

# GEWALT GEGEN CHRISTEN IN DER ANTIKE

## Anmerkungen zum Thema »Christenverfolgungen« in der Alten Kirche

Beim Stichwort »Gewalt gegen Christen« denkt man aufgrund der gegenwärtigen Berichterstattung in den Medien spontan wohl an die aktuellen, über den ganzen Globus verteilten Brennpunkte, an denen Christen heute unter Gewalt in den unterschiedlichsten Formen zu leiden haben – völlig zurecht, da nach allem, was wir wissen, die Zahl der unter Gewalt leidenden Christen in der Geschichte des Christentums gegenwärtig die größte ist. Im zweiten Schritt assoziiert man wohl, zumal wenn von »Christenverfolgung« die Rede ist, das Christentum in der Antike. Häufig stellt sich dann das Bild von den frühen Christen ein, die von den Anfängen an bis zur sogenannten konstantinischen »Wende« ständig oder in einer schrittweise steigenden Intensität vom römischen Staat bedrängt und blutig verfolgt werden.

Die – kaum noch zu überblickende – Forschung zum Thema Christenverfolgung hat demgegenüber herausgearbeitet, dass das Phänomen der Gewalt gegen Christen in der Antike sehr vielschichtig ist.<sup>1</sup> Im Folgenden

---

<sup>1</sup> Die Forschungsliteratur in ihrer Breite kann und muss im Folgenden nicht umfassend dokumentiert werden. Hier wird vornehmlich ausgewählte neuere Literatur genannt, die ihrerseits auf die grundlegende Standardliteratur verweist, vor allem: J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im römischen Reich*, Berlin (zuerst franz., Paris 1956), London 1971<sup>2</sup>; J. VOGT, Art. Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen), RAC 2, 1159–1208; H. LAST, Art. Christenverfolgung II (juristisch), RAC 2, 1208–1228; R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBPF 52), München 1962; W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of*

können nur einige wichtige Aspekte aufgegriffen werden, die für ein differenziertes Bild der Entwicklung in der Antike wie auch für den heutigen Sprachgebrauch wichtig sind. Im Zentrum steht die Frage, was man unter »Christenverfolgung« in der Antike zu verstehen hat. Daraus ergeben sich mehrere Einzelfragen: Wer sind die Akteure? Welche Motive führen zur Gewaltanwendung? Wie wird Gewalt angewendet – im unkontrollierten Ausbruch durch einzelne bzw. Gruppen oder durch staatliche Organe? Wenn Gewalt von staatlicher Seite ausgeübt wird: Wie wird sie im Rahmen der öffentlichen und rechtlichen Ordnung legitimiert? Wie entwickelt sich der Konflikt – gibt es einen »Lernprozess« und eine allmähliche oder stufenweise Steigerung? Schließlich stellt sich auf diesem Hintergrund übergreifend die Frage, wie »Verfolgung« definiert werden soll.

Vorab müssen einige Eingrenzungen vorgenommen werden. Liest man die Geschichte des Christentums bis zum ersten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts als Konfliktgeschichte, so muss zunächst festgehalten werden, dass Christen mit unterschiedlichen Konfliktgegnern konfrontiert sind.<sup>2</sup> Die ersten gewalttätigen Auseinandersetzungen sind mit dem Namen des Stephanus und seinem »Kreis« verknüpft. Sie stellen innerjüdische Auseinandersetzungen dar. Eine jüdische Splittergruppe, die Jesus von Nazareth als den Christus bekennt, wird von ihrer jüdischen Umwelt bekämpft, und auch in späteren Phasen gibt es Feindseligkeiten von jüdischer Seite. Dieser Aspekt wird hier nicht thematisiert. Im Fokus steht vielmehr das Verhältnis des römischen Staates und römisch-hellenistischer (Stadt-)Gesellschaft zum Christentum bis zum Beginn der konstantinischen Ära. Nachrichten aus anderen Gebieten der antiken Welt sind sehr

---

a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Hypomnemata 28), Göttingen (1970) 1975<sup>2</sup>; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970; A. WLOSOK, Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat, Stuttgart 1970; R. KLEIN (Hrsg.), Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971; R. FREUDENBERGER, Art. Christenverfolgungen, TRE 8, 23–62; G. GOTTLIEB / P. BARCELÓ (Hrsg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, München 1992.

<sup>2</sup> Dies ist das Kernthema von J. ENGBERG, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50–250 AD* (Early Christianity in the Context of Antiquity 2), Frankfurt a.M. 2007, der damit einen guten zusammenfassenden Überblick über die Auseinandersetzungen des Christentums mit seinen Gegnern, insbesondere dem römischen Staat, bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts bietet.

selten. So ist zumindest bekannt, dass das Christentum auch im Sasanidenreich unter Verfolgungen zu leiden hat.<sup>3</sup>

Beim Vorgehen »des römischen Staates« und »der römischen Gesellschaft« muss weiter differenziert werden. Zu Recht unterscheidet man zwei Hauptphasen des Konfliktes. Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts werden staatliche Stellen, d.h. Ordnungskräfte und Justizapparat, i.d.R. nicht von sich aus aktiv. Auch die Kaiser gehen nur vereinzelt von sich aus gegen das Christentum vor – und wenn, dann zumeist aus aktuellen politischen Motiven und begrenzt auf Einzelpersonen oder bestimmte Personenkreise. Wenn es zu Aggressionen gegen Christen kommt, werden sie zumeist durch individuelle Konflikte, Zufallskonstellationen oder kollektive Gegnerschaft aufgrund von Vorurteilen, Abneigungen, Gerüchten oder Ängsten auf der Ebene städtischer Gesellschaft hervorgerufen, in die dann staatliche Stellen einbezogen werden. Die Verhältnisse ändern sich grundlegend in der Mitte des 3.Jahrhunderts. Im Folgenden wird versucht, Grundlinien der Entwicklung und entscheidende Weichenstellungen zu verdeutlichen. Besonderes Augenmerk gilt dabei den beteiligten Akteuren, ihrem je spezifischen Beitrag sowie den erkennbaren Motiven. Dabei stellt sich auch immer wieder die Frage, ob es sich um »Christenverfolgungen« handelt. Um dies prüfen zu können, muss der Begriff vorab näher bestimmt werden. Eine sehr weite Bestimmung im Sinne von Ereignissen, die Christen negativ betreffen, ist wohl wenig sinnvoll. Der Begriff der Verfolgung setzt m.E. Intentionalität, Staatlichkeit und Allgemeinheit voraus. So wird im Sinne einer Arbeitshypothese von folgender Definition ausgegangen: Christenverfolgung sind staatliche, reichsweite Maßnahmen, die gegen Christen als abgegrenzte Gruppe gerichtet sind mit dem Ziel, ihre Religion zurückzudrängen oder zu beseitigen.

### **1. Klärungen und Grundsatzentscheidungen: Die Zeit bis Trajan**

In den ersten Jahren nach dem Tod Jesu und der Auferstehungserfahrung der Jünger und Jüngerinnen kann sich die Jesusbewegung erfolgreich ausbreiten. Dies wird wesentlich dadurch begünstigt, dass sie zunächst eine Gruppierung im breiten Spektrum des Frühjudentums darstellt.<sup>4</sup> Jüdische

<sup>3</sup> Vgl. P. BRUNS, Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im Sasanidenreich (RQ 103, 2008, 82–112).

<sup>4</sup> Zur Diskussion über das »parting of the ways« und die Entstehung des Christentums als gegenüber dem Judentum eigenständiger Religion vgl. den Überblick von H.-U. WEIDEMANN, Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: E. PETERSON (Hrsg.), Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff [Erik Peterson, Ausgewählte Schriften. Sonderband], Würzburg 2010, 152–195), 158–164; kritisch zum Ansatz D. A. HAGNER, Another Look at »The

Synagogengemeinden und ihr nahestehende Kreise sind erste Anlaufstellen und Adressaten der Missionspredigt. Zudem genießt die Jesusbewegung die Privilegien, die der römische Staat seit Caesar und Augustus dem Judentum eingeräumt hat, insbesondere die Möglichkeit, den eigenen Riten zu folgen und nicht zur Teilnahme an Opferhandlungen für die Götterwelt verpflichtet zu werden.

In den 40er Jahren entwickelt sich eine klarere Kontur der Jesusbewegung als eigenständiger Gruppierung. Sie ist zwar immer noch im jüdischen Kontext beheimatet, doch entwickelt sie allmählich ein von außen registriertes eigenständiges Gepräge. In Antiochia taucht erstmals die Bezeichnung »Christen« (Χριστιανοί) (Apg 11,26) auf. Die Namensgebung lässt erkennen, dass es sich um eine römische Fremdbezeichnung handelt. Die Adjektivbildung »-ianus« verweist auf einen lateinischen Kontext; offenbar registrieren römische Kreise, möglicherweise im Umfeld der römischen Provinzverwaltung, in Antiochia die Existenz dieser Sondergruppe. Etwa in dieselbe Zeit fallen auch die Vorgänge, die in Rom zum »Claudiusedikt« führten.<sup>5</sup> Die Hintergründe des Claudiusediktes sind umstritten. Naheliegender ist aber doch die Deutung, dass es bei den Unruhen unter Juden der Stadt Rom, die durch einen »Christus« (»Chrestos«) ausgelöst wurden, um Auseinandersetzungen zwischen Christusanhängern und anderen Juden geht. Für römische Behörden sind dies weiterhin innerjüdische Auseinandersetzungen, auf die der Staat nur deshalb reagiert, weil sie Unruhe verursachen. Dies bestätigt auch der »Fall Paulus«.<sup>6</sup> Der Prokonsul der Provinz Achaia, Gallio, nimmt eine Anklage jüdischer Kreise gegen Paulus nicht an mit der Begründung, es handle sich um innerjüdische, religiös fundierte Streitereien (Apg 18,12–17). Dasselbe ergibt sich aus den Vorgängen, die zur Verhaftung des Paulus und den Verhandlungen vor den Procuratoren Felix und Festus führen. Auslöser der Verhaftung und auch Vorwurf von jüdischer Seite sind offenbar Unruhen, die sich an Paulus entzündeten (Apg 21,27–35; 22,22f; 23,7–10; 23,29; 24,5.12). Damit sind die römischen Provinzgouverneure herausgefordert. Ihre oberste Pflicht besteht nach Aussage verschiedener Juristen darin, für Ruhe und Ordnung in der Provinz zu sorgen; das berechtigt sie auch zu selbständigem Eingreifen

---

Parting of the Ways«, in: M. F. BIRD / J. MASTON (Hrsg.), *Earliest Christian History. History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (WUNT 2,320), Tübingen 2012, 381–427).

<sup>5</sup> Vgl. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 89–104.

<sup>6</sup> Vgl. A. NOGRADY, *Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 De officio proconsulis* (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen 52), Berlin 2006, 41f. Zu den paulinischen Zeugnissen vgl. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 107–142.

nach eigenem Ermessen im Rahmen ihrer *coercitio*.<sup>7</sup> Die Unruhen sind allerdings im Fall des Paulus stets durch jüdische Auseinandersetzungen um den Tempel, das Gesetz und Glaubensfragen motiviert, die für die römische Seite keine Grundlage für eine Verurteilung darstellen. Daher ist aus römischer Sicht kein strafrechtliches Vergehen festzustellen (Apg 26,30–32).<sup>8</sup>

Offenbar gewinnt die neue Religion recht schnell auch für Außenstehende ein eigenes Gepräge. Nach dem berühmten Abschnitt, den Tacitus in seinen um 110–120 verfassten Annalen über das Geschick von Christen nach dem Brand Roms einfließen lässt<sup>9</sup>, sind zur Zeit Neros in der stadtrömischen Bevölkerung Misstrauen und Abneigung, ja »Hass« gegenüber Christen verbreitet. Grund hierfür sind »Schändlichkeiten« (*flagitia*).<sup>10</sup> Tacitus selbst teilt diese Abneigung. Für ihn handelt es sich bei den »Christusanhängern«<sup>11</sup> um ein Übel (*malum*), das aus Judäa stammt – eine notorisch unruhige Gegend, wie sich erneut im (ersten) jüdischen Krieg gezeigt hat –, und um eine ins Verderben führende Fremdreigion (*inexitiabilis superstitio*)<sup>12</sup>, die sich in der Hauptstadt breit macht. Diese gehört zu den abstoßend-gefährlichen oder verabscheuenswerten Elementen (*atrocia aut pudenda*), die gerade aus dem Osten in Rom zusammenströmen und prak-

<sup>7</sup> Vgl. Dig. 1,18,13pr. (Ulpian); vgl. weiter Dig. 1,18,3 (Paulus); 48,13,4,2 (Marcian), dazu NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 24f.

<sup>8</sup> Grund für die Überstellung des Paulus ist demnach seine Appellation an den Kaiser. Festus kann sich so aus der Affäre ziehen.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 44–47; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 105f; zu Tacitus, Sueton und Lucian a.a.O. 215–229; A. A. LUND, Zur Verbrennung der sogenannten *Chrestiani* (Tac. Ann. 15,44) (ZRGG 60, 2008, 253–261); T. SCHMITT, Die Christenverfolgung unter Nero, in: St. HEID u.a. (Hrsg.), Petrus und Paulus in Rom, Freiburg 2011, 517–537), jeweils mit Verweis auf ältere Literatur.

<sup>10</sup> Vgl. Tac., ann. 15,44,2: »... (Christianos) per flagitia invisos«; vgl. Suet., Nero 16,2: »genus hominum superstitionis nouae ac maleficae«. LUND, Verbrennung (s. Anm. 9), 257 Anm. 27 bezieht die »flagitia« auf die Vorwürfe des Kannibalismus, Kindesmords und Inzests.

<sup>11</sup> LUND, Verbrennung (s. Anm. 9), 255 unterstreicht, dass »Christiani« (noch) als römische Fremdbezeichnung mit negativer Wertung zu verstehen sei; zur positiv gewerteten Selbstbezeichnung werde sie »erst im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts« und erst damit sei die Lösung vom Judentum gegeben.

<sup>12</sup> Zum Begriff vgl. LUND, Verbrennung (s. Anm. 9), 258 Anm. 29; J. RÜPKE, Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich, Tübingen 2011, 9–14. Der Abgrenzung der eigenen Religion von »Fremdreigion« liege nicht eine klare inhaltliche Bestimmung zugrunde; vielmehr verweise die Abgrenzung auf »die große Bedeutung für die politische Kommunikation und die Herrschaft«, die die Eliten der von ihnen geteilten Religion zuweisen, und damit auf die integrative Funktion der Abgrenzung, vgl. a.a.O. 13.

tiziert werden.<sup>13</sup> Dass die Christen schuldig sind und Strafe verdienen, steht für Tacitus außer Zweifel.<sup>14</sup> Doch besteht das Verbrechen aus seiner Sicht nicht, wie ihnen von Nero angehängt wird, in der Brandstiftung, sondern im »Hass gegenüber dem Menschengeschlecht« (*odium generis humani*, Misanthropie). Was sie nach dem Aufgreifen »gestehen«<sup>15</sup>, erwähnt der Verfasser nicht ausdrücklich. Nach dem Zusammenhang dürfte nicht das Geständnis gemeint sein, Christ zu sein.<sup>16</sup> Näher liegt die Annahme, dass die Brandstiftung gemeint ist, für die vielleicht ein Geständnis abgepresst wird. Hierfür spricht der Umstand, dass die Beschuldigten die für Brandstiftung vorgesehenen Strafen erhalten.<sup>17</sup> Durch den Hinweis, dass die Gruppierung auf einen hingerichteten Kriminellen zurückgeht, unterstreicht Tacitus zusätzlich, dass es sich um eine verbrecherische Gruppe handelt.

Ob hier die Verhältnisse der 60er Jahre zutreffend wiedergeben werden, ist fraglich.<sup>18</sup> Wenn Pontius Pilatus als »Procurator« bezeichnet wird, spricht dies für eine Rückübertragung der Verhältnisse zur Zeit des Tacitus auf die neronischen Jahre.<sup>19</sup> Dasselbe könnte für den Anschein gelten, dass das Christsein selbst Schuldgrund ist. Dies erinnert deutlich an die Gegebenheiten bei Plinius, mit dem Tacitus gut bekannt ist; zudem dürfte er selbst ähnliche Erfahrungen gemacht haben, als er in der Provinz Asia Prokonsul war.<sup>20</sup> Dennoch zeigt die Darstellung bei Tacitus: 1. Für das frühe zweite Jahrhundert ist eine christenfeindliche Stimmung unzweifelhaft. Dies gilt offenbar bereits auch für die Zeit Neros. Wenn nämlich der Kai-

---

<sup>13</sup> Vgl. Tac., ann. 15,44,3: »(urbs) quo cuncta undique atrocias aut pudenda confluent celebranturque«. Vgl. P. GUYOT / R. KLEIN (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation 1-2*, Darmstadt 1993/1994 (Sonderausgabe 1997), 1,304f Anm. 4 mit dem Hinweis auf ähnliche Bewertung des Judentums (Tac., hist. 5,5) und andere östliche Religionen (Tac., ann. 2,85,4 u.ö.) sowie die Wiederaufnahme von Sallust, Cat. 37,5 (Rom als »Zusammenfluss« allen Unrats wie in einer Kloake).

<sup>14</sup> Vgl. Tac., ann. 15,44,5: »(... adversus) sontes et novissima exempla meritos«.

<sup>15</sup> Vgl. Tac., ann. 15,44,4: »correpti qui fatebantur«.

<sup>16</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* (s. Anm. 13), 1,305 Anm. 6; NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 45. Das Christsein müsste dann bereits als Schuldgrund gelten.

<sup>17</sup> Vgl. NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 46; LUND, *Verbrennung* (s. Anm. 9), 258f Anm. 32. Er geht a.a.O. 259-261 davon aus, dass Tacitus zwei Gruppen unterscheidet, nämlich »Christen« als geständige Brandstifter und andere »Judäer«, die »Misanthropen« sind. Dem entsprechen die Hinrichtung der einen als Brandstifter, der anderen durch wilde Tiere.

<sup>18</sup> Vgl. NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 46 mit Anm. 148.

<sup>19</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* (s. Anm. 13), 1,304 Anm. 3.

<sup>20</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* (s. Anm. 13), 1,304 Anm. 3.

ser, vielleicht um von sich selbst abzulenken, tatsächlich die Christen für den Brand verantwortlich macht, eine »ungeheure Menge« von ihnen grausam hinrichten lässt und dies als öffentliches Schauspiel inszeniert, setzt dies voraus, dass die Bevölkerung dieses Vorgehen aufgrund einer verbreiteten antichristlichen Haltung akzeptiert. 2. Durch die öffentliche Strafaktion Neros wird ein »Präjudiz« über den verbrecherischen Charakter von Christen getroffen: »So entstand wahrscheinlich im allgemeinen Bewusstsein die Gleichung ›Christ = Verbrecher‹ (Christianus = flagitiosus)«. <sup>21</sup> Wenn Tertullian später vom »institutum Neronianum« spricht <sup>22</sup>, meint er vermutlich eben diesen »Grundsatz« vom unsittlichen, verbrecherischen und staatsfeindlichen Charakter der Christen. Nach Tertullians stilistisch ausgefeilter Gegenüberstellung steht dies in scharfem Kontrast zum Charakter des Kaisers Nero, ja es stellt eine völlige Verkehrung der Verhältnisse dar: Wenn man die Christen zu Verbrechern stempelt, dann müsste Nero, ihr »Verfolger« (persecutor) und »Verurteiler« (damnator), gottesfürchtig (pius), gerecht (iustus), sittenstreng (castus) und kein Staatsfeind sein <sup>23</sup> – und doch geht es um einen Kaiser, über den der nichtchristliche Staat die damnatio memoriae verhängt! Eine gesetzliche Regelung Neros, die das Christsein grundsätzlich unter Strafe stellt, ist jedenfalls nicht nachweisbar und passt nicht in das Gesamtbild. <sup>24</sup>

In der Zeit der Flavier gibt es keine vergleichbaren Aktionen. Die lange Zeit in Folge christlicher Quellen angenommene Christenverfolgung unter Domitian wird von der neueren Forschung nicht bestätigt. <sup>25</sup> Auch wenn

---

<sup>21</sup> W.-D. HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 2000<sup>2</sup>, 119.

<sup>22</sup> Tert., nat. 1,7,9. Im Apologeticum, in dem er ad nationes weiterverarbeitet, nimmt er diesen Ausdruck nicht wieder auf. In apol. 4,3–13 geht er auf die aktuelle Rechtslage der Christen ein, die er auf den Grundsatz reduziert: »Non licet esse uos [sc. Christianos]« (apol. 4,4), doch rechtfertigt auch diese Stelle nicht die Annahme eines »Gesetzes« im Sinne einer formellen rechtlichen Regelung, vgl. T. GEORGES, Tertullian. Apologeticum (KfA 11), Freiburg 2011, 28f.; NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 42–44.

<sup>23</sup> Vgl. Tert., nat. 1,7,8.

