steht nun die oben referierte Gesetzesbegründung des Theodosius von 431 in direktem Widerspruch, und auf diesen Gegensatz soll es mir letztlich vorrangig ankommen. Während der Kaiser, wie gesehen, seine Maßnahme, die Anerkennung des Kirchenasyls, durch den Bezug auf das einstige Tempelasyl und auf das Statuenasyl seiner Vorgänger motiviert, leugnet der Kirchenmann die Existenz des Tempelasyls überhaupt und erwähnt das Statuenasyl, obwohl es in seiner Zeit noch aktuell gewesen sein muß, mit keinem Wort. Und wäh-

50 Allgemein vgl. A. Piganiol, *Le Sac de Rome. Vue d'ensemble*, Paris 1964. Zur Diskussion der wichtigsten Quellen vgl. u. a. Ducloux, *Droit d'asile* (wie Anm. 7), 134ff. Zu den Berichten der Kirchenhistoriker vgl. Leppin, *Kaisertum* (wie Anm. 39), 144f.

rend der Kirchenvater die Schutzwirkung der Kirchenräume direkt und ausschließlich auf den Willen Gottes und, ein bißchen verschlüsselt im Begriff von den christlichen Zeiten, auf das Wirken der Kirche selbst zurückführt und alle Andeutungen auf eine weltliche Tradition oder gar Mitwirkung vermeidet, scheint der erste Mann des Staates umgekehrt ausschließlich die weltliche Tradition zu kennen. Obwohl das von den heidnischen Kaisern zugelassene Statuenasyl inzwischen auf seine christlichen Vorgänger und ihn selbst übergegangen war, meidet er in Bezug auf die Anerkennung des Kirchenasyls jeden Hinweis auf eine christliche Begründung. Das Gesetz gibt keinerlei Hinweis auf die Bemühungen kirchlicher Institutionen wie die des Konzils von Karthago 401, auf dessen Beschluß hin zwei abgesandte Bischöfe den Kaiser Honorius um ein Gesetz baten, welches angeklagte Personen, die in einer Kirche Zuflucht suchten, vor der Abführung schützen sollte,⁵¹ und es gibt erst recht keinen Hinweis auf die schon bisher praktizierte Gewohnheit, in den Kirchen Schutz und Zuflucht zu suchen. Natürlich will auch das Gesetz ausdrücklich der christlichen Religion und der Ehre des christlichen Gottes dienen. Aber die Perspektive ist die, daß als handelndes Subjekt und als Urheber der Maßnahme immer der Kaiser selbst in seinem *pluralis maiestatis* herausgehoben wird. Dieser Befund läßt im übrigen einmal mehr zweifeln an der These von Eduard Schwartz, daß Theodosius II. „die ‚Frömmigkeit‘ immer wichtiger war als die Wahrung der staatlichen Autorität“.⁵²

Diese gegensätzliche Gewichtung wird noch durch die Wahl der jeweiligen Begrifflichkeit unterstrichen. Während Augustinus die Sphäre der heidnischen Heiligtümer ganz scharf von der der christlichen trennt, indem er die ersteren immer als *templa* bezeichnet, die letzteren nur als *basilicae, loca martyrorum* o. ä.,⁵³ so hat, wie oben referiert, die kaiserliche Kanzlei in dem Gesetz von 431 ganz betont die althergebrachte Terminologie, gerade das Wort *ναός*, also *templum*, auch für die christlichen Stätten verwendet. Durch den vorstehenden Vergleich zwischen Äußerungen des Augustinus und Theodosius II. könnte man zunächst versucht sein, einen bewußten Bezug des Ge-

51 Concilia Africae a. 345 – a. 525. Ed. Ch. Munier (CCL 149), Turnhout 1974, 194, Z. 393-396: ... *ut pro confugientibus ad ecclesiam, quocumque reatu involutis, legem de gloriosissimis principibus mereantur, ne quis eos audeat abstrahere.* „... damit sie für diejenigen, die in eine Kirche flüchten, in welches Verbrechen sie auch immer verwickelt sein mögen, von den ruhmreichsten Kaisern ein Gesetz erlangten, daß niemand es wagen dürfe, sie von dort wegzuziehen“. Vgl. Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 126; 151; Hess, Canon Law (wie Anm. 34), 204; Traulsen, Das sakrale Asyl (wie Anm. 5), 283.

