

Das erste Edikt Caracallas auf dem Papyrus Gissensis 40.

Don Richard Laqueur.

Die Gießener Hochschulgesellschaft hat neuerdings in überaus dankenswerter Weise eine namhafte Summe für die zweckmäßige Aufbewahrung griechischer Papyri, welche sich in Gießen befinden und hier der Forschung und Lehre dienstbar gemacht werden sollen, zur Verfügung gestellt. Es handelt sich dabei zunächst darum, die Papyrustexte, welche sich in dem trockenen Boden Ägyptens während Jahrtausenden erhalten haben, vor den Einwirkungen unserer feuchten Luft zu sichern und dadurch ihren weiteren Verfall zu verhindern. Aber selbstverständlich haben auch bereits in Ägypten diese Texte gelitten. Ein so leicht zerstörbarer Stoff wie der Papyrus ist durch jede mechanische Einwirkung gefährdet, und wenn man bedenkt, daß wenigstens ein Teil solcher Papyri aus Schutthäufen stammt, wird man sich mehr über die gute Erhaltung vieler Texte, als über die Beschädigung der andern wundern müssen.

Zu diesen stark beschädigten Stücken gehört auch derjenige Papyrus, den man als das Glanzstück der im Museum des oberhessischen Geschichtsvereins vereinten griechischen Papyri bezeichnen kann (Nr. 40), und der den Namen dieser Sammlung, welche der Munifizenz des bei uns unvergessenen Dr. Wilhelm Gail verdankt wird, weit über die Grenzen unseres Vaterlands bekannt gemacht hat. Freilich mußte die starke Zerstörung des Papyrus der Forschung große Schwierigkeiten bereiten. Wohl gibt es nämlich Texte, von welchen an sich weniger erhalten ist, und die man trotzdem leichter ergänzen und verstehen kann; handelt es sich z. B. um feste Formulare, die in dem öffentlichen und geschäftlichen Leben ebenso angewandt wurden wie heutzutage, dann gestattet auch ein kleiner Fezzen sichere Ergänzung; andererseits pflegt man aus Texten, die in dieser Weise ergänzt werden können, nicht viel

Neues zu lernen. Auf dem Gießener Papyrus 40 sind dagegen drei Erlasse des römischen Kaisers Caracalla (211 bis 217 n. Chr.) erhalten, die einzigartiges Gepräge tragen, so daß parallele Texte, die bei der Ergänzung der beschädigten Teile helfen könnten, fehlen. Man muß daher versuchen, die Lücken aus dem erkennbaren Zusammenhang heraus zu ergänzen, und eine solche Arbeit läßt unter Umständen verschiedene Möglichkeiten zu. So wird man es verstehen, daß im folgenden eine vollkommen neue Ausdeutung des entscheidenden ersten kaiserlichen Edikts als notwendig bezeichnet werden kann. Die andersartige Ergänzung eines einzigen entscheidenden Wortes in einer vorhandenen Lücke muß zu einer Änderung in der Gesamtauffassung des Textes führen.

Die bisher gültige Auffassung des Textes wurde durch den ersten Herausgeber des Papyrus P. M. Meyer bestimmt¹⁾, der in dem Edikt eine griechische Übertragung der Constitutio Antoniniana erblicken wollte. Dieses Gesetz des Kaisers Caracalla, uns durch geschichtliche und juristische Quellen bekannt, bestimmte, daß alle Bewohner des römischen Weltreichs, welche doch zum größten Teil unterworfen worden waren, nunmehr das volle römische Bürgerrecht erhalten sollten. Seitdem P. M. Meyer unsern Papyrus mit dieser Constitutio Antoniniana in Verbindung gebracht hat, hat sich nicht allein eine große Anzahl von hervorragenden Gelehrten in gleichem Sinne über den Papyrus geäußert, sondern allmählich ist diese Behauptung auch in die einschlägigen Lehrbücher übergegangen und gehört heutzutage offenkundig zu dem festen Bestand unserer Wissenschaft²⁾. Gewiß wäre es erfreulich, wenn wir in dem allerdings stark zerstörten Text die Reste eines der wichtigsten Edikte der Kaiserzeit erkennen dürften; aber ich befürchte, daß über diesem blendenden Gedanken an die constitutio die Aufgaben einer gefunden Interpretation vernachlässigt worden sind.

Selbstverständlich haben wir von den wenigen wirklich lesbaren Stellen auszugehen. Wir erkennen daraus, daß zunächst von αἰτίαι und vielleicht auch libelli die Rede war, d. h. also von irgendwelchen Klagen und Prozessen. Zur Begründung der constitutio würde es an sich nicht schlecht passen, wenn hier auf Prozesse hingewiesen wäre, die um den Besitz des Bürgerrechts geführt worden sind, und von denen ein besonders lehrreiches Stück aus des Claudius Verfügung De civitate Anaunorum³⁾ erkennbar ist. Aber die Fortsetzung zwingt zu anderen Erwägungen. Der Kaiser möchte den unsterblichen Göttern Dank sagen, weil sie ihn bewahrt haben — vielleicht war dabei an irgendeine besondere Situation gedacht⁴⁾. Doch ist dies nicht mehr klar erkennbar