<sup>24</sup> Vgl. GEORGES, Apologeticum (s. Anm. 22), 29.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. ST. SCHREIBER, Die Offenbarung des Johannes, in: M. EBNER / DERS. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2013<sup>2</sup>, 566–593, 578–580; D.-A. KOCH, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasien, in: TH. SCHMELLER / M. EBNER / R. HOPPE (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg 2010, 166–206), 183–186 mit Literatur; U. RIEMER, Domitian – (k)ein Christenverfolger? (ZRG 52, 2000, 75–80); J. ULRICH, Euseb, HistEccI III,14–20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian (ZNW 87, 1996, 269–289).

Domitian deutlich autokratische Ansprüche stellt, den Kaiserkult – gerade im Osten des Reiches – ausbaut und an der sakralen Überhöhung seines Herrscherhauses sowie seiner eigenen Person arbeitet, was zu politischen Konflikten führt und für das Christentum ein Problem darstellt, sind gezielte antichristliche Maßnahmen nicht erkennbar.

Einen entscheidenden nächsten Schritt stellt die Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan zum Christenproblem dar.<sup>26</sup> Plinius, zwischen 109 und 113 für zwei Jahre als *legatus Augusti pro praetore* in der Provinz Ponthus-Bithynien eingesetzt<sup>27</sup>, ist mit der Frage konfrontiert, wie er als zuständiger oberster Gerichtsherr korrekt und angemessen Prozesse gegen Christen durchführt. Nach seinem Bericht ist der Legat zunächst nach dem Grundsatz verfahren, den er als Regelfall kennengelernt hat, dass nämlich die Zugehörigkeit zum Christentum (*nomen ipsum*) als strafwürdiges Delikt behandelt und mit Kapitalstrafe belegt wird.<sup>28</sup> Wenn dies als Schuldgrund ausreicht, wird der verbrecherische Charakter des Christentums vorausgesetzt. Ein darüber hinausgehender Nachweis von einzelnen konkreten Straftaten (*flagitia*) ist nicht notwendig. Die Anfrage an den Kaiser mit der Bitte um Prüfung zeigt allerdings, dass dieser Grundsatz nicht explizit rechtlich niedergelegt ist. Es gibt also offenbar bisher kein allgemeines »Christengesetz« (ob als kaiserliches *rescriptum*, *mandatum* oder gar formelle *lex*)<sup>29</sup>, andererseits ist aber dieses Vorgehen gegen Christen »üblich«.<sup>30</sup> Wer sich als Christ bekennt und dreimal den Schuldvorwurf bestätigt, wird verurteilt. Die rechtlichen Rahmenbedingungen sind offenbar dieselben, wie sie später auch bei dem Juristen Ulpian deutlich werden. Strafrechtliche Prozesse werden als Kognitionsverfahren durchgeführt, d.h. sie liegen ganz in der Hand des Provinzstatthalters. Dieser wird aber nicht von Amts wegen aktiv, es sei denn, dass Ruhe und Ordnung in der

<sup>26</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. nur A. REICHERT, *Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum* (ZNW 93, 2002, 227–250); K. THRAEDE, *Noch einmal: Plinius d. J. und die Christen* (ZNW 95, 2004, 102–128); J. MOLTHAGEN, »*Cognitionibus de Christianis interfui numquam*«. Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse (ZThG 9, 2004, 112–140); NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 48–56; ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 173–205; KOCH, *Ämter* (s. Anm. 25), 186–188 mit weiterer Literatur.

<sup>27</sup> Vgl. NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 48 mit Anm. 162.

<sup>28</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,2f.

<sup>29</sup> Dies ist weithin Konsens in der neueren Forschung, vgl. GEORGES, *Apologeticum* (s. Anm. 22), 28f. mit weiterer Literatur.

<sup>30</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,1. Da er selbst zuvor noch nicht an Christenprozessen teilgenommen hat, weiß er nicht, was mit welchem Maß »für gewöhnlich« bestraft wird (»*quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*«).

Provinz gefährdet sind.<sup>31</sup> Grundsätzlich kommen Strafprozesse durch eine private Anzeige (*deferre*) in Gang.<sup>32</sup> So ist es offenbar auch bei Plinius: Der Legat hat zunächst namentliche, dann auch anonyme Anzeigen erhalten und ist beiden nachgegangen.<sup>33</sup>

Bei näherer Befassung mit dem Phänomen kommen dem Statthalter aber Zweifel an der Berechtigung des harten Vorgehens. Seine Nachforschungen haben zu dem Ergebnis geführt, dass es sich um Anhänger eines völlig wirren und maßlosen, fremden Falschglaubens (*superstitio prava, immodica*) handelt.<sup>34</sup> Doch die kursierenden Vorwürfe und Verdachtsmomente haben sich bei näherer Prüfung nicht bestätigt. Sein Referat über christliche Praxis und ethische Grundsätze qualifiziert sie allesamt als unbegründet. Christen versammeln sich nicht in der nächtlichen Dunkelheit, sondern kurz vor Sonnenaufgang<sup>35</sup>; sie üben keine magischen Riten aus, sondern beten zu Christus als ihrem Gott; sie sind keine gesellschafts- oder staatsfeindliche, kriminelle Vereinigung, sondern verpflichten sich im Gegenteil eidlich zu ethischen Grundsätzen, die Vergehen wie Diebstahl, Raub, Bruch eines Versprechens, Unterschlagung oder Ehebruch verbieten; sie feiern keine thyestischen und inzestuösen Orgien, sondern Männer und Frauen nehmen gemeinsam ein »unschuldiges« Mahl ein.<sup>36</sup> Selbst den Verdacht, dass es sich um einen unerlaubten Verein handelt, der unrechtmäßige Zusammenkünfte abhält, entkräftet der Statthalter.<sup>37</sup> So bleibt der Vorwurf der falschen Fremdreligion (*superstitio*), die die römischen Götter

<sup>31</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 47.

<sup>32</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 27-30.49.

<sup>33</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,2: »Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur ...«; 10,96,5: »Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens«.

<sup>34</sup> Vgl. ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 198-201, der gegen Lührmann darauf abhebt, dass sie damit aus römischer Sicht keineswegs »harmlose« Spinner sind.

<sup>35</sup> Ob damit auch der Einwand beseitigt ist, dass der Kultort unbekannt sei, bleibt offen. Zur Bedeutung der Bekanntheit des Kultortes vgl. RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 45 zu Cic., div. 2,19.

<sup>36</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, Verfolgungen (s. Anm. 13), 1,322 Anm. 14; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2) 188 mit Anm. 399 (Belege für den Verdacht des thyestischen Kannibalismus bei nichtchristlichen Autoren).

<sup>37</sup> Auf seine Anordnung hin haben die Christen ihre Versammlungen eingestellt. - Dieser und vorangehende Punkte (z.B. die gegenseitige eidliche Verpflichtung) erinnern an das *senatusconsultum de Bacchanalibus* gegen die Dionysoskulte (186 v. Chr.), mit dem nicht ein bestimmtes Gottesbild oder ein Kult verboten wird, sondern »schlicht ein höherer Organisationsgrad« und das Agieren »im Verborgenen« (RÜPKE, Aberglauben [s. Anm. 12], 27).

nicht anerkennt, und des (religiösen) Wahns (*amentia*).<sup>38</sup> Diese immer weiter um sich greifende Religion ist verbunden mit »Hartnäckigkeit« (*pernacia*) und »unbeugsamem Starrsinn« (*inflexibilis obstinatio*), wie die Prozesse immer wieder zeigen.<sup>39</sup> Dies kann ein Provinzleiter durchaus als »*contumacia*«, d.h. Missachtung der Obrigkeit und ihrer Befehle interpretieren.<sup>40</sup> Wenn er die durch »*superstitio*« bedingte Aufsässigkeit der Christen als letzten Grund seines Handelns andeutet, verweist er auf das Recht und die Pflicht des Statthalters, alle ihm notwendig erscheinenden Maßnahmen zu ergreifen, um Ruhe und Ordnung in der Provinz sicherzustellen.<sup>41</sup> In seiner Argumentation deutet er nicht an, dass durch dieses Verhalten der Christen tatsächlich offene Unruhe in der Bevölkerung ausgelöst worden ist oder dass er dies aktuell befürchtet<sup>42</sup>, sondern eher dass es ihm auf Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und weitgehende Anpassung an die gesellschaftlich-politische Ordnung ankommt. Es handelt sich bei den Christen um religiös motivierte »Abweichler«, die dann auch gesellschaftlich auffällig sind.<sup>43</sup> Entsprechend fordert er den Beweis der Loyalität

<sup>38</sup> Plinius wie auch Trajan stehen offensichtlich hinter der traditionellen Religion und drängen auf ihre Einhaltung, vgl. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 197. Er sieht in der »*superstitio*« den entscheidenden Grund für das Vorgehen des Plinius, vgl. a.a.O. 195–204.317f.

<sup>39</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,3.

<sup>40</sup> Vgl. (in Auseinandersetzung mit Sherwin-White und de Ste. Croix) ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 191–193; A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, 126–128. Da der Vorwurf der *contumacia* schon vor Trajan das Vorgehen des Staates gegen das Christentum begründet habe, definiere Trajan, so Brent, keine neuen rechtlichen Grundlagen. Demgegenüber muss man jedoch unterstreichen, dass Trajan klar das Prinzip des *nomen ipsum* vorgibt und die Suche nach dahinter liegenden »Verbrechen« ablehnt. Weder in der Anfrage des Plinius noch in der kaiserlichen Antwort ist von der »*contumacia*« explizit die Rede. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 193 wertet die »*contumacia*« als ein Motiv, das zumindest zum behördlichen Vorgehen gegen Christen beiträgt.

<sup>41</sup> Vgl. NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 52, der a.a.O. Anm. 183 neben Dig. 1,18,13 auch Plin., ep. 10,117 anführt: Trajan hat Plinius mit seiner Umsicht (*providentia*) für die Leitung der Provinz ausgewählt, damit er (eigenständig!) Maßnahmen ergreift »*quae ad perpetuam eius provinciae quietem essent profuturae*«. Zur *coercitio* vgl. NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 26f.53; LAST, *Christenverfolgung II* (s. Anm. 1), 1221–1225, zu Plinius 1221.

<sup>42</sup> Hierauf hebt NOGRADY, *Strafrecht* (s. Anm. 6), 52 ab.

<sup>43</sup> Zur soziologischen Definition von »Devianz« verweist RÜPKE, *Aberglauben* (s. Anm. 12), 4f auf H. JOAS (Hrsg.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt<sup>3</sup> 2007, 184, in dem F. Sack definiert: »Abweichung« (Devianz) meine ein Verhalten, das »gegen verbindliche, sozial definierte Standards verstößt«, die zum Teil auch rechtlich festgeschrieben sind. Somit »beinhaltet Abweichung sowohl kriminelles Verhalten

mit Staat und Gesellschaft ein, wenn er von Verdächtigen das Opfer für die Götter verlangt und neben die Götterbilder<sup>44</sup> auch das Bildnis des Kaisers stellt.

Es ist klar, dass Plinius das Christentum als Problem ansieht. Es hat sich in dieser Region stark ausgebreitet – mit unerfreulichen Folgen: Der Besuch der Tempel hat deutlich nachgelassen, der Opferkult ist eingebrochen, das Opferfleisch ist nur schwer zu verkaufen. Abschließend betont der Legat allerdings nachdrücklich die Möglichkeit, das Problem eindämmen zu können. Hier liegt offenbar das zentrale Anliegen des Plinius. Er legt dem Kaiser durch seine Argumentation nahe, dem Christentum und seiner Ausbreitung zwar staatlich gegenzusteuern, allerdings nur gegenüber den Unbelehrbaren Härte zu zeigen. Sofern Aussicht besteht, dass Verdächtige zur Distanzierung vom Christentum gebracht werden können, plädiert er für kluge Milde, um eine weitere Zunahme von Anhängern und eine Prozessflut zu vermeiden.<sup>45</sup> Er setzt also vorrangig auf den Versuch der Integration und erst wenn der misslingt, auf Konfrontation und gewaltsames Vorgehen.

Auf diesem Hintergrund bittet der Legat den Kaiser um Klärung vor allem hinsichtlich des Schuldgrundes und des Strafmaßes. So fragt er im Blick auf den ersten Punkt ausdrücklich nach, ob der Grundsatz des »nomen ipsum« gültig sei; hinsichtlich des Strafmaßes erkundigt er sich nach der Relevanz des Alters und der tätigen Reue, der Möglichkeit der Verjährung und damit auch nach dem eigenen Ermessensspielraum.<sup>46</sup>

---

(...), aber auch solches, das zwar nicht illegal ist, aber doch allgemein als unethisch, unmoralisch, eigenartig, unanständig oder einfach als »krank« angesehen wird«. Letzterem entspricht die Haltung römischer Provinzstatthalter, für die die Anerkennung und Verehrung der allgemein bekannten Götter ganz »natürlich« ist, vgl. u. Anm. 195.

<sup>44</sup> Zur Bedeutung der Götterbildnisse als Ort der persönlichen Erfahrung und Begegnung mit der Gottheit in römischer Religion vgl. RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 55–73.

<sup>45</sup> Überzeugend unterstreichen REICHERT, Konfusion (s. Anm. 26), und ihr folgend THRAEDE, Noch einmal (s. Anm. 26), die strategische Anlage des Pliniusbriefes und arbeiten die Mittel der persuasio heraus.

<sup>46</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,1f. Der Handlungsspielraum des Provinzleiters ist, wie das Beispiel des Plinius zeigt, insgesamt groß. Sehr pointiert vertritt GEORGES, Apologeticum (s. Anm. 22), 26 die These, dass »die entscheidende Rolle innerhalb des staatlichen Vorgehens gegen die Christen grundsätzlich allein beim Statthalter lag [...] Vor diesem Hintergrund (sc. von Tert., Scap. 3,4; 4,3) erweist sich die Bedeutung der Kaiser für die Behandlung der Christen als zweitrangig. Kaiserliche Erlasse gaben zwar die Rahmenbedingungen vor, ein direktes Einwirken der Kai-

Trajan billigt im Wesentlichen das bisherige Vorgehen des Plinius, folgt ihm aber nur bedingt im Vorschlag der Milde.<sup>47</sup> Wichtig für die weitere Entwicklung sind vor allem zwei Punkte. Zum einen bestätigt der Kaiser den Grundsatz des »nomen ipsum«. Das Bekenntnis, Christ zu sein, reicht ihm als Schuldgrund aus, ohne dass Vergehen im Einzelnen nachgewiesen werden müssen. Die Implikation des Plinius-Briefes, diesen Konnex zu überdenken, nimmt der Kaiser nicht auf. Er führt auch nicht weiter aus, warum er das Christensein als ein Kapitaldelikt einstuft und welche Vorwürfe dem zugrunde liegen. Der verbrecherische Charakter des Christseins steht für ihn fest.<sup>48</sup> Zum anderen bestimmt er, dass staatliche Behörden nicht initiativ gegen Christen vorgehen. Ausdrücklich unterbindet er die Fahndung und setzt als selbstverständlich voraus, dass einem gerichtlichen Verfahren immer eine private Anzeige bzw. Klage vorausgeht. Zudem stellt er klar, dass anonyme Anzeigen nicht angenommen werden dürfen.

Die Anweisung Trajans hat im Grundsatz bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts Geltung, auch wenn es in den konkreten Situationen praktische Abweichungen gibt. Das Reskript hat hier rechtsetzende Kraft. Kaiserliche »Konstitutionen«, darunter auch Reskripte, d.h. kaiserliche Antwortschreiben in Rechtsfragen, werden in der Kaiserzeit – dem fallrechtlichen Charakter des römischen Rechtes entsprechend – zu einer wichtigen Rechtsquelle, zumal wenn sie wie hier nicht an einen speziellen Einzelfall gebunden sind<sup>49</sup>; noch dazu wird es durch die Publikation der Plinius-Briefe einer breiteren (gebildeten) Öffentlichkeit bekannt. Daher bleibt der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan ein »Schlüsseldokument« für die rechtliche Stellung des Christentums bis zur Zeit des Decius.<sup>50</sup>

---

ser auf das Geschehen innerhalb der Provinzen lässt sich aber bis zu den anti-christlichen Maßnahmen unter Kaiser Decius kaum nachweisen.«

<sup>47</sup> Vgl. Trajan in Plin., ep. 10,97,1f.

<sup>48</sup> Vermutlich teilt er (wie auch Marc Aurel) die Vorbehalte, die sich aus Miss-trauen gegen Fremdes, Gerüchten und politischen Verdächtigungen speisen, vgl. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 317. Zum Vorgehen unter Trajan gegen Christen in Antiochia, dem möglicherweise auch Ignatius zum Opfer gefallen ist, vgl. É. DECREPT, *La persécution oubliée des chrétiens d'Antioche sous Trajan et le martyre d'ignace d'Antioche* (REAug 52, 2006, 1-29).

<sup>49</sup> Vgl. W. WALDSTEIN / J. M. RAINER / G. DULCKEIT, *Römische Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*, München<sup>10</sup> 2005, § 32 II 3 (189).

<sup>50</sup> GEORGES, *Apologeticum* (s. Anm. 22), 25 mit Anm. 159.

## 2. Fortführung der Trajanrichtlinie bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts

Die weitere Entwicklung zeigt, dass sich die Rechtslage für Christen nicht grundlegend ändert.<sup>51</sup> Immer wieder kommt es zu christenfeindlichen Maßnahmen, doch beschränken sie sich auf lokale Einzelaktionen, die zu meist nur wenige Personen betreffen.

Ein Reskript Hadrians an Minicius Fundanus, der als Prokonsul i.J. 124/125 die Provinz Asia leitet, setzt im Kern die Linie seines Vorgängers fort.<sup>52</sup> Die Authentizität des Schreibens insgesamt oder auch einzelner Passagen ist gerade wegen des Eindrucks christenfreundlicher Tendenzen in Zweifel gezogen worden, doch reichen hierfür die Gründe nicht aus.<sup>53</sup> Viel diskutiert ist zudem die Frage, ob er den Grundsatz des »nomen ipsum« zurücknimmt, doch auch hierfür fehlt eine ausreichende Grundlage.<sup>54</sup> Hadrian will sich wie sein Vorgänger als ein »guter Kaiser« erweisen, der Unrecht unterbindet und Ordnung, Ruhe, Frieden und Sicherheit für alle gesetzestreuen Einwohner sichern will. Dabei geht es ihm nicht um spezielle Regelungen für Christen, er will auch nicht von sich aus eine neue Rechtslage schaffen. Vielmehr reagiert er auf die Anfrage eines leitenden Provinzbeamten, der auf einen Missstand aufmerksam macht, und trifft verfahrenstechnische Regelungen zur Beseitigung der Probleme.<sup>55</sup> Im Kern geht es ihm um die Sicherung eines geregelten, rechtlich einwandfreien Vorgehens. Übereinstimmend mit Trajan betont er, dass gegen Christen nur gerichtlich vorgegangen werden soll. Hier sind zwei Punkte klar zu erkennen: Zum einen ist die namentliche Anzeige bzw. Klage Voraussetzung für jedes staatliche Vorgehen. Diese muss gut begründet sein; der Kaiser unterstreicht nachdrücklich, dass verleumderische Klagen, die aus Eigennutz vorgebracht werden, mit Strafe zu belegen sind. Denunziation lehnt Hadrian wie sein Vorgänger strikt ab; sie erzeugt Unsicherheit und gibt Böswilligkeit Raum. Zum anderen mahnt der Kaiser ausdrücklich, Forderungen und Geschrei der Bevölkerung nicht nachzugeben.

<sup>51</sup> Dies ist Konsens der neueren Forschung, vgl. nur NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 60–75; GEORGES, Apologeticum (s. Anm. 22), 27f.

<sup>52</sup> Vgl. Iust., 1 apol. 68; Eus., h.e. 4,9; vgl. GUYOT / KLEIN, Verfolgungen (s. Anm. 13), 1,46f (Text); 1,326f (Kommentar); NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 56–60; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 206–214.

<sup>53</sup> Vgl. ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 212–214.

<sup>54</sup> Dies ist vielfach aus der Forderung des Nachweises geschlossen worden, dass Christen »etwas gegen die Gesetze tun«, vgl. ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 210–212.

<sup>55</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 57.

