

Õpetaja heera Funkele
O. Sild.

Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli Usuteaduskonnale esitatud ja avalikuks kaitsmiseks määratud väitekiri Usuteaduse Magistri astme omandamiseks.

Das altchristliche Martyrium

in Berücksichtigung der

rechtlichen Grundlage der Christenverfolgung

Olaf Sild

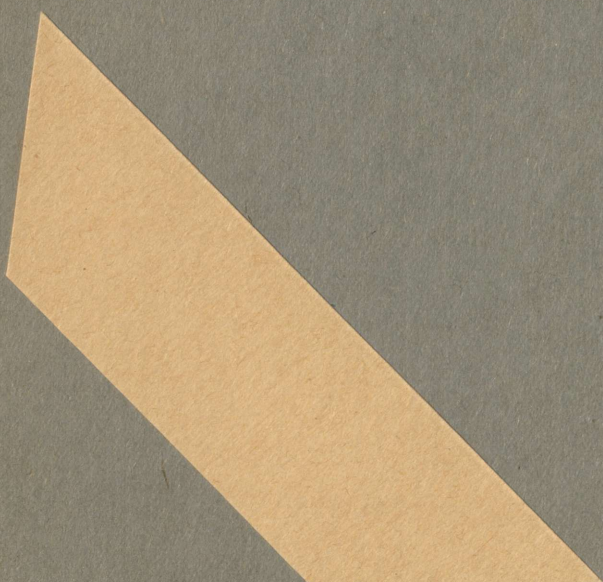
Buchdruckerei Ed. Bergmann, Dorpat

1920

III Bc 8



Est. B-1322



Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli Usuteaduskonnale esitatud ja avalikuks kaitsmiseks määratud väitekiri Usuteaduse Magistri astme omandamiseks

Das altchristliche Martyrium

in Berücksichtigung der

rechtlichen Grundlage der Christenverfolgung

Olaf Sild

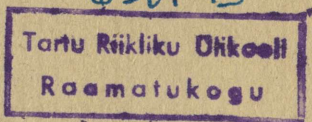
37197

Buchdruckerei Ed. Bergmann, Dorpat
1920

III BC 8



Est.-B



2940

Oma armsatele Vanematele

tänuhäheks

kõige vaeva ja armastuse eest

Eessõna.

Kõnesoleva väitekirja „Ristiusu Veretunnistus kõige vanemal ajal arvesse võttes tagakiusamise õiguslist alust“ kirjutasin suuremalt jaolt enne maailma-sõja algust, osalt sõja algusel. Tartu usuteaduskonna ette tõin ta sõja esimesel aastal. Enne kui väitekirja kaitsmisest juttu võis olla, pidin muidugi suusõnalised eksamid ära tegema. Nendega jõudsin 1916 a. algul lõpule. Oli usuteaduskonna seisukord poliitiliste olude mõjul juba viimase suusõnalise eksami tegemist viivitanud, tuli veel enam viivitust väitekirja kaitsmise suhtes. Poliitilised võimud vahetusid meie maal mitu korda. See tõi igakord ülikooli kursi muutust kaasa. Nii-suguste olude ja nende tagajärgede mõjul ei olnud mul siitsaadik võimalik väitekirja kaitsmisele asuda, ehk töö küll usuteaduskonna esitaja poolt omal ajal vastu võeti (tingimisega, et ta venekeelde tõlgitaks).

1919 a. algul läksivad mul Valgas kaduma ühes suurema teadusliku töö stenografeeritud käsikirjaga ka selle väitekirja üksikud osad.

Viimased rekonstrueerisin allesjäänud paberite põhjal.

Väitekiri ilmub siin keeles, milles ta esialgul kirjutasin, toleaeegseid nõudmisi täites.

Täna n kõiki, kes mind selles töös oma heatahtliku osavõtmisega nii ehk teisiti on toetanud ja toetavad.

Väitekirja kirjutaja.

Väited.

Siin kohal lubatagu mulle kõnesoleva töö pea-väited lühidalt kokku võtta.

I. Vana aja kiriku traditsioonis on tagakiusamise viis ja õigusline alus mitmeti stereotüüpilise ja skemaatilise kuju omandanud, mis tõele ei vasta ehk, vähemalt, mitte tõenäoline ei paista:

1. Ei ole tõenäoline, et Neero üleüldise ristiusukeeluseaduse välja andis, mis Rooma riigis maksuma jäi.

2. Ristiusuliste ütlus, et ristiinimesi „nime pärast“ tagakiusatakse j. n. e., ei tähenda iseenesest veel, et sarnasel korral alati ristiusk. juba niisuguse naku kuriteoks oleks kuulutatud või tunnistatud.