und für die Gesamtauffassung unwichtig. Der Kaiser glaubt also, etwas der Erhabenheit der Götter Entsprechendes tun zu müssen, und beschließt zu diesem Zweck diejenige Maßnahme, welche den Inhalt der Verfügung bildet. Worin besteht sie? Die bisherige Forschung ist sich darüber einig, daß der Kaiser aus den angeführten Motiven das römische Bürgerrecht an Nichtbürger, seien es die Barbaren (Bickermann), seien es die Provinzialen, etwa unter Ausschluß der *dedicii* (die übrigen), verliehen habe, um auf diese Weise die Zahl der Verehrer der Staatsgötter zu vergrößern. In der Tat gibt es keinen andern Weg der Erklärung als diesen, falls die Auffassung der Urkunde in ihren Grundlagen zu Recht besteht. Aber so sicher dies ist, ebenso sicher scheint mir vom Standpunkt des römischen Kults aus eine solche Erklärung unmöglich.

Die Gewinnung neuer Anhänger kann für die Götter, denen gedankt werden soll, nur dann von Wert sein, wenn eine Gemeinde von Gläubigen vorhanden ist, deren Zahl durch den Eintritt neuer Glieder vergrößert wird. Aus diesem Grund treiben die nicht staatlich gebundenen religiösen Verbände eine Werbetätigkeit, die der römische Staatskult nicht ausübt; denn die *pontifices* als die Vertreter dieses Kults haben wesentlich die Aufgabe, die dem römischen Staat obliegenden Leistungen an die Gottheit durchzuführen und die dafür bestehenden Grundsätze zu bewahren. Die Frage, ob Gläubige hinter den Kulthandlungen stehen und wie groß deren Zahl ist, bleibt für den Staatskult unerheblich. Mittelbar zieht wohl der Juppiter Capitolinus einen Gewinn aus der Ausbreitung römischer Macht, wenn ihm in dem Triumphzug auserlesene Beute entgegengebracht wird, aber dies liegt natürlich auf einer anderen Ebene. Dagegen besitzen wir ein treffliches Mittel zur Erkenntnis dessen, was nach römischer Ansicht den Staatsgöttern frommt, in den uns wohlbekannten *vota publica p. R.*: da soll ein neuer Altar oder Tempel geweiht werden, man verspricht außerordentliche *feriae* anzusetzen, Spiele abzuhalten, Opfer auszurichten, Weihgeschenke zu stiften — aber mir wenigstens ist es nicht bekannt, und es scheint mir auch so gut wie ausgeschlossen, daß jemals der Vertreter des römischen Staats dem Gott die Zuführung von neuen Gläubigen gelobt habe. Sollte denn aber wirklich die römische Politik bis Caracalla so staatsgötterfeindlich gewesen sein, daß sie niemals auf den Gedanken kam, neue Bürger zu machen, um den Göttern zu danken? Und erst ein Caracalla sollte sich zu dieser Auffassung bequemt haben? Die Vorstellung, von der aus man unser Edikt gedeutet hat, ist, wie man sieht,

so unrömisch wie nur möglich. Nun könnte man vielleicht auf den Gedanken kommen, daß die Begründung zwar unrömisch sei, aber gerade deshalb dem Kaiser Caracalla nicht schlecht anstehe, der die Vorstellung orientalischer Mysterienkulte in sich getragen haben und von dorthier zu seinem Edikt gekommen sein könnte. Aber auch diese Erklärung würde nicht einen Schritt weiter helfen. Wohl weiß man heute, wie stark die orientalischen Kulte im römischen Reich Fuß gefaßt haben, aber niemals hat doch dadurch das innere Wesen der Verehrung der römischen Staatsgötter eine Änderung erfahren: eine Gemeinde der Gläubigen des Juppiter Capitolinus hat es auch im 3. Jahrhundert nicht gegeben, sondern die collegia der pontifices vollzogen auch weiterhin ihren Dienst.