Für die Regierungszeit des Antoninus Pius<sup>56</sup> (138–161) belegt Justin die Martyrien von Ptolemaeus, Lucius und einem weiteren Mann in Rom, die der Stadtpräfekt Q. Lollius Urbicus hinrichten lässt. Im Zentrum steht die eine entscheidende Frage, ob der einzelne Verdächtige Christ ist (εἰ Χριστιανός ἐστίν).<sup>57</sup>

Eine deutliche Zunahme von Aktionen gegen Christen ist unter Marc Aurel zu verzeichnen.<sup>58</sup> Dies belegen die zunehmenden Berichte über Martyrien, darunter so bekannte Fälle wie Justin und seine Gefährten, die Märtyrer von Lyon und Vienne sowie Polykarp von Smyrna.<sup>59</sup> Außerdem entstehen in dieser Zeit vermehrt Apologien christlicher Autoren. Offenbar gibt es zwei Stufen der Verschärfung. Die erste steht im Zusammenhang mit einer Pestepidemie und den Bedrohungen durch die Markomannen i.J. 167. Hier soll der Kaiser allgemeine Bittopfer zur Versöhnung der Götter angeordnet haben.<sup>60</sup> Um 176/177 weist er die Provinzgouverneure an, verstärkt gegen »mali homines« vorzugehen, zu denen alle Personen zählen, die die öffentliche Ruhe und Ordnung stören. Ausdrücklich werden in Rechtsquellen Religionsfrevler (d.h. Tempelräuber) (sacrilegi), Räuber (fures) und Menschenräuber (plagiarii) genannt.<sup>61</sup> Hintergrund dürfte vor allem das Problem der Räuberbanden sein, das seit der Zeit des Antoninus Pius gravierende Ausmaße annimmt und zu Unruhe in der Bevölkerung führt.<sup>62</sup> Denkbar ist, dass unter Marc Aurel auch die Christen zu den »mali homines« gezählt werden, die Unruhe erzeugen, und als solche dann auch von Amts wegen aufgespürt werden können.<sup>63</sup> Zudem befeuert eine restaurative Religionsgesetzgebung die Abneigung der Bevölkerung gegen Christen, so dass es zu lokalen antichristlichen Aktionen kommt.<sup>64</sup> Neue Grund-

<sup>56</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 60–62.

<sup>57</sup> Vgl. Iust., 2 apol. 2, bes. 9–20.

<sup>58</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 62–68; ausführlich C. MOTSCHMANN, Die Religionspolitik Marc Aurels (Hermes Einzelschriften 88), Stuttgart 2002, bes. 220–271.

<sup>59</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 63 mit Anm. 254. Die Datierungen des Polykarpmartyriums schwanken zwischen 166 und 156 (dann vor Marc Aurels Regierung!), vgl. H. G. THÜMMEL, Polykarp und kein Ende. Zum Polykarp-Martyrium, (ZAC 16, 2012, 550–553), 550. Zu den Prozessen vgl. MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 223–251; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 231–263.

<sup>60</sup> Vgl. Oros., hist. 7,15,4. Vgl. MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 104–115.

<sup>61</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 26f.30–32.64f, vgl. o. Anm. 7.

<sup>62</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 31f.

<sup>63</sup> So die These von NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 64–67.

<sup>64</sup> Vgl. Chr. HORNUNG, Art. Marcus Aurelius, RAC 24, 89–99, 95; MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 144–168.

satzentscheidungen, die sich speziell auf die rechtliche Situation der Christen beziehen, sind unter Marc Aurel nicht sicher belegt. Die »neuen Verordnungen für Asien«, von denen Melito spricht, sind offenbar keine speziellen Christengesetze.<sup>65</sup> Im Gegenteil bestätigt Marc Aurel in dem Reskript, das er im Zusammenhang mit den Ereignissen in Lyon und Vienne an den zuständigen Provinzgouverneur schickt, die Grundsätze Trajans. Entscheidend ist auch hier das Christsein selbst, es geht nicht um etwaige Verbrechen im Einzelnen. Geständige Christen werden verurteilt; wer den Vorwurf glaubhaft widerlegt oder sich lossagt, wird freigelassen.<sup>66</sup> Allerdings finden sich unter Marc Aurel vermehrt Hinweise, dass die Behörden – insbesondere bei religiös bedingten Unruhen in der Bevölkerung<sup>67</sup> – aktiv nach Christen suchen. So erteilt der Statthalter ausdrücklich den Befehl, alle Christen Lyons ausfindig zu machen; um Verdächtige dingfest zu machen, werden auch Hausklaven unter Folter befragt.<sup>68</sup> Auch nach Polykarp wird gefahndet.<sup>69</sup>

Für die folgenden Kaiser ist keine grundsätzliche Änderung der Rechtslage zu erkennen.<sup>70</sup> Weiterhin geht man lokal begrenzt gegen einzelne Christen bei konkretem Anlass vor. Die Nachrichten über die scillitanischen Märtyrer, die ersten bekannten Märtyrer Nordafrikas, sowie über Apollonius in Rom unter der Regierung des Commodus bestätigen den Grundsatz des *nomen ipsum*.<sup>71</sup> Dasselbe gilt für die Zeit der Severer, auch wenn unter Septimius Severus christenfeindliche Maßnahmen wieder zunehmen. Nach Eusebius veranlasste dieser Kaiser eine Verfolgung, in der »aus ganz Ägypten und der Thebais« Christen in Alexandria den Tod

---

<sup>65</sup> Vgl. Eus., h.e. 4,26,5; MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 251–260, der allerdings Beziehungen zur Preisbegrenzung von Gladiatoren um 176–178 vermutet.

<sup>66</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,8 (die ersten werden inhaftiert, nachdem sie sich zu ihrem Glauben bekannt haben); 5,1,10 (der Statthalter fragt den »Fürsprecher« der Christen lediglich, ob er Christ sei); 5,1,47. Zur Verurteilung aufgrund des *nomen ipsum* vgl. weiter Acta Iust. 3,4; 4,1–9; Acta Scil. 9–14. Zu den Vorgängen vgl. MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 241–251, der allerdings (a.a.O. 244f.) den Fahndungsbefehl auf die Gemeindeleitung beschränken will; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 252–263.

<sup>67</sup> Vgl. MOTSCHMANN, Religionspolitik (s. Anm. 58), 160–165.

<sup>68</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,14.

<sup>69</sup> Vgl. Mart. Polyc. 3,2; 6,1.

<sup>70</sup> Zum Überblick bis zu Decius vgl. G. CLARKE, Third-century Christianity, in: CAH 12, 2005<sup>2</sup>, 589–671, 616–625.

<sup>71</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 68–71; ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 265.

fanden.<sup>72</sup> Tertullian bezeugt in vielen Schriften antichristliche Maßnahmen in Nordafrika. Berühmte Opfer aus dieser Zeit sind Vibia Perpetua, Felizitas und weitere Katechumenen, die wohl i.J. 203 in Karthago hingerichtet wurden.<sup>73</sup> Auch hier ist in der öffentlichen Verhandlung die alles entscheidende Frage, ob die Aufgegriffenen Christen seien.<sup>74</sup> Grund der Verschärfung ist möglicherweise eine erneute kaiserliche Weisung an die Provinzstatthalter, gegen »mali homines« von Amts wegen vorzugehen, die einige Provinzleiter auch auf Christen anwenden.<sup>75</sup>

### 3. Motive von Christenfeindlichkeit in den ersten drei Jahrhunderten

Da also in dieser Zeitspanne staatliche Stellen grundsätzlich nicht von sich aus aktiv werden, kommt der Initiative aus »der Bevölkerung«, d.h. den individuellen Motiven Einzelner aufgrund persönlicher Kontakte bzw. der Stimmung von lokalen Gruppen, entscheidende Bedeutung zu. Die weitere Entwicklung bis in die Mitte des 3. Jhd. bestätigt das. Die Motive christenfeindlicher Haltungen und Aktionen sind vielfältig. Die Apologeten, häufig bestätigt durch weitere Quellen, überliefern eine große Bandbreite von Verdachtsmomenten und Vorwürfen gegenüber Christen, die in der Bevölkerung umlaufen.<sup>76</sup> Sie sind Indikatoren für Abgrenzung, Ablehnung oder auch Angst, die in offene Feindschaft und Aggression umschlagen können und schließlich in strafrechtlich fundierte Maßnahmen des Staates gegen

<sup>72</sup> Vgl. Eus., h.e. 6,1,1.

<sup>73</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, Verfolgungen (s. Anm. 13), 1,357.

<sup>74</sup> Vgl. pass. Perpet. 6,4; vgl. 6,2.

<sup>75</sup> Vgl. NOGRADY, Strafrecht (s. Anm. 6), 73f. Möglicherweise hatte Ulpian im siebten Buch de officio proconsulis auf den Grundsatz Trajans, Hadrians und des Antonius Pius verwiesen, dass nach Christen nicht gefahndet werden solle, vgl. a.a.O. 74f. Die Nachricht der Historia Augusta 17,1, Septimius Severus habe 202 den Übertritt zum Judentum und Christentum allgemein gesetzlich unter Strafe gestellt, ist historisch nicht glaubwürdig.

<sup>76</sup> Exemplarisch kann man die Rede des Caecilius Natalis im »Octavius« als Kanon zeitgenössischer Vorwürfe gegen das frühe Christentum ansehen, so F. HASENHÜTL, Die Heidenrede im »Octavius« des Minucius Felix als Brennpunkt antichristlicher Apologetik. Weltanschauliche und gesellschaftliche Widersprüche zwischen paganer Bildungsoberschicht und Christentum (Theologie 89), Münster 2008, 73–131 (Zitat a.a.O. 73). Zu den Angriffen des Kelsos und den Antworten des Origenes vgl. bes. ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 283–314; M. FIEDROWICZ, Einleitung, in: ORIGENES, Contra Celsum. Gegen Celsus 1 [FC 50,1], Freiburg 2011, 9–122, 51–109; H. E. LONA, Die »Wahre Lehre« des Kelsos (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten Erg.-Bd. 1), Freiburg 2005. Vgl. weiter u. Anm. 129.

Christen münden. Wie gerade auch Märtyrerakten und -berichte zeigen, kommen weitere, teils deutlich individuell geprägte Motive hinzu.

### 3.1 *Stein des Anstoßes: Christliche Distanzierung gegenüber der gesellschaftlichen und privaten Umgebung*

Der Kern des Problems liegt wohl in der gesellschaftlichen Selbstdistanzierung und -isolation von Christen, die religiös motiviert ist. Tiefere Ursache ist der Monotheismus. In der Taufe hat sich der/die Einzelne zu dem einen Gott bekannt, der sich zunächst seinem Volk Israel, dann aber in seinem Sohn allen Völkern offenbart hat, und allen anderen Mächten, nämlich dem Teufel und seinem »Pomp« widersagt. Letzteres meint zentral den Götterkult. Dieses Bekenntnis verlangt nicht nur, alle anderen göttlichen Mächte im Wort abzulehnen, es verbietet in der Konsequenz auch die Beteiligung an Handlungen, die die Anerkennung anderer göttlicher Wesenheiten bejahen oder gar deren Verehrung ausdrücken. Da aber das öffentliche und private Leben sehr stark von Ausdrucksformen des Polytheismus geprägt ist, muss dessen Ablehnung zur Distanzierung in vielen Bereichen des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens führen. Wer sich wie Christen als »fremd« in der (menschlichen) »Welt« versteht, wird schnell gesellschaftlich als fremd etikettiert, aus der Gesellschaft ausgeschlossen und dann als feindlich bekämpft.<sup>77</sup> Für die Gegenseite bedeutet dies zugleich eine Schärfung und Stärkung der eigenen Identität.<sup>78</sup>

Wie weit ein kompromissloser Rückzug aus »der Welt« reichen müsste, demonstriert Tertullian mit der ihm eigenen Härte. Er vertritt Extrempositionen und umschreibt ein Ideal, wie es ihm vorschwebt, das in dieser Radikalität wohl kaum jemals realisiert worden ist.<sup>79</sup> Dennoch wird deutlich, in welchen Feldern Konflikte mit der nichtchristlichen Umgebung auf-

---

<sup>77</sup> Vgl. RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 16. ENGBERG, Impulsore Chresto (s. Anm. 2), 322 zusammenfassend: »... it was a realistic hostility – the idea that Christians are ungodly and that they propagate a contagious superstition – which primarily motivated provincial authorities to punish Christians. Consequently, realistic hostility was motivated by what the Christians did, their loyalty to Christ, as well as what they failed to do: Worship the Roman gods.« Zum Selbstverständnis des Fremdenseins in der Welt vgl. M. CLAUS, Christen – Bürger einer anderen Welt, Trier 2008.

<sup>78</sup> Dies scheint in der Diokletianischen Verfolgung eine wichtige Rolle zu spielen, vgl. u. Anm. 234.

<sup>79</sup> Vgl. CHR. MÜHLENKAMP, »Nicht wie die Heiden«. Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (JAC.E Kleine Reihe 3), Münster 2008, bes. 203.

kommen können, wenn man versucht, den Glauben konsequent zu leben.<sup>80</sup> Es liegt auf der Hand, dass Christen außerhalb der eigenen liturgischen Vollzüge generell nicht an Kult- und Opferhandlungen teilnehmen können. Sie übernehmen selbstverständlich keine Priesterämter oder andere Aufgaben, die mit dem Götterkult verbunden sind. Man sollte sie auch nicht in Tempeln, an Grabmonumenten, an Altären, vor Götterbildnissen, bei Totenfeiern antreffen.<sup>81</sup> Doch das Verbot der Beteiligung an diesen Kulturen reicht weiter. Tertullian hat diesem Problem die Schriften »Über die Schauspiele« und, diese ergänzend und weiterführend, »Über die Götzenverehrung« (de idololatria) gewidmet. Er will klarmachen, dass Idololatrie nicht nur in der aktiven Verehrung von Göttern, i.d.R. konkret ihrer Bildnisse, besteht, sondern alle Handlungen umfasst, die deren Existenz anerkennen oder zu ihrer Verehrung beitragen.

### 3.1.1 Rückzug aus Berufen

So können Christen eine ganze Reihe von Berufen nicht ausüben. Dass Tätigkeiten, die grundsätzlich mit christlicher Ethik nicht vereinbar sind, ausscheiden, versteht sich von selbst. Hierzu zählen insbesondere unehrenhafte Erwerbszweige wie Prostitution, Betrieb von Bordellen, Schauspielerei oder auch solche, die auf Verletzung oder Tötung angelegt sind wie Gladiatorenendienst, der Betrieb von Gladiatorenschulen oder Tierkampf, und schließlich Praktiken, die mit dämonischen Kräften im Zusammenhang stehen wie Magie, Zauberei, Wahrsagerei. Wer solchen Tätigkeiten nachgeht, wird nicht einmal als Taufbewerber zugelassen.<sup>82</sup> Tertullian legt besonderen Nachdruck darauf, dass darüber hinaus auch alle beruflichen Tätigkeiten verboten sind, die direkt oder indirekt mit dem Polytheismus verbunden sind. So ist es einem Christen nicht erlaubt, künstlerisch oder kunsthandwerklich Götterfiguren aus Stein, Ton, Gips, Holz oder Metall herzustellen oder sie zu malen, selbst wenn er die dargestellten »Götter« für nicht existent hält. Er schafft durch seine Arbeit die Voraussetzungen

---

<sup>80</sup> Neben MÜHLENKAMP, Heiden (s. Anm. 79) vgl. bes. G. SCHÖLLGEN, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago (RQ 77, 1982, 1–29); zum östlichen Christentum vgl. D. BENGA »Defining Sacred Boundaries«. Processes of Delimitation from the Pagan Society in Syrian Christianity according to the Didascalia Apostolorum (ZAC 17, 2013, 526–559).

<sup>81</sup> Vgl. Tert., spect. 13,4.

<sup>82</sup> Vgl. TA 16, dazu A. FÜRST, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008, 109.

für die Idolatrie<sup>83</sup> und handelt damit gegen die Absage an den Teufel, die er im Taufbekenntnis gesprochen hat. Letztlich hängt er doch seine Gedanken, seinen Einsatz, ja sein Herz an diese »Götter«.<sup>84</sup> Darüber hinaus darf ein Christ auch nicht indirekt zum Götterkult beitragen, etwa indem er als Steinmetz, Maurer oder Zimmermann beim Bau eines Tempels, Altares oder Baldachins mitarbeitet, für die Innenausstattung eines Tempels z.B. als Maler oder Stuckateur sorgt oder das Blattgold schlägt, das zum Schmuck dient.<sup>85</sup> Ein Christ darf nicht als Astrologe arbeiten, denn die Göttergestalten erscheinen hier als Gestirne am Himmel und man gesteht ihnen die Macht zu, auf die Ereignisse in der Welt Einfluss zu nehmen, die tatsächlich allein Gott hat.<sup>86</sup> Auch der Beruf des Lehrers ist für einen Christen nicht akzeptabel, da die Göttererzählungen und »Götterkunde« zu den obligatorischen Unterrichtsgegenständen gehören. Jede sprachlich-grammatische und stilistische Unterrichtung wird an den großen Werken der antiken Literatur vollzogen, in der die Götterwelt ständig präsent ist. Schließlich ist das Schulleben eng mit religiösen Feiern und deren Bräuchen verbunden, von denen sich Lehrer nicht ausschließen können – nicht zuletzt, weil sie an bestimmten Festtagen ihren Lohn oder besondere Geschenke und Gratifikationen erhalten.<sup>87</sup> Weiter darf ein Christ nicht mit Waren Handel betreiben, die für Götterkulte notwendig sind, etwa indem er Opfertiere oder Weihrauch liefert.<sup>88</sup> Jede direkte oder indirekte Dienstleistung für Kultvollzüge ist verboten.<sup>89</sup> Schließlich darf ein Christ auch nicht Soldat sein.<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> Vgl. Tert., idol. 3f.6; Tertullian hat grundsätzlich Vorbehalte gegen jede Form von »kleinen Bildnissen« (εἰδωλα). Bildhauer, Maler und alle, die solche Bildnisse anfertigen, sind Erfindungen des Teufels (3,2). Im Hintergrund steht das atl. Bilderverbot, vgl. 5,4. Zu Einzelfragen dieser Schrift vgl. J. H. WASZINK / J. C. M. VAN WINDEN, Tertullianus, De idololatria. Critical text, translation and commentary (Supplements to Vigiliae Christianae 1), Leiden 1987.

<sup>84</sup> Vgl. Tert., idol. 6,3.

<sup>85</sup> Vgl. Tert., idol. 4,8.

<sup>86</sup> Vgl. Tert., idol. 9,1f. Auch hier liegt ein konkreter Fall zugrunde. Magie (im Sinne des Bewirkens von »Wundern«) wird nachfolgend ebenfalls verworfen.

<sup>87</sup> Vgl. Tert., idol. 10,1-4. Lernen und Unterrichtetwerden lässt Tertullian (10,4-7) dagegen zu, denn ohne die weltlichen Studien sind auch die religiösen nicht möglich. TA 16 empfiehlt den Ausstieg aus dem Lehrerberuf, gestattet aber die Weiterführung, falls der Betreffende nichts anderes gelernt hat.

<sup>88</sup> Vgl. Tert., idol. 11.

<sup>89</sup> Vgl. bes. Tert., idol. 11,8: »Also keine Kunstfertigkeit, kein Beruf, kein Handelsgeschäft, welches zur Ausstattung oder Herstellung von Götzenbildern irgendwas beiträgt, kann von dem Vorwurf der Idololatrie frei sein. Es müßte denn sein,

### 3.1.2 Rückzug aus dem politischen Leben

Im Bereich des öffentlichen und politischen Lebens sieht Tertullian durch das Christensein ebenfalls enge Grenzen gesetzt. Faktisch ist für Christen die Übernahme von öffentlichen Ämtern unmöglich, da sie unweigerlich mit Kulthandlungen verbunden sind. Dies beschränkt sich nicht auf die angesehenen Priesterämter, sondern umfasst nahezu alle öffentlichen Funktionen, insbesondere die leitenden Positionen der Ämterlaufbahn. Auch hier deutet Tertullian an, dass diese Probleme zu seiner Zeit konkret diskutiert werden. So ist die Frage gestellt worden, ob die Übernahme öffentlicher Ämter statthaft sei, wenn sich die Inhaber durch geschicktes Verhalten jeder Form der Idololatrie entziehen könnten. Zur Legitimation des Anliegens wird auf die alttestamentlichen Beispiele von Joseph und Daniel verwiesen, die doch in Ägypten und Babylon hohe Ämter innehatten, ohne sich durch Götzendienst zu versündigen. Tertullian verneint die Frage aus vornehmlich drei Gründen. Zum einen sei es für den Inhaber eines höheren Amtes faktisch nicht möglich, jede direkte oder indirekte Beteiligung am Götterkult zu vermeiden. Ein höherer Beamter muss unweigerlich selbst Opfer vollziehen oder in seinem Auftrag und Beisein vollziehen lassen, den Opfer- und Kultbetrieb organisieren, Abgaben für Tempel einziehen und verwalten, öffentliche Spiele veranstalten und ihnen vorsitzen, bei Festen mit religiösem Hintergrund auftreten und eine Rede halten, er muss Eide leisten. Zum zweiten muss er, wenn das Amt richterliche Funktionen einschließt, Urteile fällen und u.U. Folter anwenden und Kapitalstrafen verhängen, was mit christlicher Ethik unvereinbar ist.<sup>91</sup> Drittens widerspricht die prunkvolle Amtstracht mit den auffallenden Zeichen ihrer Würde und Machtbefugnisse der von Jesus gebotenen und vorgelebten Einfachheit, dienenden Demut und Geringachtung weltlicher Güter.<sup>92</sup> Christen können auch niedere Beamtenstellen nicht innehaben, da sie dann zu Hilfstätigkeit bei Kultvollzügen verpflichtet sein können.<sup>93</sup>

---

daß wir unter Idololatrie etwas anderes verständen, als eine Dienstleistung zur Verehrung der Idole!« (Übers. H. KELLNER, BKV<sup>2</sup> 7, 1912, 153).