52 Schwartz bei Woeß, Asylwesen (wie Anm. 16), 253.

53 Beobachtet von Ducloux, Droit d'asile (wie Anm. 7), 139f.

setzes von 431 auf die Schrift des nordafrikanischen Bischofs für möglich zu halten, der im Jahr zuvor gestorben war, die ersten drei Bücher der „Civitas dei“ aber schon 413 veröffentlicht hatte. Eine Abhängigkeit wäre auch deshalb naheliegend, weil einerseits neben Augustinus kaum ein anderer christlicher Autor überhaupt auf das pagane sakrale Asyl Bezug genommen hat, und unter diesen wenigen Autoren Augustinus derjenige ist, der sich bei weitem am ausführlichsten geäußert hat,⁵⁴ und weil andererseits die Bezugnahme auf die vorchristliche Asyltradition in Gesetzestexten sowohl des Theodosius II. selbst als auch von anderen Kaisern singulär ist.⁵⁵ Einem solchen Bezug steht aber zunächst entgegen, daß das Gesetz in keiner Weise auf den Augustinus-Text oder auf andere kirchliche Äußerungen anspielt. Generell ist Augustinus selbst im Osten, zumindest im griechischsprachigen Milieu, kaum rezipiert worden; und die Eroberung der Stadt Rom, die seine Ausführungen veranlaßt hatte, hat für das Ostreich auch nicht annähernd die Bedeutung gehabt, die sie für das Westreich besaß.⁵⁶ Es handelt sich daher doch um zwei getrennte Diskurse aus zwei ganz verschiedenen Milieus.⁵⁷ Augustinus' „Civitas dei“ ist ein Höhepunkt der spätantiken kirchlichen Apologetik. Die weltliche Macht hingegen wollte Rechtssicherheit für das Reich herstellen. Mit Gesetzen wie dem vorliegenden unterstrich sie einmal mehr, daß ihre allumfassende Zuständigkeit auch die kirchlichen Angelegenheiten einschloß. Mit der Anerkennung des Kirchenasyls mag der Kaiser einem langgehegten Wunsch der Kirche entsprochen haben. In einen direkten Dialog mit der kirchlichen Apologetik trat er jedoch nicht.

Der konkrete Anlaß für die Konstitution von 431 mag zwar der Einbruch bewaffneter Sklaven in die Kathedrale von Konstantinopel im vorausgehenden Jahr gewesen sein. Der Kirchenhistoriker Sokrates schildert sehr drastisch (7, 33), wie diese verzweifelte Sklaven zunächst einige Kleriker töteten, direkt im Altarraum campierten und sich zuguterletzt dort selbst den Tod gaben. Auf diesen Vorfall verweist der *basilikos nomos* in den Paragraphen 2

54 Die Zusammenstellungen von Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), notieren unter den griechischen Kirchenvätern allenfalls indirekte Anspielungen auf das Tempelasyl (263f.) und für die lateinische Patristik bis zum 5. Jahrhundert neben Augustinus nur kurze Bemerkungen von Hieronymus und Tertullian (324ff.). Auch unter den Autoren, die auf das Romulus-Asyl Bezug nehmen, ist Augustinus der ausführlichste, vgl. ebd. 327ff., zusammenfassend 434.

55 Nebenbei bemerkt auch von Franke, Kirchenasyl (wie Anm. 8), 447.

56 Vgl. Leppin, Kaisertum (wie Anm. 39), 270f. bzw. 144f. Hartmut Leppin hat diese Gesichtspunkte auch in der Diskussion des Marburger Kolloquiums noch einmal bekräftigt.