3. Mitte alati ei ole paganad pimedast vihast otse ristiusu kui niisuguse pihta sihtinud ja ristiinimesi ainult sellepärast surma mõistnud, et nad ristiusulised on.

II. Õpetlaste lahkuminevate arvamiste enam-vähem ühine eeldus tagakiusamise õiguslise aluse määramisel, nimelt et tervel ajajärgul (vähemalt) kuni Deetsius'eni ikka ainult üks ja seesama õigusline alus tarvitusel olnud, on põhjendamata.

III. Arvesse võttes faktilist mitmekesidust tagakiusamise käigus, jõuame otsusele, et tagakiusamise õigusline alus mitmesugune võis olla pikal ajajärgul enne Deetsiust ja osalt ehk ka veel pärast teda.

IV. Tagakiusamise õiguslise aluse küsimuses tuleb ka vahet teha õhtumaa ja hommikumaa seisukoha vahel. Õhtumaa õiguslise seisukoha lähtekohaks selles küsimuses on enam n. n. *facinora occulta* ehk *flagitia*, hommikumaa õigusline seisukoht on rajatud peajasjalikult keisrikultusele.

V. Kogu tagakiusamise ajajärgu jooksul on ristiinimesi hukka mõistetud:

1) Kurjategijate naku, kusjuures

a) ristiusulist süüdistati ülekohtusel viisil mõnesuguses kuriteos, kaebtust põhjendades muu seas ristiusuga, ehk peajasjalikult ristiusuga.

b) peeti mõnda ristiusu tarvilikku avaldust mõneks teatavaks kuriteoks.

2) Vormiliselt ristiusulistena, tõepoolest mõne kriminaalseaduse põhjal.

3) Vormiliselt kurjategijatena, tõepoolest ristiusutunnistajatena.

4) Ristiusulistena (peaasjalikult administratiivsel teel ja rahva omakohtu tarvitamise korral).

VI. Kohtuotsus, mis ristiinimese vormiliselt kurjategija nime all hukka mõistab, ei takista ometigi, V väites nimetatud tingimistel, veretunnistajaks saamast, sest et sarnasel korral ristiinimesele tõepoolest ikkagi ristiusu tunnistamine ja pidamine kannatuse ja surma põhjuseks sai. Seda mööda on tarvilik ja on õigustatud võtta veretunnistuse mõistet laiemas ulatuses, kui vana aja kiriku traditsioon seda nõuab ja niisamuti ka Mommseni definitsioon.

VII. Vana aja kiriku traditsiooniline tagakiusajate hindamise viis ei olnud alguses mitte seesama. Iseäralistel oludel, osalt Juuda usu mõjude all on ta pikkamisi niisuguseks välja arenenud. Tuleb tagasi pöörata õigema ja kristlikuma hindamisviisi juure.

VIII. Veretunnistajate arv on kiriku traditsioonis hiljemate veretunnistusaktide ja hilisema vastaste hindamisviisi põhjal hästi liialdatud. Kuid seda arvu ei või teisest küljest ka mitte (Dodwell'i viisi) piirata algupäralistes aktides ja martüroloogides leiduvate nimedega.

Tagakiusamise hädaohu ja häda ja niisamuti veretunnistuse tähtsuse hindamisel tulevad ühes päris-martüritega ka n. n. *mente jam martyres* kindlasti arvesse võtta.

IX. Veretunnistuse tähtsus noore ristiusu kohta tagakiusamise kolmesuguse hädaohu puhul :

a) ristiusu parem enesekaitse,

b) mõjuvam missionitöö tegur,

c) ristiusu ideelise sisu hoidja ja uuesti ärkvele õhutaja, usuliste armu-mõtete süvendaja, kuigi võerastele mõjudele mitte päris sulutud.

Zusammenhängende Inhaltsübersicht.