<sup>90</sup> Vgl. Tert., idol. 19; etwas offener Tert., coron. 11,4; TA 16. An diesem Punkt wird die Diskrepanz zur Wirklichkeit sehr deutlich. Es gab christliche Soldaten, die allerdings Gefahr liefen, aufgrund ihres Glaubens in Konflikte zu geraten. Zu Beispielen von Martyrien christlicher Soldaten vgl. W. KUHOFF, Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n. Chr.), Frankfurt a.M. 2001, 259–266.

<sup>91</sup> Vgl. Tert., idol. 17.

<sup>92</sup> Vgl. Tert., idol. 18.

<sup>93</sup> Vgl. Tert., idol. 17,1.

Damit schließen sich Christen, sofern sie aufgrund ihres Standes, Vermögens und Ansehens für solche Positionen in Frage kommen, weitgehend aus dem politischen Leben ihrer Heimatstadt aus.

### 3.1.3 Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben

Auch aus vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und des privaten Miteinanders müssen sich Christen nach Tertullian zurückziehen und sich »von der Welt« fernhalten, um nicht mit ihr verurteilt zu werden.<sup>94</sup> Dies gilt etwa für Feste. Christen dürfen z.B. nicht die Saturnalien, seit Augusteischer Zeit eine Festwoche mit Volksfestcharakter zu Ehren des Saturn, das Janusfest zum Jahreswechsel, die Feier der Wintersonnenwende oder die Matronalien, das Fest der Ehefrauen zu Ehren der Juno Lucina, begehen, da sie mit Feiern und Opfern für die jeweilige Gottheit verbunden sind. Daher können sich Christen auch nicht an den gängigen Festtagsbräuchen beteiligen, indem sie z.B. das Haus schmücken, Spiele besuchen, an Gastmählern teilnehmen und mit Nichtchristen gemeinsam feiern, die üblichen Geschenke annehmen oder geben.<sup>95</sup> Aus Anlass von Kaiserfesten dürfen Christen nicht, wie es üblich ist, Lampen vor die Tür stellen und die Pfosten der Eingangstür mit Kränzen schmücken, weil damit die Türgottheiten geehrt werden. Zudem deutet Tertullian an, dass dem Kaiser als einem Menschen – und damit Geschöpf – keine göttlichen Ehren zukommen; er betont aber auch, dass die Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Staatsführung damit keineswegs in Frage gestellt ist. Auch hier gilt die Grundregel: Die Beteiligung an Festen und Ehrungen für den Kaiser ist Christen nur so weit gestattet, als keine Verehrung heidnischer Gottheiten impliziert ist.<sup>96</sup> Entsprechendes gilt für öffentliche Veranstaltung (spectacula), d.h. Spiele (ludi) zu bestimmten Festtagen<sup>97</sup>, im Einzelnen Theateraufführungen (scaenicae)<sup>98</sup>, Wettkämpfe (agones)<sup>99</sup> und von Beamten veranstalteten Spiele (munera), vor allem Gladiatorenspiele und Tierkämpfe<sup>100</sup>. Sie alle sind durch ihren Ursprung, den Titel, die Aufmachung und Szenerie, die Örtlichkeit, an der sie abgehalten werden, die Aktionen und Fertigkeiten der Ausführenden untrennbar mit der Idololatrie verbunden.

<sup>94</sup> Vgl. Tert., idol. 13,3f; 24,2; spect. 28,2.

<sup>95</sup> Vgl. Tert., idol. 14,3-7.

<sup>96</sup> Vgl. Tert., idol. 15.

<sup>97</sup> Vgl. zum Folgenden Tertullians Schrift de spectaculis. Er unterscheidet (6,3) grundsätzlich zwischen Spielen an Götterfesten (ludi sacri) und Leichenspielen (ludi funebres).

<sup>98</sup> Vgl. Tert., spect. 10.

<sup>99</sup> Vgl. Tert., spect. 11.

<sup>100</sup> Vgl. Tert., spect. 12. Tertullian führt sie (12,1) auf die Leichenspiele zurück.

Zudem sind sie unter sittlich-ethischen Gesichtspunkten in vielfacher Hinsicht abzulehnen.<sup>101</sup> Daher müssen Christen sie als Konsequenz aus dem Taufversprechen konsequent meiden. Eben dieses »Nichtmitmachen« muss ein Unterscheidungsmerkmal der Christen gegenüber ihrer Umwelt sein, an dem sie erkannt werden.<sup>102</sup>

Entsprechendes gilt für private Feiern wie z.B. Hochzeiten, zu denen Christen von Nichtchristen eingeladen werden. Die Teilnahme verbietet sich, wenn die Einladung bereits ausdrücklich die Beteiligung an einer Opferfeier ankündigt. Christen müssen immer die Freiheit haben, selbst zu bestimmen, was sie mitmachen. Tertullian warnt vor der direkten Teilnahme an einem Opfer bzw. dessen aktiver Unterstützung z.B. durch einen Geldbeitrag; die Beobachterrolle hält er für statthaft.<sup>103</sup> Er verurteilt alles »Mitmachen«, um gesellschaftliche Konventionen einzuhalten, nicht aufzufallen und keinen Ärger zu erregen. Zwar habe Paulus den Umgang mit der nichtchristlichen Gesellschaft nicht grundsätzlich verboten und nicht den Auszug aus »der Welt« verlangt (1 Kor 5,10), andererseits aber doch nicht die Anpassung an deren Lebenspraxis bis hin zur Sünde zugelassen.<sup>104</sup> Christen ist es aus Tertullians Sicht auch verboten, ein Versprechen durch Anrufung einer heidnischen Gottheit zu bekräftigen oder dies auch nur zuzulassen, ohne selbst die Anrufungsformel zu sprechen.<sup>105</sup> Dasselbe gilt für den Schwur bei Rechtsgeschäften; es ist daher für Christen kaum möglich, von einem Nichtchristen ein Darlehen zu erhalten, weil bei der Stellung einer Sicherheit ein Schwur zu leisten ist, selbst wenn er nur durch Unterschrift auf dem Vertrag geleistet wird.<sup>106</sup> Bis in den Bereich des individuellen Sprachgebrauchs reicht Tertullians Vorbehalt gegen Idololatrie: Ausrufe oder Verwünschungen, die Bezug auf die Götterwelt nehmen, muss der Christ meiden. Selbst Segenswünsche etwa bei der Gabe eines Almosens darf der Christ nicht ohne Widerspruch stehen lassen. Ausdrücklich verwirft Tertullian die Meinung, man müsse sich als Christ im alltäglichen Leben nicht »outen«: Wer als Christ nicht erkannt werden will, verleugnet seinen Glauben.<sup>107</sup>

Diese Radikalforderungen sind so kaum realisiert worden. Eingestreuete Einwände und eigene Klagen Tertullians machen deutlich, dass sich

---

<sup>101</sup> Vgl. Tert., spect. 14-27.

<sup>102</sup> Vgl. Tert., spect. 24.

<sup>103</sup> Vgl. Tert., idol. 16.

<sup>104</sup> Vgl. Tert., idol. 14,5.

<sup>105</sup> Vgl. Tert., idol. 21,1-4.

<sup>106</sup> Vgl. Tert., idol. 23.

<sup>107</sup> Vgl. Tert., idol. 21,4f; 22.

Christen oftmals anders verhielten und hierfür auch unter Bezug auf die Heiligen Schriften Rechtfertigungen anführten.<sup>108</sup> Das Verbot der Götzenverehrung wird keineswegs in Frage gestellt, doch man sucht in einer »Güterabwägung« lebensstaugliche Kompromisse zwischen einer konsequenten christlichen Lebensweise und den Notwendigkeiten (*necessitates*) des Alltags zu finden, die auch zu unterschiedlichen Synkretismen führen.<sup>109</sup> Dennoch ist deutlich: 1. Christen ist grundsätzlich die Notwendigkeit einer kritischen Distanz gegenüber der Umwelt bewusst und sie stellen diese auch in einem individuell »verträglichen« Maß her. 2. Das soziale Lebensumfeld innerhalb der Bürgerschaft einer Stadt oder Siedlung registriert die Abgrenzung von Christen und reagiert mit Unverständnis, Irritation, Ablehnung, Anfeindung. Tertullian bestätigt das indirekt, wenn er dazu aufruft, dies als Prüfungen zu sehen, die dem Martyrium bereits nahe kommen.<sup>110</sup>

### 3.1.4 Kaiserkult - Brennpunkt der Desintegration

Ein besonders sensibler Punkt, auf den Tertullian daher auch sehr vorsichtig eingeht, ist der Kaiserkult.<sup>111</sup> Hier geht es um explizit kultische Vollzüge. Im engeren Sinn sind Rituale zugunsten göttlicher Kräfte gemeint, die im Kaiser wirken (*genius*), oder (vor allem im Osten des römischen Reiches) um göttliche Ehren für den lebenden Kaisers selbst; hiervon zu unterscheiden ist die Verehrung verstorbener Kaiser, die durch Senatsbe-

---

<sup>108</sup> Besonders deutlich etwa Tert., *idol.* 5.12; 7: Nicht nur Laien, sondern sogar Mitglieder des Klerus haben beruflich mit der Herstellung von Götterbildern zu tun – für Tertullian ein unerträglicher Skandal.

<sup>109</sup> Vgl. MÜHLENKAMP, Heiden (s. Anm. 79), 140; am Beispiel von Lyon J. E. HAFNER, *Religiöser Alltag der Christen in Lyon und seine Unterbrechung*, in: P. EICH / E. FABER (Hrsg.), *Religiöser Alltag in der Spätantike* (PAWB 44), Stuttgart 2013, 225–242, 231–242.

<sup>110</sup> Vgl. Tert., *idol.* 14,3.

<sup>111</sup> Aus der Fülle der Literatur seien hier nur neuere Untersuchungen (vor allem im Kontext der Johannes-Apokalypse) genannt: W. AMELING, *Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse*, in: M. EBNER / E. ESCH-WERMELING (Hrsg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula*. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung* (NTOA 72), Göttingen 2011, 15–54; St. PFEIFFER, *Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien*, in: Th. SCHMELLER / M. EBNER / R. HOPPE, *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg 2013, 9–31; St. SCHREIBER, *Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes*, in: SCHMELLER / EBNER / HOPPE, *Offenbarung* (s. Anm. 111), 74–106; M. MAYORDOMO, *Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem*, in: SCHMELLER / EBNER / HOPPE, *Offenbarung* (s. Anm. 111), 107–136.

schluss zum Gott erhoben worden sind.<sup>112</sup> Die neueren Forschungen zum Kaiserkult stellen neben der Vielschichtigkeit des Phänomens, das nach Region, Zeit und Trägern (vom Provinzlandtag bis zu Privatpersonen) unterschiedliche Formen annimmt<sup>113</sup>, vor allem folgende Punkte heraus: 1. Der Kaiser ist in seiner »Sakralität« (die bereits der Name Σεβαστός, Augustus andeutet), im privaten, vor allem aber im öffentlichen Leben gerade der Provinzen »allgegenwärtig«. Zeitrechnung, Münzen, Bildnisse (Statuen, Portraits) an öffentlichen Plätzen und in öffentlichen Gebäuden einschließlich von Markthallen, Tempel und Altäre, besonders aber die öffentlichen Feste zu Ehren des Kaisers (teils in Gemeinschaft mit anderen Göttern) mit Prozessionen, Kultfeiern, d.h. Opfer und Mahl, sowie (Gladiatoren-)Spiele und Wettkämpfen machen den Kaiser überall im Reich präsent.<sup>114</sup> 2. In seiner provinziellen und städtischen, selbst in der privaten Ausformung »ist der Kaiserkult in allen seinen Aspekten auf Öffentlichkeit ausgerichtet«<sup>115</sup>. Aktive Träger sind vor allem die städtischen Eliten, die selbst als Funktionsträger agieren und als exponierte Teilnehmer öffentlich in Erscheinung treten. Darüber hinaus sind die vielen gesellschaftlichen Gruppen vertreten, d.h. die Mitglieder der einzelnen »Stände« (ordines), freie Bürger der betreffenden Stadt, Einwohner mit fremdem Bürgerrecht, Vereine bis hin zu den einzelnen Hausgemeinschaften, die Haus und Türen zu den Kaiserfesten in der üblichen Weise schmücken. Das Individuum ist als Teil der Gruppe einbezogen, der Kult kann »gleichermaßen der Konstituierung der Gruppen, also der Diversifizierung der Öffentlichkeit, wie ihrer Vereinheitlichung dienen«.<sup>116</sup> 3. Grundsätzlich ist bereits die Einrichtung der Kulte freiwillig; die Initiative geht in aller Regel von Städten bzw. Städ-

---

<sup>112</sup> PFEIFFER, Opfer (s. Anm. 111), 9–12 unterscheidet den »Kaiserkult« als »das in Gemeinschaft oder privat vollzogene religiöse Ritual, das der *lebende* Kaiser allein oder in Vergesellschaftung mit seinen Vorgängern, seiner Familie oder anderen Göttern erhielt« und das so den Kaiser »identisch mit einer Gottheit« (a.a.O. 10) setzte, von der »Verehrung« des Kaisers, »wenn Untertanen für das Wohl (*pro salute*) des Kaisers anderen Göttern einen Kult vollziehen oder bei diesen Göttern für das Heil des Kaisers beten« (a.a.O. 11). Ob »es überhaupt einen Kult« gegeben habe, werde noch diskutiert (a.a.O. 16f.). PFEIFFER (a.a.O. 25–30) kommt zu dem Schluss, dass es Kaiserkult und -verehrung nebeneinander gab. Vgl. weiter AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 16f.

<sup>113</sup> Vgl. AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 16f; PFEIFFER, Opfer (s. Anm. 111), 12–16.

<sup>114</sup> Vgl. AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 18–24; 24–36 (Formen des privaten, städtischen und provinziellen Kultes); 36–42 (Feste); vgl. weiter PFEIFFER, Opfer (s. Anm. 111), 17–25; SCHREIBER, Attraktivität (s. Anm. 111), 93–95.

<sup>115</sup> AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 42.

<sup>116</sup> AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 43.

tegruppen und Provinzlandtagen aus.<sup>117</sup> Dasselbe gilt in jedem Fall bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts für die individuelle Teilnahme an den Feiern. Insgesamt kann man jedoch mit einer »eher hohen Teilnahme« der Bevölkerung an den Kulthandlungen und Feiern rechnen.<sup>118</sup> 4. Grund für diese hohe Beteiligung ist die Attraktivität des Kultes.<sup>119</sup> Zunächst bieten die mit den Feierlichkeiten verbundenen Feste und Vorführungen Unterhaltung, Essen und Trinken, also Geselligkeit. Darüber hinaus geben sie Möglichkeiten, sich in der Öffentlichkeit zu präsentieren und ev. auch gesellschaftlich aufzusteigen. Zudem bieten sich, u.U. unterstützt durch Steuerfreiheit, Chancen für Geschäfte und Handel. Schließlich demonstriert die Teilnahme aber die Annahme eines »Weltbildes« und die Akzeptanz »einer umfassenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Ordnung – die über den Kaiser im Bereich des Göttlichen verankert ist.«<sup>120</sup> Wer am Kaiserkult teilnimmt, beweist politische Loyalität und Bejahung der bestehenden »glücklichen« Verhältnisse, die auf den Kaiser als Friedensgarant, Wohltäter, ja »Retter des Menschengeschlechts« zurückgeführt werden. Der Kaiserkult ist somit zum einen wesentlich »ein Mittel der (symbolischen) Kommunikation oder der Beziehung zwischen Souverän und Untertan«<sup>121</sup> und hat damit politische Funktion, zum anderen aber wirkt er zugleich vor Ort gesellschaftlich integrierend. Christen müssen zumindest im religiös-kultischen Bereich die Beteiligung grundsätzlich vermeiden, sich damit aber auch im gesellschaftlichen Bereich individuell »dosiert« zurückziehen, wenn sie ihre Identität erhalten wollen.<sup>122</sup> Durch Nichtteilnahme am Kaiserkult verweigern sie in einem wichtigen Bereich die gesellschaftliche Integration, geraten in eine Außenseiterposition und bieten

<sup>117</sup> Vgl. MAYORDOMO, Gewalt (s. Anm. 111), 113f; AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 30f.

<sup>118</sup> Ameling, Kaiserkult (s. Anm. 111), 44.

<sup>119</sup> Vgl. AMELING, Kaiserkult (s. Anm. 111), 37f; SCHREIBER, Attraktivität (s. Anm. 111), 94–96.100–104.

<sup>120</sup> SCHREIBER, Attraktivität (s. Anm. 111), 95. Vgl. DERS., Offenbarung (s. Anm. 25), 582; RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 143: Der Kaiser »plausibilisierte ... die überregionale Identität und Präsenz der sonst primär lokal vorgestellten und verehrten Götter«.

<sup>121</sup> PFEIFFER, Opfer (s. Anm. 111), 15.

<sup>122</sup> Die Johannes-Apokalypse spiegelt diesen »Identitätskonflikt«, vgl. SCHREIBER, Offenbarung (s. Anm. 25), 583. Er wird handgreiflich im Problem der »Nikolaiten«, einer Gruppierung in Christengemeinden Kleinasiens, die sich der hellenistisch-römischen Kultur sehr weitgehend anpassen. Der Verfasser der Offenbarung wirft ihnen letztlich vor, den Verlockungen der nichtchristlichen Kultur erlegen zu sein und ihren Glauben aufgegeben zu haben, vgl. SCHREIBER, Offenbarung (s. Anm. 25), 584; vgl. DERS., Attraktivität (s. Anm. 111), 101–104.

damit Grundlagen für Argwohn, Verdächtigungen und Anfeindungen. Wie weit das schließlich führen kann, zeigt der Pogrom in Lyon, der offenbar mit dem Kaiserkult verbunden ist.<sup>123</sup>

### 3.1.5 Abschottung des Gemeindelebens

Zur Abgrenzung trägt weiter bei, dass das eigentliche Gemeindeleben ebenfalls nach außen abgeschirmt wird.<sup>124</sup> Die Teilnahme am Gemeindeleben beginnt erst mit Eintritt in die langdauernde Vorbereitungszeit des Katechumenats, in dem sie in christlicher Lehre und Ethik unterwiesen werden und zu beweisen haben, dass sie insbesondere die hohen Anforderungen an die Lebensführung tatsächlich einhalten.<sup>125</sup> Schrittweise werden sie dann auch an die sonntägliche Liturgie herangeführt. Erst ab einem tieferen Stadium dürfen die Taufbewerber gemeinsam mit der Gemeinde beten, später dann das Evangelium hören, kurz vor der Taufe lernen sie das Vaterunser und werden mit dem Wortlaut des Glaubensbekenntnisses bekannt gemacht. Auch nach der Taufe wird die Belehrung nötigenfalls fortgesetzt und vertieft. Ausdrücklich schärft die *Traditio Apostolica*, eine Kirchenordnung aus dem 3. Jh., ein: »Die Ungläubigen aber sollen davon keine Kenntnis erhalten, bevor sie nicht die Taufe empfangen haben.«<sup>126</sup> Die Teilnahme an der gesamten Eucharistie einschließlich der Mahlfeier ist ausschließlich den Vollmitgliedern der Gemeinde nach der Taufe vorbehalten. Die Gemeinden grenzen sich insbesondere bei der Liturgie nach außen ab. Praktisch zeigt sich das darin, dass an den Eingängen zum Gottesdienstraum der Zutritt kontrolliert wird und die Türen während der Feier geschlossen werden; wohl im 4. Jh. wird hierfür eigens das Amt des Türhüters (*θυρωρός*; *πυλωρός*; *ostiarus*, *ianitor*) eingerichtet. Türhüter »sind für den Schutz der Kirche verantwortlich. Sie achten darauf, dass beim Opfer kein Ungläubiger oder Nichteingeweihter eintritt (Const. Apost. 2,57,21 ...).«<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Um 177 wird der Augustus- und Roma-Kult in Lyon weiter praktiziert, er verschwindet zu Beginn des 3. Jh., vgl. HAFNER, *Alltag* (s. Anm. 109), 228f.

<sup>124</sup> Unter dieser Perspektive bestehen strukturelle Ähnlichkeiten mit Mysterienkulten (Geheimkult, Initiation, »Schweigegebot«), vgl. H.-J. KLAUCK, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 179–181.

<sup>125</sup> Zum Folgenden vgl. FÜRST, *Liturgie* (s. Anm. 82), 107–120.

<sup>126</sup> TA 21 (Übers. W. GEERLINGS; in: FC 1<sup>2</sup>, 271).

<sup>127</sup> B. DOMAGALSKI, Art. *Ordines minores*, RAC 26, 398–459, 443. Die *Ostiarrii* gehören in dieser Zeit zum niederen Klerus. Die Türwächterfunktion teilen sie sich mit den Diakonen, vgl. a.a.O. 445.