57 Das hat auch Stefan Rebenich in der Diskussion des Bielefelder Vortrags unterstrichen, wie Anm. 1.

und 10, so daß unstrittig ist, daß das Gesetz die Wiederholung eines solchen Falles in der Zukunft ausschließen sollte.⁵⁸ Aber wie in vielen anderen Fällen greift es zu kurz, eine Regelung wie das vorliegende Asylgesetz lediglich auf eine unmittelbare Reaktion auf ein bestimmtes Ereignis zu reduzieren. Vielmehr sehen wir hier paradigmatisch, wie die dramatische Entweihung eines Asylortes den Anstoß für eine Neukonzeption der kaiserlichen Haltung zum Kirchenasyl, für eine grundlegende Regelung von allgemeiner Bedeutung gibt: Die Reaktion erweitert sich zu gestaltendem Handeln.

Denn wenn es dem Asylgesetz nur um eine Antwort auf den Vorfall in Konstantinopel gegangen wäre, so hätte man eine viel schärfere Regelung erwarten müssen, die auf der Linie der bisherigen kaiserlichen Beschränkungen der Kirchenzuflucht gelegen hätte und mindestens die Einschränkungen, die Theodosius dann tatsächlich ein Jahr später für schutzsuchende Sklaven verfügen sollte, bereits jetzt erlassen hätte.

Das vorliegende Gesetz aber zeigt schon darin, daß es äußerst vorsichtige und gegenüber der Kirche rücksichtsvolle Ausführungsbestimmungen enthält, an, daß seine vorrangige Blickrichtung in eine andere Richtung zielte. Zwar verbietet es den Asylsuchenden ausdrücklich, bewaffnet in die schutzbietenden Kirchenräume zu kommen; aber wer dagegen verstößt, soll von den Klerikern zum Ablegen der Waffen aufgefordert werden, nachdem der Bischof informiert worden ist. Bei einer Weigerung sollen die Betroffenen zwar aus dem Asyl entfernt werden, aber nicht ohne Unterrichtung des Bischofs und nicht ohne kaiserlichen Befehl oder richterliche Verfügung.

Gegenüber den bisherigen Vorschriften des Kaisers, die Bischöfe und Kleriker sogar mit Strafen bedroht hatten, wenn sie bestimmte Kategorien von Schutzsuchenden gesetzwidrig schützten, wird die Kirche hier geradezu mit Samthandschuhen angefaßt, während diejenigen, welche das Kirchenasyl verletzen sollten, ihrerseits mit der schwersten, der Todesstrafe, bedroht werden. Der Wechsel der Zielrichtung hängt mit der grundsätzlichen formalen Anerkennung des Kirchenasyls in ebendieser Konstitution zusammen. Und diese Neuerung kann nicht allein auf den Vorfall in Konstantinopel zurückgeführt werden. Dafür muß man eine längerfristige Entwicklung voraussetzen, und das in den Augen nicht nur des Augustinus, sondern vieler Christen vorbildliche Verhalten des Gotenkönigs Alarich mag daran einen gewissen Anteil gehabt haben. Dem Barbaren Alarich bei der grundsätzlich unbeschränkten Anerkennung des Kirchenasyls nicht nachzustehen, kann auch ohne direkte Kenntnis der provozierenden Ausführungen des Augustinus

58 Dabei beläßt es dann aber z. B. Ducloux, *Droit d'asile* (wie Anm. 7), 220.

den Entschluß des Theodosius mitbeeinflusst haben. Dazu kam ohne Zweifel das Anliegen der Kirche, die schon immer alle Flüchtigen schützen wollte, und die sicherlich bestrebt war, möglichst stetig einen entsprechenden Druck auf den Kaiser auszuüben. Frühere christliche Kaiser waren auch schon in diese Richtung gegangen, indem sie den kirchlichen Schutz für einzelne Gruppen anerkannt bzw. andere Gruppen davon ausgeschlossen hatten.⁵⁹