Vorwort	5
Thesen	6—8
Inhaltsübersicht	9—12
Quellen und Literatur	13—15
Corrigenda	16
Einleitung: Veranlassung und Thema der vorstehenden Abhandlung	17—19
I. A. Die Frage nach den rechtlichen Grundlagen der Verfolgung und der Verurteilung	19—125
§ 1. Diese Frage geht das Martyrium selbst auch an, denn von der Auffassung der rechtlichen Grundlagen der Verurteilung ist die Auffassung der Verfolgung überhaupt und des Martyriums selbst in gewisser Abhängigkeit	19—21
§ 2. Analyse des Begriffs: Verfolgung des Christen als solchen	21—23
§ 3. Verschiedene Auffassungen in dieser Frage	23—32
Kurze Zusammenfassung der hauptsächlichsten Auffassungen in 3 Hauptformen	32
§ 4. Ein Reichsgesetz mit dem Verbot des Christentums ist nicht nachweisbar und ist unwahrscheinlich	32—37
§ 5. Die psychologisch verständliche Neigung, das ganze Zeitalter nach Art der uns bekannten Zeitabschnitte darzustellen, führt bisweilen zur Verkennung mancher Verschiedenheit, wie das in bezug auf das Martyrium selbst leicht deutlich zu machen ist (Mommsen, Kneller, Kattenbusch, Hellmanns)	37—43
b. Diese Neigung hat auch in bezug auf die Verfolgung und Verurteilung dazu verleitet, für den ganzen Zeitraum bis Decius von vornherein eine und dieselbe Rechtsgrundlage und Rechtsauffassung anzunehmen und infolgedessen manche Verschiedenheit zu übersehen oder umzudeuten (Mommsen, Conrat, Linsenmayer, Augar, Weis, Ehrhard, Klette u. a.)	43—51
§ 6. Die christlichen Redewendungen, wie „wegen des Namens verurteilt“, sind nicht ein zwingender Beweis für eine Verfolgung des Christentums als solchen im populären, altkirchlichen Sinne; das soeben Gesagte wird zuweilen von den Forschern zu wenig beachtet (Kneller; Klette; Weis; Mommsen)	51—58

- § 7. In Erörterung der Fragen, von deren Beantwortung laut § 2 der Charakter der Verfolgung und Verurteilung abhängt, zeigt es sich uns, erstens, dass die Verurteilung in der ersten Zeit nicht der positiven Erscheinung des Christentums galt, sondern seiner negativen Seite, also ist das Christentum nicht immer unmittelbar als solches verurteilt worden 58—64
- § 8. Zweitens ergibt sich uns, dass das Christentum, namentlich in der ersten Zeit, nicht immer einzig und allein bei der Verurteilung in Betracht gekommen ist, wie die altkirchliche Auffassung und auch manche neuere Forscher es annehmen, sondern vor oder neben dem Christentum als solchem gewisse mit dem Christentum zunächst noch nicht identifizierte Verbrechen 64—74
- § 9. Drittens ergibt sich uns, dass aber auch das Christentum als solches je länger, je mehr in Betracht kam, bis das Christentum mit den *facinora occulta* einerseits, und mit der *ἀσέβεια* und dem Atheismus andererseits gleichsam verschmolz, so dass die Christen allgemein auch formell als solche hingerichtet werden konnten, etwa seit dem Martyrium des Polykarp und dem Mart. des Ptolemäus und seit der Abfassung der Schrift Melitos, nur kam auch jetzt nicht überall diese Verurteilung der Märtyrer als Christen sofort in Anwendung. Seit Decius' Opferbefehl wird die Verfolgung auch zu einer systematischen . . . 74—81
- § 10. Die Verurteilung der Märtyrer als Christen konnte am leichtesten und frühesten in polizeilichen Verfahren geschehen, welches mit Sicherheit neben dem gerichtlichen Verfahren anzunehmen ist. Im letzteren Verfahren war eine offizielle Verurteilung der Märtyrer als Christen nicht so leicht, doch muss auch hier die Möglichkeit für eine solche Verurteilung offen bleiben, indem der Richter in gewissen Fällen sein Vorgehen mit dem Christentum formell begründete, dabei den Strafspruch implicite auf Majestätsverbrechen oder ein anderes Vergehen gründen wollte 81—88
- § 11. Zwischen der Rechtsauffassung und Praxis des Abend- und Morgenlandes sind in der Frage der Verfolgung und Verurteilung Unterschiede anzunehmen, die seit Trajan immer mehr ausgeglichen wurden, aber doch bis auf Decius bemerkbar sind. Seit Decius wirkte diese Verschiedenheit in der Auffassung und den Intentionen der für das ganze Reich geltenden Opferbefehle selbst nach, die wirkliche Opferung verlangten und sich nicht mit einer Eingabe im Sinne Schoenaichs begnügten. In der abendländischen Auffassung kommt das Christentum mehr als Ganzes und darum mehr als solches in Betracht, in der morgenländischen Auffassung wird eigentlich nur ein Teil des Christentums (die rel.-politische Kultverweigerung) verurteilt, freilich wird dabei je länger, je mehr indirekt auch das Christentum als Ganzes