Aufgrund dieser Abgrenzungen geraten Christen in die Rolle einer gesellschaftlichen Minderheit und Randgruppe, die zunehmend von der Umwelt als Fremdkörper wahrgenommen und mit Argwohn betrachtet wird. Das Maß der Abgrenzung wird sicherlich individuell unterschiedlich bestimmt, es entscheidet sich konkret in der Lebenspraxis (nicht in der Theorie) und besteht in Kompromissen, die praktikabel erscheinen. Selbst »Rigoristen« wie Tertullian verlangen nicht den vollständigen »Auszug« aus der Welt im Sinne einer kompletten Abkapselung. Soziale Kontakte bleiben bestehen, das Zusammenleben mit Nichtchristen funktioniert in der Regel auf der Basis eines gemeinsamen Werte- und Normensystems – ohne diese gemeinsame Basis wäre Gelegenheitsmission, d.h. die Missionierung durch persönliche Kontakte, kaum möglich. Dennoch bleibt die kultisch-religiöse Abgrenzung gegen Idolatrie »als eine markante Linie bestehen und wird auch von den Heiden als solche wahrgenommen«<sup>128</sup>.

### 3.1.6 Folgen: Missverständnisse, Gerüchte, Vorwürfe, Verdächtigungen

Auf diesem Hintergrund entwickeln sich die bekannten Verdächtigungen und Urteile gegenüber dem Christentum: aufgrund der abweichenden religiösen Überzeugung (Monotheismus) der Vorwurf des Atheismus bzw. des Falschglaubens bis hin zum Religionsfrevl und damit untrennbar verbunden die Anklage, durch die Missachtung den Zorn der Götter zu erregen, der sich in Unglücksfällen, Katastrophen, Missernten, grassierenden Krankheiten usw. äußere; aufgrund der sozialen Abgrenzung die Anschuldigung, die menschliche Gesellschaft abzulehnen (*odium generis humani*) und schmarotzerhaft ihre Vorteile zu genießen, ohne selbst zu ihrer Wohlfahrt beizutragen; aufgrund der Verweigerung des Opferkultes der Verdacht der Feindschaft gegenüber dem Staat, insbesondere der Missachtung des Kaisers und seiner Würde, und der politischen Unzuverlässigkeit bis hin zum Verdacht der auf Umsturz bedachten Untergrundorganisation; aufgrund der Abschottung des religiösen Lebens umlaufende Gerüchte und Verdächtigungen religiös motivierter Verbrechen (Kindermord, thyestisches Mahl, Blutverzehr, Kannibalismus) und Unsittlichkeit (Inzest); aufgrund der Abweichungen in ethischen Grundsätzen und Werten der Vorwurf, die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung zu stören und den

---

<sup>128</sup> MÜHLENKAMP, Heiden (s. Anm. 79), 204. Hiervon eine zweite »weiche« »inklusive-ethische Grenze« (ebd.) zu unterscheiden, wie die Verfasserin vorschlägt, ist aufgrund der engen Verflechtung von Religion und Gesellschaft schwierig.

gesellschaftlichen Frieden bis in die einzelnen Hausgemeinschaften hinein zu erschüttern.<sup>129</sup>

### 3.2 *Private Motive*

Private Anzeigen einzelner können aber auch durch handfeste persönliche Interessen und Animositäten bedingt sein. Auch Kaisern ist das bekannt: Hadrian will Verleumdung und Böswilligkeit unterbinden. Anzeigen können auch auf wirtschaftlichen Vorteil abzielen. Melito beklagt sich nach Notizen des Eusebius darüber, dass Anklagen von Menschen eingereicht werden, die auf das Eigentum anderer aus sind und auf diese Weise Unschuldige ganz offen berauben und ausplündern.<sup>130</sup> Ähnliches deutet sich auch im Pliniusbrief an. Der Einbruch des Opferkultes bringt finanzielle Einbußen mit sich, da das Opferfleisch kaum noch verkauft werden kann.<sup>131</sup> Dies dürften gerade wirtschaftlich erfolgreiche Kreise zu spüren bekommen, die über größeren Grundbesitz verfügen und Viehwirtschaft betreiben. So liegt die Vermutung nahe, dass hier insbesondere Mitglieder der lokalen Eliten dem Christentum ablehnend gegenüberstanden.<sup>132</sup> Zwischen ihnen und dem Provinzgouverneur besteht in beiderseitigem Interesse ein enges Verhältnis.

Es sind aber auch individuelle Motive erkennbar, die sich aus persönlichen Beziehungen ergeben. So führen nach der Darstellung Justins Spannungen zwischen Eheleuten zur Hinrichtung der drei Männer durch den Stadtpräfekten in Rom. Ein Ehemann ist verärgert darüber, dass sich seine Frau von ihm scheiden lassen will. Sie ist Christin geworden. Da auf dem Hintergrund christlicher Ethik für sie der Lebensstil ihres Ehemannes

---

<sup>129</sup> Die Vorwürfe sind vor allem bei christlichen Apologeten breit belegt, insbesondere nahezu vollständig in Tertullians *Apologeticum*, vgl. GEORGES, *Apologeticum* (s. Anm. 22), 29; aber auch andere Dokumente wie etwa der Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne bestätigen sie, vgl. Eus., h.e. 5,1,14 (thyestisches Mahl, Inzest); 5,1,26 (Kindermord). Ausführlich J. WALSH / G. GOTTLIEB, Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: GOTTLIEB / BARCELÓ, *Christen und Heiden* (s. Anm. 1), 3–86, 21–53; M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroversen um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2006<sup>3</sup>, bes. 182–203; mit den entsprechenden Quellen DERS., *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004, 250–327; GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* (s. Anm. 13), 2,140–201.216–223; HASENHÜTL, *Heidenrede* (s. Anm. 76), 113–131.

<sup>130</sup> Vgl. Eus., h.e. 4,26,5.

<sup>131</sup> Vgl. Plin., ep. 10,96,10.

<sup>132</sup> Sie spielen sicherlich insgesamt eine Schlüsselrolle, vgl. ENGBERG, *Impulsore Chresto* (s. Anm. 2), 323–325.

nicht mehr tragbar ist, stellt sie während seiner Abwesenheit den Scheidebrief aus. Der verärgerte Ehemann reicht daraufhin gegen sie Klage ein; der Schuldvorwurf lautet auf Christsein.<sup>133</sup> Da die Beschuldigte aufgrund eines Antrages Prozessaufschub erreicht, wendet sich der Ehemann gegen einen Mann namens Ptolemaeus, der seine Frau in der Lehre des Christentums unterwiesen hatte. Der Ehemann erreicht über einen befreundeten Centurio dessen Inhaftierung. Auch hier beschränkt sich das Verhör – angeblich auf Anraten des verlassenen Ehemannes – allein auf den Vorwurf des Christseins. Eben dies ist auch der Grund der Verurteilung durch den Stadtpräfekten, nachdem der Beschuldigte auch nach Zwangsmaßnahmen bei seinem Bekenntnis geblieben ist.<sup>134</sup> Auf derselben Grundlage wird außerdem Lucius, ein Zeuge des Urteilsspruches, verurteilt, der nach Justins Darstellung die Berechtigung des Urteils gegenüber dem Stadtpräfekten in Frage stellt. Ganz ähnlich wie bei der Anfrage des Plinius wird der Grundsatz des »nomen ipsum« angezweifelt. Es wird darauf hingewiesen, dass neben dem Christsein an sich keinerlei Verbrechen vorliegen, und es wird im Gegenteil eine Liste möglicher Vergehen aufgeführt, die nach christlicher Ethik gerade verbotenen sind.<sup>135</sup> Auf diesem Hintergrund ist kein einleuchtender Grund (*αἰτία*) für das Urteil ersichtlich, der Spruch ist nicht rational nachvollziehbar und »unbegründet« (*ἄλόγως*). Auch Lucius wird aufgrund des »nomen ipsum« zum Tod verurteilt, ebenso ein zufällig hinzukommender Dritter.

### 3.3 Aufgebrachte Menge

Vielfältige Zeugnisse belegen zudem, dass eine aufgebrachte Menschenmenge ein Vorgehen gegen Christen fordert und durchsetzt. Das Hadrian-Reskript deutet dies bereits an, wenn der Kaiser nachdrücklich erklärt, die Provinzgouverneure sollten nicht dem Geschrei nachgeben. Im Falle Polykarps fordert die Menschenmenge, dass gegen Christen vorgegangen und nach Polykarp gesucht werden soll.<sup>136</sup> Nachdem der Greis im Amphitheater vorgeführt worden ist und sein Christsein gestanden hat, verlangt die wütende Menge zunächst die Hinrichtung durch einen Löwen, dann die Verbrennung.<sup>137</sup> In Lyon entwickelt sich ein regelrechter Pogrom. Das »niedere Volk« (*ὄχλος*) drangsaliiert Christen durch »Beschimpfungen, Schläge, gewaltsames Fortschleppen, Beraubungen, Steinwürfe, Einsperren und al-

<sup>133</sup> Vgl. Just., 2 apol. 2,7.

<sup>134</sup> Vgl. Just., 2 apol. 2,11f.

<sup>135</sup> Vgl. Just., 2 apol. 2,15f.

<sup>136</sup> Vgl. Mart. Polyc. 3,2.

<sup>137</sup> Vgl. Mart. Polyc. 12,2f.

les, was eine wütende Menge gegen ihre politischen Gegner und äußeren Feinde zu unternehmen pflegt<sup>138</sup>. Christen werden auf den Marktplatz der Stadt gezerrt und den städtischen Magistraten sowie dem Kommandeur der in der Provinzhauptstadt stationierten Kohorte übergeben. Immer wieder betont das Schreiben die wütende Erregung der Bevölkerung, die lautstark Folter und Tod der Christen verlangt.<sup>139</sup> Als Gründe des Zorns werden die Gerüchte über Gräueltaten der Christen genannt, aber auch das Verlangen, für die missachteten Götter Rache nehmen zu können.<sup>140</sup> Oft ist es offenbar die Menschenmenge im Theater, die in einer Verbindung von Hass und Sensationslust lautstark verlangt: »Christen vor den Löwen«.<sup>141</sup> Auf diesem Hintergrund spricht Tertullian wohl zurecht davon, dass im Theater oder in der Arena Entscheidungen über Verfolgungen fallen und diese von dort ausgehen.<sup>142</sup>

### 3.4 Zwischenfazit

Im Blick auf das bisher Erörterte seien zwei Punkte hervorgehoben. Zum einen ist deutlich, dass die Behörden in aller Regel auf Anzeigen, andere Initiativen der Bevölkerung oder Unruhe reagieren. Insofern bilden in dieser Phase zumeist christenfeindliche Haltungen in der Bevölkerung den Hintergrund behördlicher Maßnahmen. Im Verhalten der staatlichen Stellen wird deutlich, dass das eigentliche Ziel nicht etwa die physische Beseitigung der Christen ist, sondern die Eingliederung in die gesellschaftliche und staatliche Ordnung. Oft drängen die zuständigen Richter die Angeklagten dazu, sich vom Christentum loszusagen und das Opfer als Akt der Loyalität gegenüber der Gesellschaft, dem Staat und dem Kaiser zu vollziehen. Sie versuchen dies durch gutes Zureden – in den Märtyrerberichten oft als böse Versuchung stilisiert –, durch Drohungen, indem sie auf bevorstehende Qualen und den Tod hinweisen, oder auch durch erzwunge-

<sup>138</sup> Eus., h.e. 5,1,7 (Übers. GUYOT / KLEIN, Verfolgungen [s. Anm. 13], 1,71.73)

<sup>139</sup> Vgl. z.B. Eus., h.e. 5,1,38f.44.

<sup>140</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,31.

<sup>141</sup> Vgl. z.B. Tert., apol. 40,1f (Tertullian entwirft die Szene einer versammelten Menge [»conspirant«, »conclamant«] als gefährlicher »factio«); spect. 27,1; resurr. 22,9 (»... omni adhuc popularium coetu reclamante »Christianos ad leonem«); Cypr., ep. 59,6,1 (»totiens ad leonem petitus«; »clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo«); Hieron., les. 7,17,12: »sonabunt enim populi in spectaculis theatralis luxuria et amphiteatri crudelitate et circi furoribus, sicut sonitus aquarum inundantium, quando consona impietatis uoce blasphemant, et dicunt christianos ad leones et bestias proici.«

<sup>142</sup> Vgl. Tert., spect. 27,1: »inde (sc. den Versammlungen der Heiden) persecutiones decernuntur«.

ne Anwesenheit bei der Hinrichtung anderer Christen zu erreichen.<sup>143</sup> In den Verfolgungen ab der Mitte des dritten Jahrhunderts wird das Ziel, den Loyalitätsbeweis durch Opfervollzug zu erreichen, noch deutlicher.

Zum anderen zeigen die erwähnten Beispiele antichristlicher Maßnahmen die unterschiedlichen Formen der angewandten Gewalt. Exemplarisch kann man dies an den Schilderungen der Vorgänge in Lyon erkennen. Zu Beginn der Feindseligkeiten werden Christen offenbar aus dem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen und im privaten Bereich isoliert.<sup>144</sup> Auf der nächsten Stufe erfolgen durch Einzelne oder Gruppen der städtischen Bevölkerung verbale Anfeindungen, Beschädigungen und Zerstörung von Eigentum, körperliche Misshandlungen, Ergreifung und Auslieferung an die Behörden.<sup>145</sup> Die Angeschuldigten werden festgesetzt, bis der Provinzstatthalter als oberster Gerichtsmagistrat die Regie übernimmt. Er führt – auch unter Misshandlung der Beschuldigten – öffentliche Verhöre durch. Beobachter beeinflussen u.U. durch ihre Reaktionen die Verhandlung.<sup>146</sup> Die Beschuldigten selbst werden, je nach Personenstand auch unter Anwendung von Folter, Befragungen unterzogen. Zudem werden Zeugenaussagen eingeholt; bei Angehörigen niedriger Schichten und Sklaven ist ebenfalls Folter möglich.<sup>147</sup> Wer als schuldig befunden wird, kommt in Vollstreckungshaft. Aufgrund der Haftbedingungen mit Dunkelheit, Enge und Luftmangel sowie weiterer Misshandlungen gibt es Todesfälle.<sup>148</sup> Auch hier scheint man massiven Druck auszuüben, um doch noch die Ablehnung zu erreichen.<sup>149</sup> Schließlich werden die Urteile vollstreckt. Die Strafen unterscheiden sich deutlich nach dem Rechtsstatus der Delinquenten. Inhaber des römischen Bürgerrechtes werden durch das

---

<sup>143</sup> Vgl. z.B. Mart. Polyc. 8,2; 9,2f; 10f; 11,1f (dazu MOTSCHMANN, Religionspolitik [s. Anm. 58], 230); Acta Iust. 5,5 (dazu GUYOT / KLEIN, Verfolgungen [s. Anm. 13], 1,338 Anm. 95); Eus., h.e. 5,1,53; Acta Scil. 1.7f.9.11.13; pass. Perp. 6,3, hier verbunden mit dem Drängen des Vaters; vgl. dazu auch 3,1–3; 5.

<sup>144</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,5.

<sup>145</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,7.

<sup>146</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,9f.

<sup>147</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,14; vgl. Plin., ep. 10,96,8. Zur römischen Strafgerichtsbarkeit vgl. J.-U. KRAUSE, Kriminalgeschichte der Antike, München 2004, 69–80.

<sup>148</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,15–35. Dasselbe gilt für die Maßnahmen unter Decius, vgl. u. Abschnitt 4.

<sup>149</sup> Als der Statthalter erfährt, dass unter den Delinquenten auch römische Bürger sind, fragt er beim Kaiser wegen der weiteren Behandlung nach. Nach dem kaiserlichem Reskript sollen diejenigen, die den Glauben verleugnen, freigelassen werden, vgl. Eus., h.e. 5,1,43f.47.

Schwert hingerichtet.<sup>150</sup> Die anderen sterben i.d.R. in der Arena durch wilde Tiere oder Feuer. Offenbar versucht man auch hier noch durch weitere Folter, insbesondere durch Geißelung und Verbrennungen, die Absage an den christlichen Glauben zu erzwingen.<sup>151</sup>

#### 4. Wandel in der Mitte des 3. Jahrhunderts:

##### Der Übergang zur »Verfolgung«

Mit dem Ende der Severer bricht eine schwierige Phase des römischen Reiches an. Sie wird häufig als »Krise des 3. Jahrhunderts« oder treffender als »Zeit der Soldatenkaiser« bezeichnet.<sup>152</sup> Diese Phase ist geprägt durch kurze Regierungszeiten der Herrscher, die beinahe alle aus den Reihen des Militärs stammen, gewaltsame Herrscherwechsel, bei denen römische Heere gegeneinander kämpfen und Bürgerkriege ausbrechen, äußere Bedrohungen besonders im Südosten durch Perser und an der Rhein-Donaugrenze durch Germanen, wirtschaftliche Schwierigkeiten, insbesondere Inflation und Ausblutung infolge der hohen Militärausgaben, Bevölkerungsrückgang durch Kriege, Krankheiten und Versorgungsengpässe. Diese Situation schlägt schließlich auf die Behandlung der Christen durch. Dass tatsächlich bereits Maximinus Thrax mit einer allgemeinen Anordnung gezielt gegen die Gemeindeleitungen vorging und sie mit dem Tod bestrafen ließ, ist unwahrscheinlich.<sup>153</sup> Im weiteren Verlauf ändern sich die Verhältnisse für das Christentum grundlegend in der Mitte des 3. Jh.

##### 4.1 Der Loyalitätstest des Decius

Der Wandel bahnt sich mit der Herrschaftsübernahme des Decius (249–251 n.Chr.) an, der religionspolitisch eine grundlegende Neuerung einführt. Decius, Spross einer illyrischen Aristokratenfamilie, wird »wider

<sup>150</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,47. Zum unterschiedlichen Strafmaß je nach Personenstand vgl. KRAUSE, Kriminalgeschichte (s. Anm. 147), 74f; DERS., Art. *Honestiores/Humiliores*, DNP 5, 707–709.

<sup>151</sup> Vgl. Eus., h.e. 5,1,36–56; vgl. auch 5,1,59 mit der Unterscheidung der im Kerker Ersticken, der vom Feuer und wilden Tieren Getöteten sowie der Geköpften.

<sup>152</sup> Zum Überblick vgl. M. SOMMER, *Die Soldatenkaiser, Darmstadt 2010*<sup>2</sup>; ausführlich K.-P. JOHNE / U. HARTMANN / TH. GERHARDT (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235–284)* 1–2, Berlin 2008. Zur Problematik des Begriffs der »Reichskrise« vgl. K.-P. JOHNE, *Einleitung*, a.a.O. 1,5f.

<sup>153</sup> Vgl. Eus., h.e. 6,28, dazu GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* (s. Anm. 13), 1,369 Anm. 2. Die Aussage beruht vielleicht auf falschen Schlussfolgerungen, die Eusebius aus Origenes zog, vgl. ebd. Anm. 3. Die Nachricht passt zudem nicht mit Quellen zusammen, vgl. a.a.O., 371–373 Anm. 11.24.26.28.

Willen« von den römischen Truppen an der unteren Donau, wo er als General im Auftrag des römischen Kaisers Philippus Arabs (244–249 n.Chr.) eine Soldatenrevolte niederschlägt, zum Kaiser ausgerufen. Er verweigert sich dem Ruf seiner Soldaten nicht. Im Herbst 249 n.Chr. kommt es bei Verona zur Entscheidungsschlacht zwischen Decius und Philippus, aus der Decius als Sieger hervorgeht.<sup>154</sup> Als Usurpator steht seine Herrschaft von Anfang an unter erheblichem Legitimationsdruck. Der geschlagene Kaiser Philippus war sehr gut in den oberen Kreisen Roms vernetzt, Decius hingegen ist ein Emporkömmling. Die Loyalität weiterer Kreise der römischen Gesellschaft muss er sich erst noch sichern.

Noch im Jahr seiner Machtübernahme fordert Decius zu einem allgemeinen Bittopfer (*supplicatio*) für die Götter auf. Solche »*supplicationes*« können als Dank für die Götter ausgerichtet werden, zumeist aber sollen sie den Zorn der Götter besänftigen und sie gnädig stimmen, um Schaden vom Reich abzuwenden.<sup>155</sup> Letzteres ist offenbar für Decius entscheidend.<sup>156</sup> In seinem Edikt schreibt er vor, dass alle Reichsbewohner ein Tier-, Trank- oder Speiseopfer darbringen müssen.<sup>157</sup> Der Wortlaut des Edikts ist nicht erhalten.<sup>158</sup> Es steht aber fest, dass grundsätzlich alle Be-

<sup>154</sup> Zur Biographie des Decius vgl. W. EDER, Decius 249–251, in: M. CLAUSS (Hrsg.), Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian, München 2010<sup>4</sup>, 216–222); D. KIENAST, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, Darmstadt 2004<sup>3</sup>, 204f.; zu seiner Machtübernahme vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 117–120.

<sup>155</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 172–177.

<sup>156</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 213–219.

<sup>157</sup> Zum decischen Opferedikt vgl. B. BLECKMANN, Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius, in: K.-P. JOHNE / U. HARTMANN / Th. GERHARDT (Hrsg.), *Deleto paene imperio Romano*. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit, Stuttgart 2006, 57–71); MOLTHAGEN, Staat (s. Anm. 1), 61–84; R. SELINGER, Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung, Frankfurt a.M. 1994; M.-B. v. STRITZKY, Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian (RQ 81, 1986, 1–25). Zu den Opferformen vgl. Cypr., ep. 20,2,2; 30,3,1; 55,2,1; 59,12f; laps. 8f sowie Eus., h.e. 6,41,11. Aus den Zeugnissen geht auch hervor, dass das Opfer nicht überall in allen Formen dargebracht werden musste (so konnte auch die Libation und das Weihrauchopfer ausreichen), zudem konnten Einzelpersonen (wohl i.d.R. der *pater familias*) für eine ganze Hausgemeinschaft das Opfer vollziehen, vgl. SELINGER, Religionspolitik 99–105.