Aber nicht geringer als die religionsgeschichtlichen sind die staatsrechtlichen Schwierigkeiten. Der Gedanke, der unausgesprochen der ganzen Konstruktion zugrunde liegt, lautet etwa: wer das römische Bürgerrecht besitzt, ist damit eo ipso Verehrer der römischen Staatsgötter; wem es versagt ist, der ist vom Kult der römischen Staatsgötter ausgeschlossen. Beide Sätze sind gleichermaßen falsch. Besonders beweisend sind die Verhältnisse, wie sie uns bei Juden und Christen entgegen treten, weil der bei ihnen vorhandene Monotheismus einen Zweifel nicht aufkommen läßt. Aus Philo⁵⁾ geht mit unbedingter Eindeutigkeit hervor, daß freigelassene Juden r ö m i s c h e B ü r g e r wurden und blieben, ohne gezwungen zu werden, von ihren Gebräuchen etwas aufzugeben (οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες). Sie hatten ihre Gebetshäuser, heiligten den Sabbat, aber opferten doch nicht dem Juppiter Capitolinus. Oder wer möchte auch nur in Erwägung ziehen, daß der von den Flaviern mit dem Bürgerrecht beschenkte Josephus zur Freude der Capitolinischen Götter diese Gabe erhalten habe? Man wende nicht ein, daß das Judentum religio licita war: diese Bevorzugung hat mit unserer Frage nichts zu tun, kam sie doch allen Juden — gleichviel ob Bürgern oder Nichtbürgern — zugute. Th. Mommsen⁶⁾ hat Vespasians fiscus Judaicus als Lizenz für den Besuch der Synagoge bezeichnet; diese Auffassung schöpft vielleicht nicht ganz den inneren Gehalt der Einrichtung aus, aber auch hier ist doch ganz klar, daß in bezug auf „diese Bewahrer ihrer väterlichen Gebräuche“ (τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθνη περιστέλλοντας⁷⁾) kein Unterschied gemacht wurde, ob Bürger oder Nichtbürger. Gewiß, wenn den Juden, so weit sie r ö m i s c h e B ü r g e r w a r e n, eine Steuer an den Juppiter Capitolinus auferlegt worden wäre, dann dürfte man darin einen Ersatz für einen ihnen an sich

obliegenden kultischen Dienst erblicken; aber weil diese Steuer unabhängig vom Bürgerrecht ist, beweist sie, daß sich das Verhältnis des Juden zu den römischen Staatsgöttern durch den Erwerb des Bürgerrechts nicht verschiebt; und so ist es mit allen andern Nicht-Römern gewesen. Ich muß unter diesen Umständen durchaus abstreiten, daß sich die römischen Staatsgötter über die Verleihung des Bürgerrechts an Barbaren oder Peregrine gefreut hätten, befürchte vielmehr, daß sie von dem wirklichen Inhalt des kaiserlichen Edikts sehr wenig erbaut waren.

Aber auch die andere Behauptung, der Nichtbürger habe den römischen Staatsgöttern fremd gegenübergestanden, trifft nicht zu. Ich erinnere nur mit wenigen Worten an den Briefwechsel des Plinius mit Trajan in Sachen der Christen. Plinius hat die Culpierten, soweit sie *cives Romani* waren, „in die Stadt“ geschickt (96, 4), seine weiteren Darlegungen beziehen sich also nur auf Leute, die das römische Bürgerrecht nicht besaßen. Diese bringen aber den Beweis dafür, daß sie nicht Christen waren, „durch ein Opfer an unsere Götter“ *supplicando* *dis nostris*. Also ist dies Recht oder Pflicht, wie man es auch nehmen will, des Nichtbürgers. Es besteht auch nicht der geringste Unterschied zwischen dieser Forderung der Trajanischen Zeit und den *libelli* der Decianischen Christenverfolgung, wo das Testat lautet *ἀεὶ μὲν τοῖς θεοῖς θύων διατετέλεκα*. Die dazwischen liegende *Constitutio Antoniniana* ist in dieser Beziehung spurlos vorübergegangen: Der Nichtbürger der Trajanischen Zeit steht den römischen Staatsgöttern ebenso gegenüber wie der Bürger der Decianischen. Wir haben absichtlich dabei bisher nur auf die *di nostri* hingewiesen, um die Parallele mit dem Papyrus nicht zu verlieren; aber offenkundig gelten doch dieselben Grundsätze auch dem Kult der Roma gegenüber. Wer aber möchte wohl die Behauptung wagen, daß dort nur die römischen Bürger hätten opfern können? Man sieht, daß die Vorstellung, von der man bei der Deutung des Papyrus ausgegangen ist, staatsrechtlich ebenso unmöglich ist wie religionsgeschichtlich. Bei der Ergänzung eines Textes hat man aber nicht allein zu prüfen, was an sich logisch möglich ist, die entscheidende Frage ist vielmehr, ob dieser logische Zusammenhang mit den geschichtlichen Voraussetzungen zu vereinbaren ist. Wir müssen aber nicht nur bestreiten, daß diese Forderung bei der bisherigen Deutung des Papyrus erfüllt worden ist, sondern müssen darüber hinaus feststellen, daß auch die erhaltenen Reste des Textes mit der bisherigen Ausdeutung nicht vereint werden können.