	in Betracht gekommen sein. Nach dieser Verschiedenheit gestaltet sich auch hier und dort die Form der Verurteilung	88—117
§ 12.	In der erdrückend überwiegenden Mehrzahl ist die Verfolgung und Verurteilung eine richterliche gewesen und das Verhör und die Hinrichtung eine öffentliche. Doch sind auch Christenhetzen vorgekommen und heimliche Hinrichtungen; auch durch Selbstmord sind Christen in der Verfolgung aus dem Leben geschieden, um dem gewaltsamen Opferzwange oder der gewaltsamen Entehrung zu entgehen	117—121
§ 13.	Kurze Zusammenfassung der bisherigen Ausführungen und der in Betracht kommenden Verurteilungsarten und -formen	121—125
	B. Was aus den gewonnenen Resultaten für die Konstatierung von Martyrien folgt	125—149
§ 14.	Wie die Christen selbst die Opfer beurteilt haben, welche nach unserer Auffassung von den Heiden offiziell als Verbrecher verurteilt worden sind, und welche Erwägungen bei ihnen dabei massgebend waren	125—131
§ 15.	Wie wir die Opfer aller der angenommenen Verurteilungen zu beurteilen haben; Ablehnung der Allgemeingültigkeit der Mommsenschen Definition; in welchen Fällen die formelle Verurteilung der Christen als Verbrecher Martyrien zulässt; die Unterscheidung von „Märtyrern des Christentums“ und „christl. Märtyrern“	131—142
§ 16.	Ob die Christen mit Sicherheit haben unterscheiden können und tatsächlich unterschieden haben, ob der Märtyrer, in Fällen, wo das Volk wütete oder wo die Verurteilung nicht mit dem Christentum begründet wurde, tatsächlich des Christentums wegen solche Verfolgungen zu erleiden hat	142—145
§ 17.	Zusammenfassung des unter B Ausgeführten, Folgerungen für den Märtyrercharakter und psychol. Beleuchtung der inneren Kraft des Märtyrers bei der altkirchlichen und bei der vorgetragenen Auffassung	145—149
	II. A. Die Beurteilung der Verfolger in Berücksichtigung unserer Auffassung von der Rechtsbasis der Verfolgung	150—159
§ 18.	Diese Beurteilung wird für das Martyrium selbst für bedeutsam gehalten	150—151
§ 19.	Wie die alten Christen seit den ältesten Zeiten den Verfolger beurteilt haben	151—152
§ 20.	Wie sich diese Beurteilung allmählich modifiziert und entwickelt hat	152—157
§ 21.	Unsere Beurteilung auf Grund des Gesagten und der früher angenommenen Verurteilungsarten	158—159
	B. Was aus dieser Beurteilung für das Martyrium und den Märtyrercharakter folgt	159—163

§. 22. a)	Es ist nicht notwendig vor allem nach dem Vorhandensein des Hasses zu suchen, um den Märtyrercharakter dem Martyrium zu wahren.	159—160
	b) Unsere Beurteilung der Verfolger hindert uns darum nicht, Märtyrer im wahren Sinne des Wortes anzunehmen.	160—162
	c) Sie hindert uns auch nicht, ebensowenig wie die für manche Fälle anzunehmende Verurteilung als Verbrecher, ruhig von Christenverfolgungen zu reden. Mehr empfiehlt sich vielleicht eine kleine formelle Änderung in der allgemeinen Definition des Märtyrers.	162—163
III.	Frage nach der Zahl der Märtyrer als Ausdruck der Not und Gefahr der Verfolgung	163—171
§ 23.	Die schroffe Beurteilung der Verfolger und, damit zusammenhängend, die grosse Zahl von unechten und legendarischen Akten hat dazu beigetragen, die Zahl zu übertreiben	163—164
§ 24.	Die Kritik nahm seit Dodwell eine überaus geringe Zahl an	164—166
§ 25.	Erwägung des einschlägigen Materials	166—169
§ 26.	<i>Mente jam martyres.</i> Märtyreridee	169—171
IV.	Die Frage nach der Bedeutung des altchristlichen Martyriums in Gemässheit der Gefahr der Verfolgung	172—184
A.	Seine bleibende Bedeutung für das damalige junge Christentum	172—181
§ 27.	Das Martyrium als Selbstbehauptung und Selbstverteidigung des Christentums.	172—174
§ 28.	Die werbende und missionierende Kraft des Martyriums	174—176
§ 29.	Das Martyrium als eine den Glaubensinhalt und das christl. Cedankengefüge erhaltende und beschützende Macht	176—181
B. § 30.	Seine einzigartige Bedeutung gegenüber allen späteren Verfolgungen	181—183
C. § 31.	Seine Bedeutung für unsere Gegenwart	183—184