<sup>158</sup> Eine Rekonstruktion des Wortlauts bietet A. BLUDAU, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius (RQ Suppl. 27, Freiburg i.Br. 1931), 31 an: »Daß alle, Männer, Weiber, Sklaven selbst Säuglinge Schlacht- und Trankopfer darbringen und von dem Opferfleisch wirklich kosten sollten.«

wohner das Opfer vollziehen müssen; es richtet sich also nicht speziell an Christen.<sup>159</sup> Zudem soll der Vollzug von örtlichen Kommissionen überwacht und durch eine Opferbescheinigung (libellus) bestätigt werden. Der ägyptische Wüstensand hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts einige dieser libelli wieder freigegeben, sodass man heute durchaus einen guten Einblick in diese Vorgänge hat.<sup>160</sup> Ein solcher reichsweiter Opfervollzug, der systematisch von den (lokalen) Behörden überwacht wird, ist jedenfalls ein Novum in der Religionspolitik der römischen Kaiser.<sup>161</sup>

Deshalb hat sich auch in der Forschung die Frage nach den Hintergründen des Edikts und Motiven des Decius gestellt. Auch wenn sich die »Krise« je nach Region unterschiedlich auswirkt – gerade das römische Nordafrika wird deutlich weniger in Mitleidenschaft gezogen – kann man das Edikt durchaus gut in diese krisenhafte Gesamtlage einordnen und von hierher zu verstehen suchen. Für die antiken Zeitgenossen stellt sich die Frage nach den Ursachen einer Krise ebenso wie für den modernen Leser. Doch viel mehr als letzterer sucht er die Antwort in religiös-politischen Zusammenhängen. Nach altrömischer Vorstellung wachen die Götter über den Staat. Sein Wohl und damit das Wohl aller Reichsbewohner hängt von ihrer Gunst ab, die wiederum in direktem Zusammenhang mit ihrer angemessenen Verehrung steht.<sup>162</sup> Staatskrisen sind deshalb Anzeichen dafür, dass den Göttern nicht die nötige Ehrerbietung entgegengebracht wurde. So kann das Opferedikt des Decius als Maßnahme verstanden werden, das Wohlgefallen der Götter in einer krisenhaften Gesamtlage des Reiches durch ein reichsweites Bittopfer zurückzugewinnen.<sup>163</sup> Aufgrund von Bild Darstellungen auf Münzen und deren Beschriftungen in Kombination mit dem rekonstruierbaren Text des Opferediktes ist anzunehmen, dass Decius selbst mit dem Opferbefehl ein bestimmtes religiöses Programm verbindet. Als Herrscher versteht er sich als »oberster Brückenbauer« (pontifex

---

<sup>159</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 123–143 mit ausführlicher Diskussion älterer Literatur.

<sup>160</sup> Erstmals veröffentlicht von J. R. KNIPFING, *The Libelli of the Decian Persecution* (HThR 16, 1923, [345–390] 363–390); deutsche Übersetzung: BLUDAU, *Libelli* (s. Anm. 158), 2–14.

<sup>161</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 144–149; K. CHRIST, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, München 2005<sup>5</sup>, 660; J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2006<sup>2</sup>, 14.

<sup>162</sup> Vgl. z.B. Cic., *nat. deor.* 2,8; 3,5; *har.* 19; Liv. 44,1,11 u.a.

<sup>163</sup> »Ein Opfer für das Wohl des Kaisers als dem Repräsentanten [...] soll zum anderen die Versöhnung mit den Göttern herbeiführen, die sich nach römischer Auffassung in politischen und militärischen Erfolgen dokumentiert« (STRITZKY, *Erwägungen* [s. Anm. 157], 4).

maximus) zwischen menschlichem und göttlichem Bereich. Um die Wohlfahrt des Staates zu sichern, ist es in dieser Funktion seine vornehmliche Aufgabe, für den Frieden mit den Göttern (*pax deorum*) zu sorgen. Dieser Friede ist, wie die Krisenmomente zeigen, offenbar gestört; das Reich droht aus dem »goldenen Zeitalter« abzusinken, ja die ganze Welt scheint dem »(Greisen-)Alter« (*senectus mundi*) zu verfallen.<sup>164</sup> Nachdem unter seinem Vorgänger Philippus die 1000-Jahr-Feier Roms begangen worden war, signalisiert Decius - unter Rückgriff auf die augusteische Herrschaftsideologie - zu Beginn des zweiten Jahrtausends römischer Geschichte, dass er durch eine überwältigende Opferkampagne den Frieden mit den Göttern wiederherstellen will, um diesen Verfall zu stoppen und das Reich in das goldene Zeitalter zurückzuführen.<sup>165</sup> Demnach dürfte das Anliegen des Decius auf der Grundlage eines gängigen römischen Welt- und Geschichtsbildes im Kern zunächst religiös motiviert sein.<sup>166</sup> Es ist aber zugleich eng mit den politischen Verhältnissen verbunden. Wer am Opfer partizipiert, erkennt mit dem Weltbild zugleich die politische Ordnung und den gegenwärtigen Herrscher an - zumal wenn auf dem Forum mit dem Tempel für die Schutzgottheiten von Stadt und Reich oder in diesem Tempel selbst auch das Bildnis des Kaisers aufgestellt war.<sup>167</sup> Dieser fordert nach einem aufreibenden Bürgerkrieg mit dem Opfer ein Zeichen der Loyalität aller Reichsbewohner und ganz besonders der stadtrömischen Elite ein.<sup>168</sup> Ver-

---

<sup>164</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 76-116. Er betont nachdrücklich, dass pagane wie auch christliche Autoren von der Vorstellung eines Niedergangs des natürlichen Kosmos sowie der gesellschaftlichen und politischen Ordnung gekoppelt mit der Hoffnung auf Erneuerung geprägt sind.

<sup>165</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 177-188.

<sup>166</sup> Vgl. BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 189: »It is in the light of that discourse that we can understand Decius' policy as deeply religious, and penetrating to the roots of how he and his contemporaries understood both the natural world, and social and historical development and change.«

<sup>167</sup> Zu diesem Zusammenhang in der römischen Kaiserzeit allgemein vgl. E. W. STEGEMANN, Politischer Messianismus und römische Zivilreligion. Christlich-römische Konflikte über Religion und Politik in der frühen Kaiserzeit, in: G. PFLEIDERER (Hrsg.), Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes, Zürich 2004, 77-101, 77f.; D. SLOOTJES, Zwischen Toleranz und Dominanz: römische Kaiser und Untertanen und ihre Rolle in den traditionellen Kulturen im vierten Jahrhundert, in: A. FELBER / B. J. GROEN / M. SOH-KRONTHALER (Hrsg.), Toleranz und Religionsfreiheit 311-2011. Internationales Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 14.-15. April 2011 (Spudasmata 144), Hildesheim 2012, 41-56, 42-44 mit weiterer Literatur.

<sup>168</sup> Vgl. BLECKMANN, Zu den Motiven der Christenverfolgung (s. Anm. 157), 66-68, sowie sich hierauf berufend apodiktisch T. GLAS, Valerian. Kaisertum und

pflichtung der Götter und Loyalitätsbeweis gegenüber dem Kaiser lassen sich nicht trennen. Daher hat die Vorschrift einer einheitlichen Kulthandlung für das gesamte Reich auch eine klar integrative Funktion.<sup>169</sup> Das Opferedikt stärkt die religiös-kultische und damit zugleich die politische Einheit des Reiches.<sup>170</sup>

Wie eng dies alles miteinander zusammenhängt, zeigt die Rede, die der Historiker Cassius Dio im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts dem Maecenas in den Mund legt. Er lässt ihn Caesar den Rat geben, nicht nur selbst nach römischer Tradition die göttlichen Mächte zu verehren, sondern auch alle anderen dazu zu zwingen. Abweichler, die »fremde Riten« einführen, sollen bestraft werden. Denn, so seine Begründung, mit der Einführung neuer Götter werden viele veranlasst, neue Lebensweisen anzunehmen, »und daraus entstehen dann Verschwörungen, Parteienbildung und staatsgefährdende Vereine, was alles einer Regierung keineswegs nützt.«<sup>171</sup> Religiöse Abweichung, gesellschaftliche Abgrenzung und politische Gefährlichkeit hängen aus römischer Sicht unmittelbar miteinander zusammen. Die Gefahr steigt mit zunehmender Zahl der Abweichler und mit dem Grad ihrer Geschlossenheit durch »hartnäckige Überzeugungen«, an denen sie auch unter Druck festhalten, sowie durch Ausbildung innerer Organisationsstrukturen. Dies wird in Zeiten politischer Instabilität des Reiches bzw. der aktuellen Herrschaft besonders brisant.<sup>172</sup>

---

Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches, Paderborn 2014, 274: »Das Opferedikt diene demnach letztlich der Befriedung der Bürgerkriegssituation nach dem Tod seines Vorgängers und war somit nicht Ausdruck der religionspolitischen Vorstellungen des Kaisers«; vgl. weiter SELINGER, Religionspolitik (s. Anm. 157), 23; ähnlich schon CH. SAUMAGNE, Saint Cyprien Évêque de Carthage, »Paper d'Afrique (248–258), Paris 1975, 24–28.

<sup>169</sup> Vgl. BLECKMANN, Zu den Motiven der Christenverfolgung (s. Anm. 157), 62.66.

<sup>170</sup> Vgl. R. WALZ, Vorbereitung auf das Martyrium bei Cyprian von Karthago. Eine Studie zu *Ad Fortunatum* (Patrologie. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 27), Frankfurt a.M. 2013, 16–19; STRITZKY, Erwägungen (s. Anm. 157), 3–8. Der decisive Opferbefehl kann somit als konsequente Fortsetzung einer Einheitsbestrebung betrachtet werden, die politisch einen vorläufigen Höhepunkt in der Verleihung des römischen Bürgerrechts durch Caracalla 212 n.Chr., der sog. *Constitutio Antoniniana*, an alle freien Bürger findet. Zu den Verbindungen vgl. auch BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 205–213. Für P. BARCELÓ, Das römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit, Regensburg 2013, 19–24 stellt sich der »Bürgerverband als Kultgemeinschaft« (a.a.O., 19) dar, was eine »unauflösbare personelle und strukturelle Verzahnung der staatlichen mit den kultischen Institutionen« (a.a.O. 20) bedingt.

<sup>171</sup> Cass. Dio 52,36,1f, zitiert nach BARCELÓ, Reich (s. Anm. 170), 22.

<sup>172</sup> Vgl. BARCELÓ, Reich (s. Anm. 170), 20–24, bes. 20: »Gerade religiös untermauerte Legitimationsstrategien für tendenziell fragile Herrschaftsansprüche erweisen

Auch für die Christen ist das Opferedikt ein Loyalitätstest. Sie sehen sich mit dem Dilemma konfrontiert, entweder dem Opferbefehl nachzukommen und sich damit im Kontext ihrer Glaubensüberzeugung der Idolatrie schuldig zu machen oder das Opfer zu verweigern, dafür aber mit gesellschaftlicher Ächtung und physischen Sanktionen bis hin zum Tod belegt zu werden. Ihnen erscheint das Opferedikt allerdings als gegen die Christen selbst gerichtete Maßnahme. Eusebius nennt es deshalb ein »Verfolgungsedikt«<sup>173</sup>. Können die Betroffenen es aus ihrer Perspektive überhaupt anders verstehen? Aus heutiger Sicht jedoch hatte das decische Opferedikt tatsächlich keine dezidiert antichristliche Intention und Ausrichtung.<sup>174</sup> Die Opferbescheinigungen zeigen nicht nur, dass alle Reichsbewohner gleichermaßen von der Aufforderung zum Opfer betroffen sind, sondern auch, dass nirgends verlangt wird, anderen Göttern oder einem bestimmten Gott abzuschwören.<sup>175</sup> Es scheint schon deshalb Vorsicht geboten, von einer beabsichtigten »Christenverfolgung« unter Decius zu sprechen. Zudem sind scheinbar keine Strafmaßnahmen für die Opferverwei-

---

sich in unruhigen Zeiten als unverzichtbare Bausteine für die Bewältigung einer zunehmend komplexeren politischen Realität. Außerdem dienten sie als Stütze für den Fortbestand eines bedrohten Regimes.«

<sup>173</sup> Vgl. Eus., h.e., 6,41,10.

<sup>174</sup> In der älteren Sekundärliteratur ist vielfach von einer systematischen Christenverfolgung durch Decius ausgegangen worden, so z.B. G. ALFÖLDY, Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms, in: DERS. (Hrsg.), Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung (Ausgewählte Beiträge), Stuttgart 1989, 349–387, 357; M. CLEVENOT, Die Christen und die Staatsmacht. Geschichte des Christentums im II. und III. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 1988, 151. H. GÜLZOW, Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius, Tübingen 1975, 122 geht davon aus, dass die Verfolgungsmaßnahmen eine bewusste Reaktion auf eine allgemeine Erfahrung sind, nämlich dass Christen, die einmal geopfert haben, keine Vergebung mehr in der Kirche finden können. GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 270, stellt einerseits fest, dass »unter Decius die erste reichsweite, vom Kaiser initiierte Christenverfolgung« stattgefunden habe, betont aber zugleich, »dass der Opfererlass ursprünglich keine gezielte Maßnahme gegen das Christentum darstellte« (271).

<sup>175</sup> Unter denen, die eine solche Opferbescheinigung erhielten, befand sich auch eine Priesterin des Krokodilgottes Petesuchos, also eine ausgewiesene Nichtchristin (vgl. libellus Nr. 3 [s. BLUDAU, Libelli (s. Anm. 158), 3]). Zu diesem Ergebnis kommen u.a. auch FREND, Martyrdom (s. Anm. 1), 407; MOLTHAGEN, Staat (s. Anm. 1), 61–63; SAUMAGNE, Saint Cyprien (s. Anm. 168), 23f. Zu den Angesprochenen gehören wahrscheinlich auch Nicht-Bürger, Freigelassene und Sklaven, dazu CLARKE, Third-century Christianity (s. Anm. 70), 628; P. KERESZTES, The Decian libelli and Contemporary Literature [Latomus 34 (1975), 761–781], 763).

gerung vorgegeben worden. Man konnte sich durch Flucht dem Opfer entziehen – dann drohte aber mitunter die Konfiszierung des persönlichen Besitzes – oder aber man besorgte sich eine Opferbescheinigung, wohl indem man die Behörden bestach. Es war auch möglich, dass lediglich einige Familienmitglieder oder nur eine Einzelperson für eine gesamte Hausgemeinschaft das Opfer vollzog.<sup>176</sup> Das unsystematische Vorgehen bei der Bestrafung der Opferverweigerer ist zweifellos auffallend. Wahrscheinlich hat man nicht mit allzu viel Widerstand in der Bevölkerung gerechnet.<sup>177</sup> Die Aufgabe der Opferkommissionen war es jedenfalls nicht, Christen aktiv zu suchen – dieser Grundsatz Trajans wirkt fort.

Unabhängig aller möglichen Absichten hat der Opfererlass jedoch dramatische Folgen für die innerkirchliche Ordnung. Wie Cyprian, Bischof im nordafrikanischen Karthago, berichtet, kommt ein Großteil seiner Gemeinde der Opferaufforderung nach.<sup>178</sup> Darunter befinden sich Geschlechter übergreifend alle Altersschichten wie auch einige Mitglieder des Klerus.<sup>179</sup> Die Situation in der Gemeinde ist teilweise verworren. Der Bischof entscheidet sich in dieser für die Gemeinde sehr schwierigen Situation für die Flucht – er selbst spricht von einem »Beiseitreteten« (secessio) aus der Öffentlichkeit – und taucht in der Nähe der Großstadt unter, um von dort die Gemeinde zu leiten.<sup>180</sup> Einige Christen aber bleiben standhaft und werden als Bekenner (confessores) in ihren Gemeinden geachtet, andere sterben den noch angesehenen Märtyrertod. Die Maßnahmen der Behörden<sup>181</sup> intendieren ganz offensichtlich nicht den Tod der Christen, sondern den Opfervollzug. In Cyprians Schriften deutet sich ein zweistufiges Vorgehen an. Zunächst werden Opferverweigerer mit Zwangsmaßnahmen wie

<sup>176</sup> Vgl. SELINGER, Religionspolitik (s. Anm. 157), 99–105.

<sup>177</sup> Vgl. SELINGER, Religionspolitik (s. Anm. 157), 138f.

<sup>178</sup> Vgl. Cypr. ep. 11,1,2 (die Herde ist zum größten Teil betroffen); 11,8 (es gibt nur eine geringe Zahl von Standhaften); 14,1,1 (die Gemeinde ist zum größten Teil niedergestreckt). WALZ, Vorbereitung (s. Anm. 170), 23 spricht aufgrund dieser Aussagen Cyprians in ep. 11 und 14 bei den standhaft gebliebenen Christen von einer »Rumpfgemeinde«.

<sup>179</sup> Vgl. Cypr., ep. 14,1,1; laps. 8f.

<sup>180</sup> Vgl. Cypr., ep. 20,1,2; 14,1,2. Cyprian rechtfertigt dies mit dem Hinweis, dass so die Leitung der Gemeinde sichergestellt war und er als stadtbekannt Person, gegen die sich der Hass der Masse richtete, für die Gemeinde zur Gefahr geworden wäre. Er muss sich aber noch Jahre danach für diesen Schritt rechtfertigen. Vgl. A. HOFFMANN, Cyprian. Theologie des Bischofsamtes, in: W. GEERLINGS (Hrsg.), Theologen der christlichen Antike, Darmstadt 2002, 33–52, 36–38.

<sup>181</sup> Über die Strafmaßnahmen der Behörden und die Situation in den Gefängnissen ist man durch die Briefe Cyprians gut informiert (vgl. z.B. ep. 5,2,2; 10,1,2; 28,1,2; 31,3; 39,2,2).

Verbannung unter Arrest belegt, in einer zweiten Stufe geht man dann zu härteren Maßnahmen über: Haft unter unerträglichen Bedingungen bis zur Anwendung von Folter.<sup>182</sup> Wenn der Opfervollzug weiterhin verweigert wird, kommt es schließlich zum Prozess.<sup>183</sup> Die Ausübung der Todesstrafe ist aber nur die ultima ratio der Behörden.<sup>184</sup> Wieviele Christen durch das decische Opferedikt zu Tode kommen, lässt sich nicht bestimmen. Die christliche Gemeinschaft kämpft innerlich jedenfalls mehr mit den Gefallenen, als dass sie durch zahlreiche Todesfälle erschüttert wäre. Eine heftige Auseinandersetzung um die Wiedereingliederung der Gefallenen (lapsi) entbrennt, die erst durch die gemeinsame Anstrengung der Bischöfe in Nordafrika und Rom bewältigt werden kann. Aus dieser Auseinandersetzung geht letztlich das Amt des Bischofs innerhalb der Kirche gestärkt hervor, insofern ist diese »Verfolgung« von größter Bedeutung für die Ämterentwicklung in der Alten Kirche.<sup>185</sup>

Von staatlicher Seite flachen die Strafmaßnahmen gegen Christen jedenfalls in den Jahren 251 bis 257 n.Chr. wieder ab, die Lage kann sich etwas beruhigen.<sup>186</sup>

#### 4.2 Geplante Vernichtung? – Die Christengesetze Valerians

Mit dem Herrschaftsantritt Valerians (253–260 n.Chr.)<sup>187</sup> ändert sich an der verbesserten Gesamtlage für die Christen zunächst nichts, er scheint

<sup>182</sup> Cyprian deutet die beiden Stufen an, vgl. ep. 11,1,3; 20,2,2: »Posteaquam uero et tormenta uenerunt ...« Vor allem aufgrund dieser Bedingungen kommt es – gerade unter den Älteren und Schwachen – zu Todesfällen.

<sup>183</sup> Aufgrund der recht großen Anzahl von Christen mit römischem Bürgerrecht ergeben sich vermehrt Verzögerungen und lange Inhaftierungen (vgl. B. KÖTTING, Die Stellung des Kessors in der Alten Kirche, [JAC 19, 1976, 7–23], 16). Die Beugehaft für Christen ist zudem gut durch pass. Perp. 3 belegt.

<sup>184</sup> Zur Verhängung der Todesstrafe ist allein der Statthalter berechtigt, nicht die städtischen Behörden oder die Opferkommissionen, vgl. SELINGER, Religionspolitik (s. Anm. 157), 131.

<sup>185</sup> Vgl. HOFFMANN, Cyprian (s. Anm. 180), 41f.,46; DERS., Die Kirche – einig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago, in: J. ARNOLD / R. BERNDT SJ / R.M.W. STAMMBERGER (Hrsg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (FS H.J. Sieben), Paderborn 2004, 365–388), 378–384.