Aus den Zeilen 6 bis 7 ergibt sich so viel mit Sicherheit, daß von einer im Plural verwandten Größe ausgesagt wird: ὁσάκις ἂν ὑπεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἄνθρωποις. Bickermann (S. 7) hat dazu richtig bemerkt, daß οἱ ἐμοὶ ἄνθρωποι alle Untertanen des Kaisers, nicht allein die cives Romani bezeichne. Vogt (S. 332), der im Grund die Berechtigung dieser Deutung nicht widerlegen kann, glaubte doch aus dem Zusammenhang heraus widersprechen zu sollen, und zwar, wie man sicher zugeben muß, ebenfalls mit Recht. Aber da ja der Zusammenhang noch gar nicht feststeht, und wir das Subjekt zu ὑπεισέλθωσιν ergänzen müssen, schließe ich umgekehrt wie Vogt und behaupte: weil οἱ ἐμοὶ ἄνθρωποι nicht die römischen Bürger im Gegensatz zu den Nichtbürgern bezeichnen kann, muß die Herstellung eines Zusammenhangs, die solche Deutung fordert, falsch sein. — Weiter wird von der fraglichen Größe, welche zu den Untertanen des Kaisers hineingedrungen ist, gesagt, daß der Kaiser sie zugleich hineintrage (συνεπενέγκοιμι) und zwar, wie durch das erhaltene θεῶν im wesentlichen gesichert ist, zu irgendeinem Götterkult. Auch hier hat Bickermann die Schwierigkeit gesehen, daß dieses ἐπιφέρω mit einem persönlichen Accusativ verbunden ist, sagen wir lieber, verbunden sein sollte. Aber selbst wenn man deshalb mit ihm συνεισενέγκοιμι liest und εἰσφέρειν als introducere ansieht, kommt doch ein verkehrter Sinn heraus; denn es ist doch keine Rede davon, daß der Kaiser normaliter seine Untertanen und nunmehr kraft dieses Edikts mit ihnen (συν) auch die neuen Untertanen in den Götterdienst hineinführt. Auch hier stecken hinter solcher Auffassung Vorstellungen, die mit dem Wesen des römischen Staatskults und der Verehrung der römischen Staatsgötter unvereinbar sind. — Schließlich geht aus der Fassung des griechischen Textes hervor, daß weder das „Eindringen“ noch die Gabe des Kaisers eine abgeschlossene Handlung darstellt. Vielmehr glaubt der Kaiser dadurch das der Größe der Götter Geziemliche zu tun, daß, wenn jedesmal (ὁσάκις ἔαν) sie eindringen, der sie in bestimmter Weise behandelt, d. h. auch in Zukunft. Die constitutio Antoniniana bezieht sich aber ausschließlich auf die bereits im Reiche wohnenden Menschen.

Angesichts all dieser religionsgeschichtlichen, staatsrechtlichen und grammatischen Schwierigkeiten müssen wir daher die bis jetzt gültige Auffassung ablehnen. Wollen wir sie durch eine andere ersetzen, so kann kaum ein Zweifel walten: wenn der Kaiser den Göttern Dank für sein Wohlergehen zeigen will, so kann er es nur durch irgendwelche auf deren Kultus bezügliche Handlungen tun. Nur ein solcher Begriff kann also das gesuchte Subjekt zu

ὑπεισέλθωσιν und Objekt zu συνεπενέγκοιμι sein. Mit einem Schlage wird damit der Satz ὁσάκις ἐὰν ὑπεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἔμοῦς ἀνθρώπους klar. Gemeint sind damit diejenigen Kulte bzw. die Träger derjenigen Kulte, welche im geheimen, auf nicht amtlichem Weg zu den Bewohnern des imperium gekommen waren, der griechische Ausdruck ist ganz vorzüglich gewählt. Eine Dorföhrung des allbekannten Materials über die hier vor allem in Frage kommenden Kulte darf ich mir wohl ersparen. Was geschieht nun mit diesen Kulturen? Sie werden hinzugetragen — natürlich zu den römischen Staatskulturen. Also hat Caracalla aus Dankbarkeit gegen die Götter den Entschluß gefaßt, die in das Volk eingedrungenen Kulte dem römischen Staatskult einzugliedern. Die Verehrung der römischen Staatsgötter hatte ihm nicht genügende Stützung gegeben, sondern er hatte sich an alle Götter gewandt, welche auch immer auf nicht-amtliche Weise im Reich verehrt worden waren. Ihnen dankt er durch die Anreihung ihres Kults an den der Staatsgötter. Dabei tat er etwas ähnliches wie einst Marc Aurel, der beim Drohen des Markomannenkrieges in solche Sorge geraten war, ut undique sacerdotes acciverit, peregrinos ritus impleverit⁸). Aber er ging doch auch über Marc Aurel dadurch hinaus, daß er die Kulte — man wird in der Lücke von Zl. 6 wohl τὰς θεησκείας ergänzen dürfen — ὁσάκις ἐὰν ὑπεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἔμοῦς ἀνθρώπους dem Staatskult anfügte.

In dieser Formulierung liegt aber auch eine gewisse Einschränkung: es handelt sich nicht um alle Götter schlechthin, sondern nur um diejenigen, deren Kult sich bei den Bewohnern des Römerreichs verbreitet hat. Damit wird denn auch klar, welchen Sinn die Bezugnahme auf die Prozesse zu Beginn der Urkunde hat. Die fremden Kulte haben in Rom öfters Anlaß zu polizeilichem Einschreiten, zu Prozessen usw. Anlaß gegeben. Der älteste uns deutlich greifbare Fall hat bereits im Jahre 186 v. Chr. gespielt, als der römische Senat gegen das ihm bedenklich erscheinende Treiben bei den Bacchanalien einschreiten zu müssen glaubte, und infolgedessen das berühmte senatus consultum de Bacchanalibus⁹) zustande kam. Nicht lange danach, im Jahre 139 v. Chr., mußten auf Befehl des Prätors die chaldäischen Astrologen und die „Juden, welche durch den Kult des Juppiter Sabazius die römischen Sitten zu verderben wagten“, Rom und Italien verlassen¹⁰). Zwischen den Jahren 59 und 48 v. Chr. ließ der Senat viermal die Kapellen der ägyptischen Götter zerstören¹¹). Besonders scharf ist Tiberius gegen die externaе caerimoniae vorgegangen¹²): er hat die