Quellen und Literatur.

Quellen:

- Neues Testament.
Apostolische Väter (besonders I Clemensbrief, Ignatius-
briefe, Hermas)
Aristides (Rezension und Rekonstruktion des Textes von
E. Hennecke, 1893; Übersetzung aus dem Syrischen von
Raabe, 1892).
Justin. Tatian. Athenagoras. Melito von Sardes.
Theophilus von Antiochien. Irenäus Adv. haer.
Tertullian. Minucius Felix. Hippolyt.
Clemens Alexandrinus. Origenes. Cyprian.
De laude martyrii. Syrische Didaskalia (übersetzt
und erklärt von H. Achelis und J. Flemming, 1904).
Apostolische Konstitutionen.
Neutestamentliche Apokryphen (E. Hennecke. 1904).
Eusebius, Kirchengeschichte; Rufins Übersetzung und Er-
gänzung dazu.
Eusebius, Leben des Konstantin.
" Palästinensische Märtyrer (darüber Br. Violet 1896)
De mortibus persecutorum.
Theodorets Kirchengeschichte.
Acta martyrum von Ruinart 1859
" " selecta, Oskar von Gebhardt, 1902.
Ausgewählte Märtyreracten, R. Knopf, 1901.
Kleinere Originaldokumente aus der Verfolgungszeit,
wie z. B. Brief des Psenosiris (herausgegeben von
A. Deissmann, 1902), Libelli aus der decianischen Christen-
verfolgung (herausgegeben von P. M. Meyer, 1910), Syno-
dalkanones, Busskanones, die Verfolgung betreffend.
Heidnische Zeugnisse aus verschiedenen Quellen, wie
z. B.: Plini et Traiani epp. 96 u. 97 u. a.
Tacitus, Annales (XIII, 32; XV, 44). Suetonius, De vita Caesarum.

Scriptores rerum Augustarum. Cassius Dio, Historia Romana.
Julians Schriften. Manches in den Digesta.
Kaiserliche Erlasse (aufbewahrt bei Justin, Eusebius, Lactantius.
Cf. Toleranzerlasse, gesammelt und besprochen von
H. Hülle, 1895).

Literatur:

- Gass, Das christl. Märtyrertum in den ersten Jrhh. und dessen
Idee. 1859
- Fr. Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinian. Chris-
tenverfolgung 1875
- Fr. Overbeck (in „Studien zur Gesch. der alten Kirche“, 1875,
Heft I), Über die Gesetze der röm. Kaiser von Trajan bis
Marc Aurel gegen die Christen und ihre Behandlung bei
den Kirchenschriftstellern.
- Arnold, Studien zur Gesch. der Plinianischen Christenverfol-
gung, 1887.
- Die Neronische Christenverfolgung, 1888.
- E. Egli, Martyrien u. Martyrologien ältester Zeit, 1887
- K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche bis
auf Diocletian, I. 1890.
- E. Le Blant, Les persécuteurs et les martyrs, Paris, 1893.
- Mommsen, Der Religionsfrevler nach röm. Recht (in „Hist. Zeit-
schrift“ von Sybel und Lehman 1890, III Heft)
- Harnack, Das Edict des Antoninus Pius (in „Texte u. Unter-
such.“ 1895, Heft 4, XIII Band).
- Der Vorwurf des Atheismus in den 3 ersten Jrhh. (ibd. 1905, Heft 4).
- Analecta zur ältesten Gesch. des Chr. in Rom (ibd. 1905, H. 2).
- Christenverfolgungen, in Realencyklop. von Hauck, III. Afl.,
Band 3, 823—828).
- Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahr-
hund. 1906.
- Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Hei-
lungsakten in der Kirche. 1910.
- M. Conrat, Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom
Standpunkte des Juristen. 1897.
- Kneller, Hat der römische Staat das Christentum verfolgt?
(in „Stimmen aus Maria-Laach“ 1898, Heft 6 u. 7.)
- Theodor Mommsen über die Christenverf. (ibd. 1898. H. 8).
- Die Märtyrer u. das röm. Recht (ibd. H. 9).
- Hilgenfeld, Die Apologie des Apollonius v. Rom, in „Zeitschr.
f. wiss. Th.“ 1898, II Heft.
- J. E. Weis, Christenverfolgungen, 1899.
- Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, 1900.
- Kattenbusch, der Märtyrertitel, in „Zeitschr. f. d. neutest.
Wiss.“ 1903, H. 2.