<sup>186</sup> In diesem Zeitraum finden in Rom und Alexandria nur vereinzelte, lokale, aber keineswegs einheitliche und umfangreiche Maßnahmen gegen Christen statt (vgl. Cypr., ep. 60,1; 61,1; Eus. h.e., 7,1, dazu MOLTHAGEN, Staat [s. Anm. 1], 85). Unter Gallus werden neue Repressionen befürchtet, die aber offenbar weitgehend ausbleiben.

<sup>187</sup> Zur Biographie und Regierung Valerians vgl. GLAS, Valerian (s. Anm. 168); weiter

ihnen anfangs durchaus wohlgesonnen zu sein.<sup>188</sup> Erst in fortgeschrittenen Jahren seiner Herrschaft, im Sommer 257, entscheidet er sich für eine antichristliche Religionspolitik. Zum ersten Mal geht jetzt ein römischer Kaiser ganz bewusst, gezielt und systematisch reichsweit gegen das Christentum vor.<sup>189</sup> Daher kann man hier zum ersten Mal von »Christenverfolgung« im oben genannten Sinn sprechen. Wieder ist es schwierig, die Motive im Einzelnen genau zu fassen. Ähnlich wie bei Decius scheint auch Valerian, der aus der Senatsaristokratie stammt, religiös traditionell zu denken. Das Vorgehen gegen die christliche Kirche fällt in die Zeit, als nach einer kurzen Phase der Stabilisierung die Rheingrenze erneut unter Druck gerät. Zudem wächst die Bedrohung durch die Perser an den Ostgrenzen des Reiches. Innenpolitische Schwierigkeiten kommen hinzu, darunter auch eine finanzielle Krise, in der es zu einer massiven Geldentwertung kommt.<sup>190</sup> Dieses krisenhafte Klima wirkt sich auch auf sein Handeln gegenüber den Christen aus.<sup>191</sup> Wie Decius sucht auch Valerian durch ein reichsweites Opfer die Gunst der Götter für das Reich und seine Herrschaft zu sichern. Nach den Erfahrungen unter Decius<sup>192</sup> geht er aber jetzt gezielt gegen die Kirche vor, insbesondere gegen ihre Organisation. Ein erstes Opferedikt wird im Sommer 257 n. Chr. herausgegeben. Auch in diesem Fall ist der Wortlaut nicht mehr erhalten. Der alexandrinische Bischof Dionysios berichtet in einem Brief an seinen Amtskollegen Germanus von den Maß-

---

A. GOLTZ / U. HARTMANN, Valerianus und Gallienus, in: JOHNE / HARTMANN / GERHARDT, Soldatenkaiser [s. Anm. 152] 1,223–295), 223–244; KIENAST, Kaisertabelle (s. Anm. 154), 214f.; W. KUHOFF, Valerian 253–260, in: CLAUSS, Die römischen Kaiser [s. Anm. 154], 223–229.

<sup>188</sup> Eusebius überliefert einen Brief des alexandrinischen Bischofs Dionysios an Hermammon, in dem das Wohlwollen und die Güte des Kaisers in seinen ersten Amtsjahren durch den Alexandriner stark betont wird. Er soll sogar privat mit Christen verkehrt haben (vgl. Eus., h.e. 7,10,3). Diese wohlwollenden Worte sind allerdings mit Vorsicht zu betrachten (dazu FREND, Martyrdom [s. Anm. 1], 422).

<sup>189</sup> Zur Religionspolitik Valerians vgl. GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 268–305; GOLTZ / HARTMANN, Valerian (s. Anm. 187), 240–242; MOLTHAGEN, Staat (s. Anm. 1), 85–100; R. SELINGER, The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian, Frankfurt a.M. 2004<sup>2</sup>, 83–95.

<sup>190</sup> Vgl. FREND, Martyrdom (s. Anm. 1), 422f.; GOLTZ / HARTMANN, Valerian (s. Anm. 187), 240f.

<sup>191</sup> Vgl. CHR. T. HAAS, Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church. A.D. 257–260 (ChH 52 [1983], 133–144), 136–138; BARCELÓ, Reich (s. Anm. 170), 24.

<sup>192</sup> Ob er aktiv an der Umsetzung des decischen Opferbefehls beteiligt war, ist unklar. Sicher hat er sie aber bewusst wahrgenommen, vgl. GOLTZ / HARTMANN, Valerian (s. Anm. 187), 242.

nahmen gegen die Christen im Sommer 257.<sup>193</sup> Nach eigener Aussage erfährt er von ihnen direkt aus dem Mund des stellvertretenden ägyptischen Präfekten L. Mussius Aemilianus. Weitere Informationen aus Nordafrika bestätigen und ergänzen das Bild.<sup>194</sup> Demnach werden Bischöfe, Presbyter und (zumindest in Ägypten) Diakone, also der gesamte gemeindeleitende Klerus, zum Opfervollzug verpflichtet. Sie sollen die allgemein bekannten Gottheiten, wie es ganz »natürlich« ist, verehren und die »römischen Riten anerkennen«.<sup>195</sup> Wer das Opfer verweigert, wird in die Verbannung geschickt. Es hat den Anschein, als seien dafür schon im Vorhinein Verbannungsorte festgelegt worden. Weiterhin wird das Verbot ausgesprochen, Versammlungen abzuhalten und die Coemeterien (Begräbnisstätten) zu betreten.<sup>196</sup> Man will mit diesen Maßnahmen offenbar die Strukturen der christlichen Gemeinschaften zerstören und das Gemeindeleben unterbinden.<sup>197</sup> Es wird jetzt gezielt nach dem christlichen Klerus gefahndet. Auch der karthagische Bischof Cyprian wird ergriffen und vor den nordafrikanischen Prokonsul Paternus geführt. Das Verhör ist in den Prokonsularischen Akten Cyprians überliefert. Der Statthalter verweist einleitend auf die schriftlichen Anweisungen (*litterae*) des Valerian und Gallienus, nach denen alle, die nicht die römische »religio« pflegen und ehren, »die römischen Riten (*Romanas caeremonias*) anerkennen«, d.h. praktisch ausführen müssen.<sup>198</sup> Der Bischof bekennt sich mit den Worten: »Ich bin Christ

<sup>193</sup> Vgl. Eus., h.e. 7,11,2–11, dazu GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 279–282.

<sup>194</sup> Vgl. K. PIETZNER, Die Christen, in: JOHNE / HARTMANN / GERHARDT, Soldatenkaiser [s. Anm. 152], 2,973–1007, 1000f.; G. W. CLARKE, The Letters of St. Cyprian of Carthage 4 (ACW 47), New York 1989, 8–14.

<sup>195</sup> Vgl. Eus., h.e. 7,11,7; *acta Cypr.* 1,1.

<sup>196</sup> Nicht geklärt ist die Frage, ob dieses Verbot allein den Klerus betraf oder auch die Laien; für ein allgemeines Verbot plädieren u.a. CLARKE, Third-century Christianity (s. Anm. 70), 641; MOREAU, Christenverfolgung (s. Anm. 1), 90; VOGT, Christenverfolgung I (s. Anm. 1), 1187; für die Beschränkung auf den Klerus GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 278, zum Verhör des Dionysios a.a.O. 281. Es gibt kaum belastbare Hinweise, dass auch Laien grundsätzlich verfolgt werden. Wahrscheinlich handelt es sich um Einzelfälle.

<sup>197</sup> Vgl. PIETZNER, Christen (s. Anm. 194), 1001.

<sup>198</sup> Zu Recht betont GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 275f, dass aus der Formulierung kein Gegensatz zwischen »Romana religio« und »Romanae caeremoniae« abzuleiten ist. Es wird weder ein Gegensatz (etwa durch »tamen«) noch eine inhaltliche Differenzierung (im Sinne einer Minderung, z.B. »quidem«) deutlich gemacht. Daher liegt die Annahme einer *variatio* nahe, wobei die zweite Wendung durch den Plural deutlicher auf einzelne praktische Handlungen abhebt (»colere« schließt durchaus den Aspekt der Ausübung ein). Die Annahme einer Umformulierung aus christlicher Sicht (GLAS, ebd.) ist daher nicht zwingend.

und Bischof. Ich kenne keine anderen Götter außer dem einen und wahren »Gott, der Himmel und Erde, das Meer und alles, was darin ist, geschaffen hat«. Diesem Gott dienen wir Christen, zu ihm beten wir Tag und Nacht für euch und für alle Menschen und für das Wohlergehen der Kaiser.«<sup>199</sup> Cyprian eröffnet also auf den Hinweis des Prokonsuls, er habe über sein »nomen« Nachforschungen angestellt, seine Aussage mit dem Bekenntnis des »nomen christianum«, das seit Trajan als Schuldeingeständnis gewertet wird, und ergänzt es durch seine Amtsbezeichnung. Er verweist dann auf seine gottesfürchtige Praxis, die jedoch exklusiv auf den einen Gott gerichtet ist. Dies schließt unausgesprochen den Opfervollzug aus. Die staatliche Reaktion besteht im ersten Schritt darin, die Opferverweigerer von den Gemeinden getrennt an bestimmten Orten festzusetzen. Das Vorgehen erinnert an Decius, der ebenso in einem ersten Schritt durch Zwangsmaßnahmen Druck auszuüben versuchte, um den Opfervollzug zu erzwingen. So scheint auch hier die Eingliederung von Abweichlern in die politische Gemeinschaft das eigentliche Ziel zu sein.<sup>200</sup> Die Behandlung der Betroffenen differiert nach der personenrechtlichen Stellung. Wer wie Cyprian den höheren Ständen angehört, wird auf dieser ersten Stufe verbannt.<sup>201</sup> Die Nachfrage des Prokonsuls, ob Cyprian bei seiner Position bleibe<sup>202</sup>, oder auch die Erklärung des Präфекten gegenüber Dionysius und den Mitangeklagten, dass sie doch nur ihren Gott in die Welt der »natürlichen«, allen bekannten Götter einreihen und sie gemeinsam verehren müssten<sup>203</sup>, zeigt erneut das Bemühen, doch noch den Opfervollzug zu erreichen. Andere werden zur Bergwerksarbeit gezwungen. Gerade hier gibt es unter den äußerst harten Bedingungen Todesopfer.<sup>204</sup> Unter den Opfern dieser ersten valerianischen Maßnahmen befindet sich auch der römische Bischof Stephanus.<sup>205</sup>

---

<sup>199</sup> Acta Cypr. 1,2.

<sup>200</sup> Vgl. E. HERRMANN-OTTO, Vernichtung - Anerkennung und Duldung - Gleichstellung. Der Weg von Christentum und Kirche unter den Kaisern Diokletian, Galerius und Konstantin, in: FELBER, Toleranz (s. Anm. 167), 15-40), 19: »Die Organisation sollte lahmgelegt werden mit dem Ziel, den Klerus doch noch zum Opfer zu bewegen.«

<sup>201</sup> So Cyprian in das nordafrikanische Curubis, Dionysius mit den anderen Klerikern nach Kephro in Libyen. Zur strafrechtlichen Differenzierung vgl. o. Anm. 150.

<sup>202</sup> Acta Cypr. 1,3 (»In hac ergo uoluntate perseueras?«) - auch Cyprian ist ein Beispiel der unbelehrbaren christlichen »Hartnäckigkeit«, vgl. o. Anm. 39.

<sup>203</sup> Vgl. Eus., h.e. 7,11,7.

<sup>204</sup> Vgl. Cypr., ep. 76-79.

<sup>205</sup> Vgl. J. RÜPKE / A. GLOCK, Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und

Die Absicht, die christliche Organisationsstruktur durch gezieltes Vorgehen gegen den Klerus zu zerschlagen, wird noch klarer, wenn man das zweite Edikt betrachtet, welches Valerian im Sommer 258 n. Chr. herausgibt.<sup>206</sup> Sein Inhalt ist durch einen Brief Cyprians vom August (bis Anfang September) dieses Jahres ziemlich genau bekannt; die Angaben werden durch weitere Quellen bestätigt werden.<sup>207</sup> Bischöfe, Presbyter und Diakone sollen jetzt unverzüglich abgeurteilt und hingerichtet werden.<sup>208</sup> Märtyrerakten aus Nordafrika bestätigen, dass es wesentlich auf die Zugehörigkeit zum Klerus ankommt.<sup>209</sup> Der Kreis der Betroffenen wird jetzt aber gezielt auf gesellschaftlich einflussreiche und wohlhabende Gruppen erweitert. Senatoren und Ritter verlieren ihren Stand, der insbesondere mit strafrechtlichen Privilegien verbunden ist, und werden enteignet; falls sie weiterhin am Christentum festhalten, sollen auch sie hingerichtet werden. Hochgestellte Frauen (*matronae*) aus denselben gesellschaftlichen Kreisen verlieren ihren Besitz und werden verbannt. Christliche Bedienstete des Kaiserhauses (*Caesariani*) werden ebenfalls enteignet und dann zur Zwangsarbeit auf kaiserlichen Besitzungen gezwungen.<sup>210</sup> Steckt hinter diesen Maßnahmen vielleicht auch ein wirtschaftliches Kalkül, um an zusätzliche Mittel für die kostspieligen Feldzüge des Kaisers im Osten des

---

jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v.Chr. bis 499 n.Chr. 2. Biographien (PAWB 12,2), Wiesbaden 2005, 1300 Anm. 2 (rechte Spalte).

<sup>206</sup> Vgl. GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 287–296; BRENT, Cyprian (s. Anm. 40), 18–20; SELINGER, Persecutions (s. Anm. 189), 89–94.

<sup>207</sup> Vgl. Cypr., ep. 80,1, dazu GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 287–291; CLARKE, Letters 4 (s. Anm. 194), 296–310.

<sup>208</sup> Zu »in continenti animaduertantur« (Cypr., ep. 80,1,2) vgl. CLARKE, Letters 4 (s. Anm. 194), 301f; GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 289f. Es geht grundsätzlich eine erneute kurze Verhandlung mit formellem Urteil voraus. Cyprian wird vom Prokonsul nochmals die Möglichkeit des Opfervollzuges eingeräumt, obwohl doch die Stellung als Bischof die Verurteilung fordert; möglicherweise resultiert dies aus seiner hohen gesellschaftlichen Stellung, aufgrund der er eine besonders ehrenvolle Behandlung erfährt, oder dies lag im Gestaltungsspielraum des jeweiligen Gerichtsherrn. Vielleicht muss man sich das Szenario aber auch so denken: Der Senat fragt nach Jahresfrist nach, wie mit den seit dem ersten Edikt festgesetzten Klerikern zu verfahren ist; vielleicht wirft er zudem das Problem höhergestellter Christen auf, die sich in nahestehenden Kreisen oder gar in den eigenen Reihen befinden. Der Kaiser antwortet (*rescriptit!*) darauf mit dem Befehl, »umgehend«, d.h. ohne weiteres Abwarten, Todesurteile zu vollstrecken. Unter diesen Voraussetzungen erklärt sich, warum Cyprian die zweite Verordnung des Kaisers als »Reskript« bezeichnet und warum z.B. Cyprian nochmals zum Opfervollzug aufgefordert wird.

<sup>209</sup> Vgl. GLAS, Valerian (s. Anm. 168), 291f.

<sup>210</sup> Vgl. Cypr., ep. 80,1,2.

Reiches zu gelangen? Das ist zumindest sehr gut vorstellbar.<sup>211</sup> Man wird aber hierin nicht den einzigen Grund sehen.<sup>212</sup> Offenbar hatte die erste Stufe nicht den gewünschten Effekt. Die zunächst verhängten Zwangsmaßnahmen führen nicht zum Nachgeben der widerständischen Kleriker, der Kaiser will jetzt die Entscheidung erzwingen und hartnäckige Illoyalität bestrafen.<sup>213</sup>

Valerians Maßnahmen stellen im Hinblick auf die christliche Kirche eine Weiterentwicklung der decischen Religionspolitik und gegenüber Trajan eine grundlegende Veränderung der Rechtslage dar. Durch die Ereignisse unter Decius sind Christen als Problemgruppe mit großer Anhängerszahl klar identifiziert. Die »expandierenden christlichen Gemeinden (erscheinen) aufgrund ihrer effizienten Organisation und ihrer straffen Führung als Bischofskirche wie abgeschottete Sozialkörper.«<sup>214</sup> Offenbar verfügen staatliche Stelle zur Zeit Valerians über genaue Kenntnis dieser kirchlichen Strukturen. Valerian weiß, dass man das Problem der illoyalen Christen, die in den Augen der Römer eine Gefahr für die kultische sowie gesellschaftliche Einheit des Reiches sind und einen politische Unsicherheitsfaktor darstellen, vom Kopf her anpacken muss. Deshalb zielt er mit seinen Anordnungen ganz bewusst auf die christliche Führungsschicht ab. So können die Maßnahmen Valerians gegen die Christen zurecht als »der erste systematische Angriff auf die Institution der Kirche«<sup>215</sup> bezeichnet werden.

Die Liste der Opfer dieses zweiten Edikts ist lang. Unter den Hingetrichteten befinden sich am 14. September 258 der karthagische Bischof Cyprian wie bereits einen Monat zuvor sein römischer Amtskollege Six-

---

<sup>211</sup> Vgl. GUYOT / KLEIN, Verfolgung (s. Anm. 13), 1,387 Anm. 24. Auffällig ist jedenfalls, dass es solche Menschen sind, auf deren Vermögen der römische Staat direkt zugreifen kann.

<sup>212</sup> P. KERESZTES, *Imperial Rome and the Christians. From the Severi to Constantine the Great II*, Lanham / London 1989, 80 äußert sich kritisch, dass diese Maßnahmen gegen die christliche Führungsschicht in Anbetracht der Schwierigkeiten überhaupt einen signifikanten Effekt für die Verbesserung des Staatshaushaltes haben. Absicht der kaiserlichen Edikte ist für ihn ganz eindeutig die Lähmung der kirchlichen Organisation.

<sup>213</sup> Vgl. SELINGER, *Persecutions* (s. Anm. 189), 95: »whereas the first Valerian law ordered loyalty, the second punished disloyalty.«

<sup>214</sup> BARCELÓ, *Reich* (s. Anm. 170), 23.

<sup>215</sup> PIETZNER, *Christen* (s. Anm. 194), 1004. Vgl. HERRMANN-OTTO, *Vernichtung* (s. Anm. 200), 19.

tus.<sup>216</sup> Nach der Niederlage gegen die Perser und der Gefangennahme des Valerian beendet Gallienus die Verfolgungen.

### 5. Diokletian – der misslungene letzte Versuch der Vernichtung des Christentums

In den nächsten vier Jahrzehnten kann sich das Christentum wieder nahezu ungehindert entfalten. Diese lange »Friedenszeit« verschärft aus Sicht des Staates die Problematik, auf die bereits Valerian reagiert hatte: weiter steigende Anhängerzahlen auch in gesellschaftlich einflussreichen Kreisen bis in die kaiserliche Zentrale und Reichsverwaltung, Konsolidierung und Ausbau der innerchristlichen Strukturen auf der Grundlage eines professionalisierten Klerus, des einheitlich durchgesetzten Monepiskopats und dessen überregionaler Vernetzung, vermehrt Führung von Gemeinden durch gebildete Persönlichkeiten, die aus höheren gesellschaftlichen Kreisen stammen und mit ihren nichtchristlichen Standesgenossen verbunden bleiben. Die Ausbreitung führt auch dazu, dass das Christentum in der Öffentlichkeit deutlicher erkennbar ist. Die Behörden sind offenbar darüber unterrichtet (oder können ohne Probleme in Erfahrung bringen), wo sich die Christen versammeln. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass Diokletian als erste Verfolgungsmaßnahme die Zerstörung der »Kirchen« (ἐκκλησῖαι, ecclesiae) anordnen kann.<sup>217</sup> Wie solche Kirchengebäude in vorkonstantinischer Zeit genau aussehen, ist unklar. Die einzig sicher archäologisch nachgewiesene Kirche vorkonstantinischer Zeit ist die von Dura Europos, einer Stadt an der südöstlichen Grenze des römischen Reiches. Die Reste bezeugen eine »Hauskirche«, d.h. ein Privathaus, das für die Zwecke der Gemeindeversammlung umgebaut worden ist. Man muss davon ausgehen, dass dies in vorkonstantinischer Zeit der Regelfall war. Bestehende Gebäude werden nach den Erfordernissen der Gemeinden verändert, bleiben allerdings »im Bereich der privaten Profanarchitektur«<sup>218</sup>. Bei

<sup>216</sup> Vgl. Cypr., ep. 80,1,4. Zu den karthagischen Märtyrern Lucius und Montanus vgl. X. DUPUIS, *Hagiographie antique et histoire: l'exemple de la Passion de Lucius et de Montanus* (REAug 49, 2003, 253–265).

<sup>217</sup> Vgl. Eus., h.e. 8,2,4; Lact., mort. 12,2–5. Laktanz (12,3) lässt die Kaiser die Plünderung und Zerstörung der Kirche beobachten. Die Kirche in Nikomedien habe umgeben von vielen großen Häusern auf einer Anhöhe gelegen; sie sei sehr hoch und vom Kaiserpalast aus zu sehen gewesen. Die Darstellung der Ereignisse ist allerdings insgesamt »von Laktanz sicherlich stilisiert« (GUYOT / KLEIN, *Verfolgungen* [s. Anm 13], 1,404 Anm. 63). Die »gesta ad Zenophilum« geben für das nordafrikanische Cirta einen Eindruck von der Durchsuchung der dortigen Kirche und von der Konfiszierung von Kirchenbesitz im Jahre 303.