Anhänger ägyptischer und jüdischer Kulte teils verbannt, teils gezwungen, Italien zu verlassen, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent¹³). Diese Entwicklung wird zwar unter Caligula unterbrochen, der bei seiner orientalisierenden Neigung, die ihm den Haß der Römer zuzog, wagen konnte, der ägyptischen Göttin Isis im Jahr 38 n. Chr. auf dem Marsfeld einen Tempel zu errichten, aber dann setzte der Kampf wieder ein, der bekanntlich unter Nero zu der ersten Verfolgung der Christen geführt hat. Danach möchte man vermuten, daß am Anfang der Urkunde ausgesprochen war, daß künftighin keine Klagen gegen fremde Kulte angenommen und durchgeführt werden sollen, vielmehr will der Kaiser den in diesen Kulturen verehrten Göttern dadurch danken, daß er sie anerkennt und dem römischen Staatskult anfügt.

Die Beschränkung auf die zu den Bewohnern des Reichs vorgebrungenen Kulte hat aber auch noch eine andere Beziehung. Als Kaiser Galerius sich im Jahr 311 unter schwerem Druck entschließen mußte, den christlichen Kult anzuerkennen, tat er dies, indem er zu gleicher Zeit den Christen die Verpflichtung auferlegte, „zu ihrem Gott zu beten für das Heil der Kaiser und des Staates“¹⁴). Ein damit verwandter Vorgang wird auch hinter unserm Edikt zu vermuten sein: als der Kaiser in Not war, wird er wohl alle seine Untertanen aufgefordert haben, zu ihren Göttern für die Rettung des Kaisers zu beten. Er mag schon damals daran gedacht haben, im Fall des Erfolgs diesen Göttern die amtliche Anerkennung auszusprechen, welche er in unserm Edikt vornimmt. So hat denn auch z. B. Lactanz¹⁵) die Verkündigung des Mailänder Edikts mit seiner Anerkennung des Christentums als Dank für die dem Licinius durch den Christengott gewährte Hilfe aufgefaßt. Weil also der Kaiser durch seine Untertanen die Hilfe der fraglichen Götter erhalten hatte, schränkte er die Anerkennung der Kulte auf die ein, die zu seinen Untertanen vorgebrungen waren.

Haben wir bisher durch Analyse des Textes das Ergebnis gewonnen, daß Caracalla hierdurch die Anerkennung der fremden Kulte aussprach, so wird die Beweisreihe abgeschlossen durch die Tatsache, daß uns andere Quellen tatsächlich den Vorgang selbst berichten; wir brauchen hierüber keine neuen Untersuchungen anzustellen, sondern können uns der Kürze halber auf die Darlegungen Wissowas beziehen, der auf S. 355 seiner Schrift „Religion und Kultus der Römer“ folgende Sätze formulierte: „Das wurde anders, als Caracalla die Beschränkung der sacra Aegyptia auf die extrapomeriale Zone aufhob und seinen prächtigen Serapistempel auf dem Quirinal erbaute...; erst jetzt an-

den diese Fremdkulte den altrömischen Gottesdiensten völlig gleich¹⁶⁾, und man konnte darum Caracalla mit Jug und Recht als denjenigen bezeichnen, der *sacra Isidis Romam deportavit*¹⁷⁾.“ In unserm Edikt haben wir also nichts anderes zu erkennen, als die grundlegende Verfügung, die die Einzelmaßnahmen der Folgezeit vorbereitete und ermöglichte. Dabei ist der Kaiser davon überzeugt, daß die Erhabenheit des römischen Volkes aus dieser Erweiterung des Götterkreises eine Mehrung erfahren werde — denn so werden wir die Spuren von 3.11 deuten müssen; andererseits gewinnt die Tatsache, daß sich der Kaiser als *εὐσεβέτατος πάντων ἀνθρώπων* bezeichnete¹⁸⁾, jetzt ihren rechten Sinn. Der Kaiser ist der Frömmste, weil er die meisten Götter verehrte.