- Bonwetsch, Märtyrer u. Bekenner (in Realencykl. f. prot. Th. u. K., III. Aufl., 12 Bd, 1903).
- E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904.
- R. Knopf, Das Nachapost. Zeitalter, 1905
- F. Augar, Die Frau im röm. Christenprocess (in „Texte u. Unters.“ 1905, Heft 4)
- Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den röm. Staat 1905.
- H. Günter, Legenden-Studien, 1906.
- P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. 1907.
- W. M. Ramsay, The church in the Roman empire before a. D. 170, London 1907.
- Th. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero, 1907
- A. Pieper, Christentum, röm. Kaisertum und heidn. Staat, 1907
- G. Schoenaich, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius, 1907.
- Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius, 1910.
- Die Neronische Christenverfolgung, 1911.
- A. Ehrhard, Das Christentum im röm. Reiche bis Konstantin, 1911.
- Die griech. Martyrien, Rede, 1907.
- В. В. Бологовъ, Лекции по истории древн. церкви, II и III вып., 1910. 19.
- C. Callewaert, La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions (in „Revue d'hist. ecclés.“, 1911, №№ 1. 4).
- W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchr. Kirche . . . 1912.

Hilfsliteratur:

- H. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit, 1883.
- M. Schanz, Geschichte der röm. Litteratur . . . 1905.
- Die Kirchengeschichtsbücher von Moeller-Schubert, Kurtz, Karl Müller, R. Sohm.
- Kommentare:
- zum Markusevang. von J. Wellhausen, 1909.
- zur Apostelgesch. von H. Wendt, 1913.
- zum I Petrusbr. von R. Knopf, 1912.
- z. Hebräerbr. v. E. Riggenbach, 1913,
- zur Apokalypse von W. Bousset, 1906.
- Die Patrologien: v. Bardenhewer, 1901; v. H. Kihn 1904.
- Gesch. der altchr. Litter. in den ersten 3 Jhrhh. v. G. Krüger, 1895.
- Harnack, Gesch. der altchr. Lit. bis Eusebius.
- Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. 1913.

Corrigenda.

Seite	21	Z.	1	ist zu lesen :	Unrecht
"	22	"	15	" " "	plurimorum
"	23	"	15	" " "	Origenes
"	32	"	22	" " "	festhalten
"	32	"	23	" " "	zur
"	41	"	9	" " "	Richter
"	41	"	32	" " "	beanstandet
"	48	"	12	" " "	im
"	48	"	16/17	" " "	Anknüpfung
"	49/50			" " "	Feststellungen
"	68	Z.	18	" " "	gebt
"	77	"	29	" " "	cf. ob
"	96	"	29	" " "	Apokalypse
"	98	"	1	" " "	sollen
"	110	"	4	" " "	geleugnet
"	120	"	3	" " "	dass
"	120	"	27/28	" " "	kirchliche
"	128	"	28/29	" " "	Christentum
"	134	"	33	" " "	christlichen
"	136	"	27	" " "	ὧς
"	147	"	24	" " "	identifiziert
"	152	"	12	" " "	ὀβριζων
"	152	"	28/29	" " "	Unkenntnis
"	169	"	7	" " "	Liber generat
"	180	"	1	" " "	auf
"	180	"	37	" " "	gesichert

Ein starkes oder erstarkendes Volk pflegt seine Anfänge mit einem gewissen Nimbus zu umgeben, der um so grösser ist, je weniger diese Zeit der historischen Forschung zugänglich ist. Die historische Forschung verringert schon dadurch den Glanz dieses Nimbus, dass sie auch für zugestandene Grössen rationelle Gründe aufzuweisen bestrebt ist; das historisch Grosse wird auf solche Weise zu einem natürlichen Grossen, nicht aber bleibt es etwas übernatürlich Grosses, etwas übernatürlich Wunderbares, das dem Nimbus gewöhnlich zum grossen Teil anhaftet.