<sup>218</sup> S. DE BLAAUW, Art. Kultgebäude (Kirchenbau), (RAC 22, 2008, 227–393), 284.

entsprechendem Bedarf können auch große Häuser oder Wirtschaftsgebäude zu Versammlungsstätten umgestaltet werden, deren Kern eine große, gestreckte Halle bildet.<sup>219</sup> Möglicherweise kommt es in der Konsolidierung seit Gallienus bereits zu Beginn des vierten Jahrhunderts ähnlich wie bei Synagogen- und Vereinsgebäuden zu ersten »monumentalen Kirchentypen«.<sup>220</sup> Dies bedeutet auch, dass Gemeinden zumindest faktisch in einem rechtlichen Graubereich über Vermögen einschließlich Immobilien verfügt haben.<sup>221</sup>

Aus den Erfahrungen der Soldatenkaiserzeit zieht Diokletian die Konsequenz, dass die eigene Herrschaft und der Staat insgesamt nur durch umfassende Reformen konsolidiert werden können. Grundlegend ist das Konzept der Aufteilung der Herrschaft, zunächst als Dyarchie, dann bald als Tetrarchie, in der zwei Augusti mit je einem Caesar bei klaren Absprachen über die Zuständigkeiten und nach vereinbarten »Spielregeln« – insbesondere im Blick auf die Nachfolge – miteinander das Reich leiten. Hinzu kommen die Neuordnung der Provinzstrukturen und -verwaltung sowie im wirtschaftlichen Bereich eine Finanz- und Steuerreform. Schließlich geht Diokletian das Christenproblem an. Man kann seine christenfeindlichen Maßnahmen als letzten Teil seines Reformpakets verstehen, der darauf abzielt, die traditionelle römische Religion wiederherzustellen und das Christentum als starke Fremdreigion zu beseitigen.

Das Bild der Maßnahmen bleibt unsicher.<sup>222</sup> Die wichtigsten Quellen, nämlich Eusebius und Laktanz, schildern die Ereignisse aus christlicher Perspektive und unterscheiden sich zudem signifikant. Während bei Laktanz lediglich eine umfassende kaiserliche Anweisung erkennbar ist<sup>223</sup>, un-

<sup>219</sup> Vgl. DE BLAAUW, Kultgebäude (s. Anm. 218), 284; erläuternd fügt sie hinzu: »Damit ist eine Verwandtschaft mit dem halböffentlichen Vereinsgebäude der scholae gegeben, wo allerdings das Kultzentrum sich in einem kleinen Haustempel u. nicht im Versammlungssaal befindet«.

<sup>220</sup> DE BLAAUW, Kultgebäude (s. Anm. 218), 286. Dies könnte den Hintergrund für die (übertreibende) Notiz des Eusebius (h.e. 8,1,5f.) bilden, dass in »allen« Städten wegen der »tausendköpfigen« Versammlungen neue geräumige Kirchen errichtet wurden. Das »tägliche Wachsen an Stärke und Größe« habe den Neid erregt, der sich dann unter Diokletian Bahn bricht. Vgl. weiter R. WARLAND, Von der Hauskirche zur Säulenbasilika. Wachsende Präsenz der Christen im städtischen Raum, in: BADISCHES LANDESMUSEUM KARLSRUHE (Hrsg.), Imperium der Götter. Isis – Mithras – Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich, Darmstadt 2013, 345–351, 346–349; BARCELÓ, Reich (s. Anm. 170), 34–37.

<sup>221</sup> Vgl. HERRMANN-OTTO, Vernichtung (s. Anm. 200), 30f.

<sup>222</sup> Vgl. dazu ausführlich W. KUHOFF, Diokletian (s. Anm. 90), 246–297.

<sup>223</sup> Vgl. Lact., mort. 13,1 mit den Einzelbestimmungen: Verlust von Ämtern und Stand, Anwendung von Folter, teilweiser Verlust der Rechtsfähigkeit (Christen

terscheidet Eusebius mehrere Verfolgungsedikte.<sup>224</sup> Darstellungen folgen zumeist den Angaben des Eusebius. Demnach ordnet Diokletian – nach einem ersten Opferbefehl für die Mitglieder des kaiserlichen Hauses und des Militärs i.J. 299 – im März (bei Laktanz im Februar) 303 an, alle Kirchen zu zerstören und die heiligen Schriften zu verbrennen; Bedienstete am kaiserlichen Hof sollen ihre Ämter verlieren, Freigelassene beim Festhalten am Bekenntnis wieder in den Sklavenstand versetzt werden.<sup>225</sup> Mit dem zweiten Edikt vom April verfügt der Senioraugustus, dass überall sämtliche Gemeindeleitungen, d.h. alle Kleriker inhaftiert werden sollen.<sup>226</sup> Bald darauf verpflichtet ein drittes Edikt die Inhaftierten zum Opfer; bei Vollzug wird Freilassung gewährt, andernfalls Folter angewandt.<sup>227</sup> Schließlich verfügt das vierte Edikt einen allgemeinen Opferbefehl.<sup>228</sup>

Über Diokletians Motive ist in der Forschung viel gerätselt worden.<sup>229</sup> E. Hermann-Otto fasst die Ansätze schlaglichtartig zusammen: »politisch-religiöse Gründe«, d.h. Loyalitätsbeweis gegenüber der tetrarchischen Herrschaft, Erneuerung der alten Sitten und Religion, Unruhen innerhalb des Christentums, die sich auf den gesellschaftlichen Frieden negativ auswirken, schließlich »tiefste Ablehnung und Misstrauen gegenüber dem christlich-fundamentalistischen Rigorismus«.<sup>230</sup> Zur Klärung zieht sie das »Toleranzedikt« des Galerius<sup>231</sup> heran, der an den tetrarchischen Verfol-

---

können verklagt werden, haben aber kein Recht zur Verteidigung). Die Zerstörung der Kirche in Nikomedia samt Heiligen Schriften und Inventar geht voraus.

<sup>224</sup> Nach Eusebius werden gewöhnlich vier Edikte unterschieden.

<sup>225</sup> Vgl. Eus., h.e. 8,2,4f.; mart. Pal. pr.; Laktanz (mort. 12,2) berichtet von der Plünderung der Kirche in Nikomedia.

<sup>226</sup> Vgl. Eus., h.e. 8,2,5; nach 8,6,8f sind die Gefängnisse überfüllt mit Bischöfen, Presbytern, Diakonen, Lektoren und Exorzisten.

<sup>227</sup> Vgl. Eus., h.e. 8,6,10.

<sup>228</sup> Vgl. Eus., mart. Pal. 3,1.

<sup>229</sup> Vgl. bes. W. PORTMANN, Zu den Motiven der Diokletianischen Christenverfolgung (Historia 39, 1990, 212–248); KUHOFF, Diokletian (s. Anm. 90), 250ff, bes. 273–280; W. A. LÖHR, Some Observations on Karl-Heinz Schwarte's »Diokletian's Christengesetz« (VigChr 56, 2002, 75–95); Ph. AUBREVILLE, Zur Motivation der tetrarchischen Christenverfolgung (ZAC 13, 2009, 415–429).

<sup>230</sup> HERRMANN-OTTO, Vernichtung (s. Anm. 200), 22 Anm. 21 mit den entsprechenden Literaturverweisen.

<sup>231</sup> Vgl. Lact., mort. 34. HERRMANN-OTTO, Vernichtung (s. Anm. 200), 28 präzisiert: Das Galerius-Edikt »darf daher nicht als ein Toleranzedikt im Sinne einer Anerkennung des Christentums als *religio licita* missverstanden werden, sondern bedeutet lediglich die Aufhebung einer obsolet gewordenen polizeilichen Zwangsmaßnahme und damit die Wiederherstellung des alten *status quo ante*« (sc. vor den valerianischen Edikten). Vgl. dagegen in herkömmlicher Deutung J. KRANJC, Die religiöse Toleranz und die Glaubensfreiheit – das Beispiel des Ediktes von Nikomedia

gungsmaßnahmen wesentlichen Anteil hatte. Einleitend betont der Kaiser wiederum das Selbstverständnis, zum Wohl des Staates auch für den religiösen Bereich sorgen zu müssen. Als primäres Motiv der Verfolgung wird die Restauration der traditionellen Religion betont, zu der auch die Christen zurückgeführt werden sollen.<sup>232</sup> Wie in der Maecenasrede wird unterstrichen, dass mit der neuen Religion veränderte Denkweisen und Lebensformen verbunden sind, die der römischen Lebensweise widersprechen und die sich die Menschen nach eigenem Urteil und Belieben geben. Darin sieht der Kaiser offenbar einen Grund für die bedenkliche Ausbreitung. Sie sollen zu den »alten Gesetzen« (*veteres leges*) und zur öffentlichen Ordnung (*publica disciplina*) zurückkehren. Darüber hinaus fällt die römische Abneigung gegen die altbekannten Charakteristika der Christen auf: Dummheit (*stultitia*; sie müssen zu »*bonas mentes*« zurückgeführt werden), Eigenwille (*voluntas*) und Hartnäckigkeit (*perseverantia*). Das hartnäckige Bekenntnis zu dem einen Gott widerspricht dem Anliegen der Tetrarchen, den offiziellen alten Staatskult wieder zu beleben. Diokletian nennt sich »Iovius«, Galerius »Herculius« und insbesondere Diokletian ist offenbar von einer traditionellen Religiosität geprägt, die das Wohl des Reiches und der Gesellschaft von der richtigen Götterverehrung abhängig sieht.<sup>233</sup> Das immer wieder erschütterte, unruhige Reich damit auch das eigene Herrschaftssystem sollen stabilisieren werden. Durch die Rückbindung an die Götterwelt wird zugleich ein Ordnungsentwurf etabliert, der gemeinsame Identität schafft, die wiederum stabilisierend wirkt. Durch die Ausgrenzung der fundamental widersprechenden Christen wird die eigene Identität nochmals unterstrichen und geschärft.<sup>234</sup>

Galerius hatte die Maßnahmen Diokletians mitgetragen und entschlossen umgesetzt, nach Laktanz war er sogar die treibende Kraft. Er muss schließlich feststellen, dass der Versuch, das Christentum zu beseitigen, fehlgeschlagen ist. Christen geben unter massivem staatlichen Druck äußerlich die Verehrung ihres Gottes auf, weigern sich aber beharrlich, zum alten Götterkult zurückzukehren. Bevor sie keiner Religion nachgehen, sollen sie dann lieber ihren Gott verehren, der jetzt in das römische Pantheon integriert wird. Die Gründe für das Scheitern der Verfolgung sind vielfältig. Galerius selbst deutet in seinem Edikt die Entschlossenheit vieler

---

und des Mailänder Edikts, in: FELBER / GROEN / SOHN-KRONTHALER, *Toleranz* (s. Anm. 167), 57–75, 65–68; KUHOFF, *Diokletian* (s. Anm. 90), 871–876.

<sup>232</sup> Vgl. Lact., *mort.* 34,1.3. Vgl. BARCELÓ, *Reich* (s. Anm. 170), 30–32.

<sup>233</sup> Vgl. KUHOFF, *Diokletian* (s. Anm. 90), 273–275; LÖHR, *Observations* (s. Anm. 229), 94.

<sup>234</sup> Hierin sieht AUBREVILLE, *Motivation* (s. Anm. 229), 422–428 ein wesentliches Motiv der Tetrarchen.

Christen an, selbst bei massiver physischer Bedrohung, unter Folter, Zwangsarbeit und öffentlicher Hinrichtung an ihrer Überzeugung festzuhalten. Im Hintergrund steht sicherlich die christliche Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod mit der Aussicht, als Märtyrer unmittelbar an die Seite des in Herrlichkeit herrschenden, richtenden und eschatologisch wiederkehrenden Herrn erhoben zu werden. Die kirchliche Gemeinschaft wird als Heilsgemeinschaft anerkannt. Daraus ergibt sich die hohe Bindungskraft christlicher Gemeinden, die sich schon unter Decius im Lapsi-Problem gezeigt hatte. Nur wer der einen wahren Kirche Jesu Christi angehört, ist in der Heilsgemeinschaft und hat Zugang zum Heil. Dass die in der Verfolgung Gefallenen sogleich dringend um die Wiederaufnahme bitten, macht deutlich, wie hoch das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu dieser Heilsgemeinschaft ist. Hinzu kommen weitere attraktive Merkmale der christlichen Gemeinden, insbesondere die Caritas mit der Unterstützung in Notlagen, die Solidarität der Gemeinschaft, die Aussicht auf ein würdiges Begräbnis usw. Im Taufstreit, der insbesondere zwischen der nordafrikanischen und (stadt-)römischen Kirche geführt wurde, betonte vor allem Cyprian sehr deutlich, dass sich die Zugehörigkeit zur Kirche konkret an der Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof entscheidet. Die innerkirchliche Organisation ist zur Zeit Diokletians weit entwickelt und stabil. Der Monepiskopat mit differenziertem Ortsklerus ist grundsätzlich einheitlich in allen Gemeinden durchgesetzt, die Bischöfe sind überregional miteinander vernetzt, sie stehen in geregelter Kommunikation, tauschen Informationen aus und vereinbaren insbesondere durch Synoden gemeinsame Verfahrensgrundsätze. Die innere Organisation ist so weit ausgebaut und gefestigt, dass es dem Staat jetzt auch mit gezieltem Angriff nicht mehr gelingt, sie zu zerstören. Selbst wenn große Teile des gemeindeleitenden Klerus den Gemeinden entzogen werden, sind sie damit noch nicht beseitigt. Hinzu kommt schließlich von staatlicher Seite, dass nicht alle Tetrarchen mit gleicher Intensität gegen das Christentum vorgehen. Im Westen sind der Druck und die zerstörerische Wirkung offenbar geringer.

## 6. Schluss

Im Rückblick zeigt sich eine deutliche Entwicklungslinie des Konfliktes zwischen antikem Christentum und römischem Staat bzw. gesellschaftlichem Umfeld. Voraussetzung des Konfliktes ist zunächst eine entsprechende Ausbreitung und zugleich die Entwicklung einer eigenen, von außen erkennbaren Identität der Christusgläubigen, die sie von anderen jüdischen Gruppierungen unterscheidet. Bereits zu einem recht frühen Zeitpunkt müssen gegenüber dieser neuen Gruppierung Irritationen, Argwohn, Gerüchte und Verdächtigungen aufgekommen sein. Hierzu trägt sicherlich bei, dass es sich um eine neue religiöse Bewegung aus dem Osten

handelt, die verhältnismäßig schnell wächst, ihre Praxis und Riten geheim hält und nachts »im Dunkeln« ausübt. Ihr Gott und Kult sind nicht fassbar. Außerdem sind sie offenbar mehrfach Grund zu Unruhen insbesondere im jüdischen Kontext. Das gesellschaftliche Umfeld registriert eine Distanzierung und Abkapselung dieser Gruppierung. Die Abgrenzung ist im Kern religiös motiviert. Der Monotheismus markiert eine entscheidende religiöse Differenz gegenüber den verbreiteten religiösen Strömungen – mit Ausnahme des Judentums, das aber ethnisch gebunden ist, keine Mission betreibt und daher auch zahlenmäßig begrenzt bleibt. Zudem entwickelt das Christentum eine spezifische Ethik, die bei konsequenter Einhaltung eine »weltdistanzierte« Richtung hat. In jedem Fall bilden in der Bevölkerung verbreitete Vorbehalte gegenüber Christen die Voraussetzung dafür, dass Nero sie für den Brand Roms verantwortlich machen und an ihnen öffentlich grausame Exempel statuieren kann. Damit ist ein grundsätzlicher Vorentscheid über ihren potentiell verbrecherischen Charakter getroffen. Trajan teilt offenbar diese Einschätzung und schreibt sie rechtlich fest, wenn er das »nomen ipsum«, d.h. das Bekenntnis, Christ zu sein, als hinreichenden Schuldgrund definiert. Damit ist das Christentum kriminalisiert. Spätestens an diesem Punkt erreicht ein – insbesondere von den lokalen Eliten getragener – gesellschaftlicher »Ausgrenzungsdiskurs« den Punkt, an dem die »bürgerliche Kritik« in Kriminalisierung um(schlägt)« und sich strafrechtlich manifestiert.<sup>235</sup> Allerdings setzt Trajan dem Vorgehen gegen Christen Grenzen, indem er ein förmliches Gerichtsverfahren aufgrund einer namentlichen privaten Anklage voraussetzt und staatliche Fahndung ausdrücklich unterbindet. Die Initiative liegt also nicht auf Seiten des Staates, es wird nicht flächendeckend gegen das Christentum insgesamt, sondern lediglich gegen Einzelpersonen vorgegangen. Insofern kann man nicht von »Christenverfolgung« im Sinne der eingangs genannten Definition sprechen. Wenn Kaiser bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts strafrechtliche Grundlagen für ein Vorgehen gegen Christen schaffen und römische Amtsträger, vor allem Provinzgouverneure, im Rahmen ihres Entscheidungsspielraums aktiv werden, liegt offenbar das wesentliche Motiv in der abweichenden religiösen Position mit der Ablehnung der römischen Götterwelt und des Kaiserkultes. Sie trägt entscheidend zur gesellschaftlichen Desintegration bei und schürt den Verdacht einer grundlegenden Opposition gegen Staat und Gesellschaft. Wie vielleicht bei Domitian kann der Vorwurf des Christseins auch genutzt werden, um unliebsame Personen auszuschalten.

---

<sup>235</sup> RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 146f.

In der Folgezeit nehmen die Spannungen zwischen Christen und gesellschaftlichem Umfeld sowie staatlichen Stellen weiter zu. Von zentraler Bedeutung dürfte auch hier die durchaus noch wachsende gesellschaftliche Desintegration sein, die mit dem weiteren Anstieg der Anhängerzahlen und dem Ausbau der internen Organisation gekoppelt ist. Eine besondere Rolle kommt dabei sicherlich dem Kaiserkult zu, der gerade in den Provinzen ein Mittel der politischen Loyalitätsbekundung darstellt, gesellschaftlich sowie ideologisch integrierende Funktion hat und besonders im zweiten und dritten Jahrhundert wesentlicher Bestandteil »sich ausdehnender religiöser Normierungen«<sup>236</sup> ist. Distanzierung schürt zugleich den Verdacht politischer Unzuverlässigkeit und Opposition. Dieser Prozess wird für Christen umso gefährlicher, als das Reich politisch, wirtschaftlich und militärisch verstärkt unter Druck gerät. Schnelle Herrscherwechsel, die nahezu regelmäßig mit Bürgerkrieg verbunden sind, kurze Regierungszeiten und das gewaltsame Ende fast aller Soldatenkaiser machen die Instabilität und permanente Herrschaftsbedrohung bewusst. Decius versucht dies durch den allgemeinen Opferbefehl zu durchbrechen. Der Opfervollzug ist bei ihm offenbar zugleich politisch wie auch ideologisch-religiös motiviert. Das Opfer für die Götter, die den Staat groß gemacht haben und das Wohl der Gesellschaft garantieren, soll das Wohlwollen der Götter zurückgewinnen. Es demonstriert zugleich die Loyalität gegenüber der Bürgergemeinschaft, dem Staat und seinem Herrscher. Diese doppelte Loyalitätsbekundung wird jetzt staatlich eingefordert und im Vollzug überwacht. Christen erweisen sich hier erneut und in verschärftem Maß als Abweichler. Auch wenn viele von ihnen dem Opferbefehl nachkommen, stellen dennoch Christen die entscheidende Problemgruppe. Es ist daher nur konsequent, wenn Valerian bewusst und gezielt gegen die Christen vorgeht. Aufgrund genauer Kenntnis der inneren christlichen Organisationsstrukturen fokussiert er sich dabei auf den Klerus, um den Gemeinden die Führung zu nehmen und das Gemeindeleben lahm zu legen. Dennoch ist auch in Valerians Vorgehen noch zu erkennen, dass das primäre Ziel die Integration ist: Wie Decius versucht er zunächst, den Opfervollzug mit Zwangsmaßnahmen zu erzwingen. Vielleicht ist ihm sogar nach den Erfahrungen aus der Zeit des Decius bewusst, dass derjenige, der das Opfer vollzieht, kaum noch in der Gemeindeleitung akzeptiert wird. Mit Valerian beginnt also die Phase der »Verfolgung« im Sinne eines gezielten reichsweiten staatlichen Vorgehens mit dem Ziel, das Christentum in seinem Bestand zu gefährden oder zu beseitigen, wenn es die gesellschaftlich-politische Ordnung nicht durch die Tat anerkennt und somit die Integration verweigert.

---

<sup>236</sup> RÜPKE, Aberglauben (s. Anm. 12), 152.

Diokletian führt dies fort. Hier ist offenbar die Eliminierung des Christentums das eigentliche Ziel, Angebote zur gesellschaftlichen Integration sind nicht mehr zu erkennen.