Man wird sich wohl die Frage vorlegen, woher denn die Forschung diese unzweifelhaft nächstliegende Auffassung nie auch nur erwogen hat; wie nahe man der richtigen Spur war, zeigt ja die Tatsache, daß Capocci S. 75 die Vermutung aussprach, in dem unteren, verlorenen Teil des Papyrus oder in einer ergänzenden Novelle zu unserm Edikt sei die Anerkennung der *sacra peregrina* ausgesprochen gewesen. So scharf war man also auf den Gedanken eingestellt, und doch hat auch dieser ausgezeichnete Forscher in seiner umfangreichen Monographie die alte Deutung der Urkunde mit ihren sachlichen und formalen Unmöglichkeiten vertreten und nicht erkannt, daß, was er anderwärts suchte, unmittelbar erhalten ist. Der Grund für diese Hemmung ist wohl die Tatsache, daß, seitdem P. M. Meyer aus den 3. 7 bis 9 die Verleihung des römischen Bürgerrechts herausgelesen hat, dieser Erkenntnis alles andere untergeordnet wurde. Von dem Dank an die Götter zu dieser Verleihung des Bürgerrechts schien aber kein anderer Gedankengang zu führen als die Vorstellung, dieser Dank werde durch die Vermehrung der Adoranten dargestellt. Allerdings trifft diese Voraussetzung auch nicht zu, wie wiederum die Urkunde des Galerius (s. o.) zeigen kann. Er legt den Christen für die Anerkennung ihres Kultes (*συγχώρησις*) die Verpflichtung auf — es fällt dasselbe Wort *ὀφείλω*, wie im Papyrus — zu ihrem Christengott für den Kaiser zu beten. Wäre also wirklich durch 3. 7 bis 9 den Nichtrömern das Bürgerrecht verliehen worden, so wäre dies nicht geschehen, um die Zahl der Anbeter der römischen Staatsgötter zu erhöhen, sondern um den bisherigen Nichtrömern die Verpflichtung aufzulegen, nunmehr als Römer in Dankbarkeit für die Verleihung des Bürgerrechts ihre Götter für das Staatswohl anzuspannen. Auch wenn also 3. 7 bis 9 bisher richtig ausgedeutet

wären, müßte doch unsere Auffassung der vorausgehenden Stelle beibehalten werden. Aber ich befürchte, daß, nachdem alles andere zusammengebrochen ist, auch hier Vorsicht geboten ist.

In 3. 7 bis 9 hat man bisher allgemein anerkannt die grundlegenden Worte: $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota\ \dots\ \acute{\alpha}\pi\alpha[\sigma\iota\nu\ \dots\ \tau\omicron\iota\zeta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \pi[\omicron\lambda\iota]\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu\ \text{Ῥωμαίων}$, und nur diese bilden in der Tat die Brücke zur Vorstellung von der Constitutio Antoniniana. Allerdings hat man darauf hingewiesen, daß vor $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ der notwendige Artikel fehlt, aber man glaubte diese wichtige Tatsache abschütteln zu können, indem man die Urkunde aus dem Lat. übersetzt sein ließ. Dies dürfte stimmen, aber wie man damit das Fehlen des Artikels erklären will, ist unerfindlich. Die Urkunde ist, soweit wir erkennen, in tadellosem Griechisch geschrieben und setzt selbstverständlich den Artikel auch sonst, wo es nötig ist. Mit der Übersetzung aus dem Lat. kann also diese Rekonstruktion nicht gestützt werden, für die man auch nicht auf die in griechischen Urkunden häufige Formel $\delta\epsilon\delta\acute{\omicron}\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ (ohne Genitiv) verweisen kann. Es widerspricht aber doch allen Grundsätzen in der Herstellung von Texten, solche Ergänzungen vorzunehmen, die dem Verfasser einen Fehler aufbürden. Vielmehr müssen wir schließen: weil vor $\pi[\omicron\lambda\iota]\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ der notwendige Artikel fehlt, ist diese Ergänzung unsicher. Ich möchte dem aber noch ergänzend hinzufügen, daß eine kleine Spur des vor $\epsilon\iota\alpha\nu$ gegebenen Buchstabens auch auf der den Arbeiten von P. M. Meyer und Capocci beigegebenen Photographie erkennbar ist, und dieser Rest paßt schlecht zu einem τ , dessen Querstrich genau wagerecht zu laufen pflegt und den folgenden Buchstaben an einem höheren Punkt erreicht, als es hier der Fall ist. Man vergleiche zudem auf der Photographie 3. 25 und 26 der dritten Urkunde, wo zufällig fast untereinander $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ stehen: dann wird sofort deutlich, daß vor unserm $\epsilon\iota\alpha\nu$ wohl ein δ , aber kein τ möglich ist; neben δ käme λ oder auch α in Frage¹⁹). Zu der grammatischen Schwierigkeit und — wir müssen wohl sagen — der paläographischen Unwahrscheinlichkeit kommt schließlich auch ein Problem der Überlieferung hinzu. Dio Cassius 77, 9, 5 erklärt, daß Caracalla zwar $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$ die Nichttrömer durch Verleihung des Bürgerrechts ehren wollen, tatsächlich habe er wesentlich an den finanziellen Erfolg seiner Maßnahme gedacht. Lassen wir auch als für uns unwichtig diese letzte Vermutung beiseite, so ist doch so viel sicher, daß in den Worten, durch welche Caracalla die Verleihung des Bürgerrechts aussprach, etwas enthalten war, was die Neubürger als Ehrung empfinden sollten. Davon ist aber bei der Herstellung, die man dem Text bisher angedeihen

ließ, gar keine Rede; denn die — ich darf wohl schon sagen — angebliche Verleihung des Bürgerrechts sollte ja nicht um der Bürger willen, sondern mit Rücksicht auf den Staatskult erfolgt sein!