Trotz dieser Konvergenz vertreten beide Seiten, die kirchliche und die kaiserliche, ihre jeweilige Perspektive und halten sich von der jeweils anderen fern. Es zeigt sich auch auf dem Gebiet des Asylwesens, das in der Gesamtentwicklung der Spätantike zweifellos nur ein Nebenschauplatz ist, daß bei aller Einigkeit in dem grundsätzlichen Ziel, die christliche Religion zu fördern, kirchliche und weltliche Instanzen sich doch immer wieder distanziert zueinander verhalten, ihre Bereiche sorgfältig voneinander trennen, zum Teil unterschiedliche, zum Teil sogar gegensätzliche Interessen geltend machen;⁶⁰ letzteres gilt gerade, wenn wir an die auch nach 431 noch erfolgten Einschränkungen des nunmehr gewonnenen Asylrechts denken, von denen an dieser Stelle aber nicht mehr die Rede sein kann. Nicht weniger als in den meisten anderen Epochen auch ist das Asylrecht der spätantiken Kaiser im wesentlichen ein Instrument zur Durchsetzung allgemeinerer Interessen und damit wesentlich Asylpolitik.⁶¹

Es ergibt sich also das Paradox, daß gerade aus unterschiedlichen ideologischen Begründungen, gerade aus einer gewissen Konkurrenz heraus die Kaiser auf die kirchliche Linie eingeschwenkt sind und das Kirchenasyl grundsätzlich anerkannt haben. Weitere Gründe dafür könnte man darin suchen, daß die Kaiser dieses Feld nicht der Kirche allein überlassen wollten, daß auch sie ihre Milde und Fürsorge unter Beweis stellen und dadurch nicht zuletzt ihre Herrschaft legitimieren wollten. Vielleicht trug Theodosius II. auch der Tatsache Rechnung, daß das Statuenasyl keine wirkliche Alternative mehr zum Kirchenasyl darstellte, obwohl es vom ersten Theodosius 386 gerade zu diesem Zweck formal legitimiert worden war.⁶² Dazu traten prakti-

59 Vgl. Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 127ff.

60 Eine Parallele wäre z. B. der Streit zwischen Theodosius und dem Mailänder Bischof Ambrosius über die Rettung von zum Tode Verurteilten, vgl. Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 171f. mit Quellenangaben.

61 Ähnlich Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 199; vgl. auch M. Dreher, Das Asyl. Theoretische Begründung, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion von der Antike bis zur Neuzeit, in: M. Kerner (Hg.), Eine Welt – Eine Geschichte. 43. Deutscher Historikertag in Aachen, München 2001, 36-41, hier: 41.

62 So Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 115.

sche Gründe. Es kann der kaiserlichen Zentrale nicht entgangen sein, daß die gesetzlichen Regelungen und die manchmal willkürlichen und sogar gesetzeswidrigen Vorgehensweisen der staatlichen Amtsträger immer wieder zu übermäßigen Härten gerade gegenüber den unteren Bevölkerungsschichten führten. Die Kirche konnte, nicht nur im Asylbereich, zahlreiche solcher Härten abfangen oder kanalisieren. Wenn die Kleriker nun auch offiziell für die Schutzsuchenden zuständig waren, wenn sie sich um deren Betreuung und nicht zuletzt auch materielle Versorgung kümmerten, so konnte man darauf hoffen, daß damit auch Erleichterungen und Entlastungen für die weltlichen Instanzen verbunden sein würden.⁶³ Eine Parallele dazu wäre die Einrichtung der *episcopalis audientia* auf dem Gebiet der Gerichtsbarkeit.⁶⁴

63 Der umgekehrte Schluß von Langenfeld, Christianisierungspolitik (wie Anm. 5), 140, die Einschränkungen des Asylprivilegs durch CTh 9, 45, 5 seien wiederum eine Erleichterung für die Kleriker, die dann weniger „Scherereien“ hätten, geht meines Erachtens allerdings zu weit.

64 Vgl. M. R. Cimma, *L'audientia episcopalis nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Turin 1989.