So muß das Urteil dahin lauten: es war ein Blendwerk, wenn man hier die *Constitutio Antoniniana* erblickte. Vielmehr haben wir nun umgekehrt die Aufgabe, zu prüfen, ob auf Grund unserer Auffassung von 3. 2 bis 7 auch die weitere Ausdeutung von 3. 7 bis 9 möglich ist. Leider dürfen wir uns keine allzugroßen Hoffnungen in dieser Beziehung machen, und es ist ein schwacher Trost, daß auch die Forscher, welche hier die *Constitutio Antoniniana* erblicken wollten, nicht zu einer wirklichen Lösung gekommen sind, was sich angesichts der falschen Grundauffassung von selbst versteht. Sicher ist die Lesung von *δίδωμι, τὴν οἰκουμένην, Ῥωμαίων*, alle Wahrscheinlichkeit spricht für den Dativ *ἅπασι* bzw. *συνάπασι* und das Partizipium *μύνοντος*, außerdem liegt vor *χωρ*, was man bisher zu *χωρίς* ergänzte, aber auch als *χώραν* oder dgl. verwerten kann, und schließlich ein der lateinischen Sprache entnommenes Wort im Gen. Plul. auf *ιαιών*, dessen viertletzte Silbe ein *ei* enthielt. In dem Satze als Ganzes zieht Caracalla das Fazit aus den vorausliegenden Sätzen, wobei es fraglich sein kann, ob man mit Crönert konstruieren soll: *νομίζω[ν] . . . δίδωμι τοῖ[ς σ]υνάπασι* oder mit andern *νομίζω . . . δίδωμι τοῖ[ν] ἅπασι*. Zu diesem *ἅπασι* ist nun ganz notwendig ein Begriff zu ergänzen, der sich irgendwie entweder auf die neuen Götter, deren Verehrer oder deren Kulte bezieht. Dabei nimmt der Begriff *τὴν οἰκουμένην*, vor dem *κατὰ* richtig ergänzt sein dürfte, das vorausgehende *ὁσάκις ἐὰν ὑπεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἀνθρώπους* sachgemäß auf. Caracalla gibt also den Göttern, die er dem Staatskult angliedern wollte, oder ihren Verehrern irgend etwas, womit der Genitiv *Ῥωμαίων* vermutlich in Verbindung zu setzen ist. Sachlich kann es sich wohl kaum um etwas anderes handeln, als entweder um einen Begriff der Anerkennung oder um Überlassung von Gelände. Die Entscheidung ist deshalb so schwierig, weil wir den von *δίδωμι* abhängigen Dativ nicht genau kennen. Gelänge es umgekehrt, die Buchstabengruppe, die bisher zu *πολιτεῖαν* ergänzt worden war, eindeutig zu interpretieren, dann ließe sich wohl auch der Dativ schärfer bestimmen. Man kann davon ausgehen, daß unser Text mit zwei anderen Urkunden vereint ist, welche sich auf die Frage der Freizügigkeit bzw. ihrer Einschränkung beziehen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß unsere Urkunde eben um des gemeinsamen Stoffes willen auf demselben Aktenfaszikel verzeichnet wurde. Da wir nun aus der dritten Urkunde lernen,

daß die sonst den Ägyptern verbotene Anwesenheit in Alexandria anlässlich des Sarapis- und sonstiger Feste gestattet ist, mag man daran denken, daß der Kaiser den Verehrern der *sacra peregrina* die Bewegungsfreiheit von Römern gegeben habe, damit diese Kulte nun wirklich in den Dienst des Staates gestellt wurden. In diesem beschränkten Umfange — d. h. bezogen auf die Verehrer von *sacra peregrina* und losgelöst von der *constitutio Antoniniana* — ist auch die Verleihung des Bürgerrechts theoretisch sicher nicht ausgeschlossen. Schließlich bietet sich ein Weg der Erklärung in der Richtung, daß gegenüber der bisherigen Beschränkung der Kulte, die zu Prozessen geführt hat, der Kaiser sämtlichen Kulturen im Reich die Bevorzugung und Straffreiheit von römischen Kulturen gibt. Je mehr wir vorschreiten bei dem Bau auf dieser unsicheren Grundlage, um so unsicherer ist die Wiederherstellung des Textes. Falls *μ]ένοντος* richtig ergänzt ist (s. o.), wird durch diese Bestimmung die Aufrechterhaltung irgendwelcher Normen verfügt worden sein. Auch hierfür kann das Edikt des Galerius eine bestimmte Richtung weisen; denn nachdem die Anerkennung des Christentums ausgesprochen ist, fügte der Kaiser hinzu, er wolle in einem andern Briefe den Statthaltern mitteilen *τί αὐτοῦς παραφυλάξασθαι δεήσει* ²⁰). Selbstverständlich durften nicht durch die Anerkennung des Kults der Zügellosigkeit die Tore geöffnet werden, und daß die Römer bei allen orientalischen Kulturen Befürchtungen dieser Art hatten, ist bekannt²¹). Auf dieser Grundlage dürfte sich nun auch für das lateinische, im Genitiv gegebene Wort die Ergänzung *αιδ]ει[λ]ικίων* = *aediliciorum* ergeben, wodurch den *actiones aediliciae* eine Sonderstellung eingeräumt wurde, etwa in der Form, daß das sonstige System von Klagen bestehen bleibt mit Ausnahme der ädilizischen, also *μ]ένοντος* [*παντός γένους ἐγκλημ]άτω[ν] χωρ[ις] τῶν [αιδ]ει[λ]ικίων*, aber auch andere Kombinationsmöglichkeiten sind auf dieser Grundlage vorhanden.

Nach allem betrachte ich es somit als sicher, daß der Papyrus mit der *Constitutio Antoniniana* nichts zu tun hat, daß auf ihm vielmehr ein kaiserliches Edikt verzeichnet war, das die in das Reich eingedrungenen peregrinen Kulte an die altrömischen Staatskulte angliedert. Des weiteren scheint die dadurch geschaffene neue Rechtslage genauer festgelegt worden zu sein, ohne daß wir jedoch angesichts der Zerstörung des Textes die Einzelheiten festlegen können. So schmerzlich es vielleicht erscheinen mag, daß uns durch diese neue Auffassung der Urtext der *Constitutio Antoniniana*, den wir in Händen gehabt zu haben glaubten, wieder verloren geht, so ist, glaube ich, doch der

Tausch kein schlechter. Denn aus dem Papyrus hätte man zu den uns bekannten Tatsachen der Constitutio Antoniniana nichts hinzugelehrt. Anders ist es bei der neuen Deutung. Zwar haben wir auch unabhängig von dem Papyrus gewußt, daß Caracalla die peregrinen Kulte den römischen Staatskulten tatsächlich angegliedert hat, aber es ist uns vollständig neu, daß die Grundlage hierzu durch ein kaiserliches Edikt gelegt worden ist, und daß dieses die kaiserliche Maßnahme mit der Dankbarkeit gegen die Götter begründet. Diese Tatsache ist uns aber deshalb so wichtig, weil wir hiermit die unmittelbaren Vorläufer der Edikte greifen, die am Ende der großen Christenverfolgung von den Kaisern herausgegeben wurden, um auch dem Christengott und seinem Kult eine Stätte im römischen Reich zu bereiten. Wenn daher die Erwähnung des Papyrus aus den Behandlungen der römischen Rechtsgeschichte ausscheiden muß, so wird er künftig einen Platz in den Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte und der christlichen Kirchengeschichte im besonderen finden dürfen.

Anmerkungen.

1) Griechische Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsvereins zu Gießen Bd. 1 H. 2 hgg. und erklärt von Paul M. Me ñ e r. 1910 ff.

2) Eine übersichtliche Zusammenstellung und Verwertung der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur hat zuletzt D. Capocci in den Atti della R. Accademia dei Lincei VI 1 (1925) gegeben. Die Dissertation von Elias Bickermann (Das Edikt des Kaisers Caracalla in P. Giss. 40, Berlin 1926) ist wertvoll, sofern ihr Verfasser die Auswirkung der richtigen Constitutio schärfer erfaßt. Dagegen ändert seine Behauptung, der Papyrus gebe nicht das Gesetz selbst, sondern einen Nachtrag dazu, die Auffassung des Textes nicht grundsätzlich.

3) Bruns, Fontes juris Romani 7 79.

4) Vogt, Gnomon 3 (1927) denkt an die Errettung aus Getas Bedrohung. Dafür spricht in der Tat der Bericht des Herodian IV 4, 3 ff. Trotzdem würde ich mich Bickermann S. 25 anschließen, der um des in 3. 10 erhaltenen Wortes $\nu\lambda\alpha\eta$ an eine Verknüpfung mit dem Kampf gegen die Germanen von 213 denkt, wenn nicht auf diese Weise die chronologische Abfolge der Urkunden auf dem Papyrus gestört würde; denn für das zweite Edikt steht das Datum (11. Juli 212) fest. Entscheidend ist allerdings dieses Argument nicht.

5) Philo, Leg. ad Gai. 155 sqq.

6) Mommsen, Ges. Schriften 3, 419.

7) Dio Cassius 66, 7.

8) Scriptores hist. August., M. Ant. philos. 13, 1.

9) Bruns, Fontes juris Romani 7 36.

10) Valerius Maximus I 3, 3.

11) Wissowa, Röm. Relig. 2 S. 351 ff.

- 12) Suet., Tib. 36.
- 13) Tacitus, Ann. II 85.
- 14) Eusebius, KÖ. 8, 17, Schwarz S. 794, 18.
- 15) Lactantius, De mortibus persecutorum 48.
- 16) Don mir gesperrt.
- 17) Hist. Aug., Carac. 9, 10 f.
- 18) Dio 77, 16, 1.
- 19) Auch das vor der Lücke gelesene π ist keineswegs sicher.
- 20) Eusebius, KÖ. 794, 18 Schwarz.
- 21) R. Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienrel. 3 1927, S. 103 ff.