Die Christen sind gleichsam ein die ganze Welt umspannendes Volk geworden. Auch die Christenheit hat ihre Heldenzeit, die sie hochschätzt. Das ist neben und nach dem apostolischen Zeitalter das Verfolgungszeitalter. Die Christenheit hat in diesem Zeitalter der äusseren Ohnmacht mit Recht ein Zeitalter höchster geistiger Kraft erblickt, und sie hat nicht geruht, es immer glänzender zu gestalten, bis die Häupter der Märtyrer im Nimbus des Heiligenscheins erstrahlten. Wie die apostolische Zeit, ist auch dieses Zeitalter durch die späteren Zeiten, seit die Martyrien aufgehört hatten, allmählich auf eine Höhe erhoben worden, die in der populären Anschauung für unerreichbar gilt. Nur im pietätvollen Aufschauen hat die Kirche dieses Zeitalter lange Jahrhunderte hindurch betrachtet. Es hat lange gedauert, bis die historische Kritik sich auch an diese altherwürdige Epoche des Christentums herangewagt hat. Der Name Dodwell bezeichnet den Anfang dieser Kritik. Seitdem ruht die Arbeit nicht. Die neuere Forschung hat, abgesehen von der text-kritischen Sammlung und Edition und Scheidung der Märtyrer-Akten und Passionen, vornehmlich das behandelt, was dem Märtyrer von aussen her widerfahren ist. Der vornehmste Punkt scheint mir

hier, ausser manchen Einzelfragen, die Frage nach den rechtlichen Grundlagen der Verfolgung und Verurteilung zu sein. Damit steht mehr oder weniger im Zusammenhang: die Beurteilung der Verfolger und Umfang und Intensität, Not und Gefahr der Verfolgung. Diese Fragen sind auch für die Beurteilung und Auffassung des Martyriums selbst nicht immer gleichgültig, und von hier aus können sich auch für das Martyrium beachtenswerte Schlüsse ergeben. Ausserdem machte sich bei manchen Kritikern der früheren Zeit, aus Reaktion gegen frühere Übertreibungen und unter dem frischen Eindruck der grossen Zahl von unechten und legendarischen Märtyrer-Akten, die Tendenz bemerkbar, den Ruhm und die Not der Märtyrer gering zu schätzen, und die Sache überhaupt zu verkleinern (cf. Gass, I p. 331).

Es ist darum verständlich, wenn die Kritik des Märtyrer-Zeitalters und der Fragen, die damit zusammenhängen, in uns bisweilen leise Befürchtungen hervorrufen könnte, ob nicht wieder ein Stück von dem uns lieb und wert gewordenen altherwürdigen Gebäude, ohne das wir im Glaubensleben schutzlos zu sein wähen, niedergerissen werden soll. Ich verstehe es vollkommen und fühle es Kneller nach, wenn er nach Wiedergabe mancher neueren Auffassungen über die Christenverfolgungen schreibt: „An Behauptungen, wie den vorgebrachten, kann unseres Erachtens niemand gleichgiltig vorübergehen, der noch ein Herz hat für das Christentum und für diejenigen, welche mit dem Opfer ihres Blutes für dasselbe einstanden und um den Preis ihres Lebens ihm erst Licht und Luft in der Welt erkämpften“ (Stimmen aus Maria-Laach, 1898, p. 2).

Zunächst gilt es aber zu untersuchen, ob die neueren Auffassungen in jedem Falle auch berechtigt sind; und was aus ihnen denn eigentlich für das altchristliche Martyrium selbst folgt. Um so mehr drängt es uns nun, uns darüber Klarheit zu verschaffen.

Die vorliegende Arbeit über „Das altchristliche Martyrium in Berücksichtigung der rechtlichen Grundlage der Christenverfolgung“ macht sich demnach zur Aufgabe, die neueren Auffassungen und Ausführungen über die eingangs genannten Fragen zu untersuchen und zu prüfen, sofern sie für die Auffassung oder Beurteilung des Mar-

tyriums selbst von Bedeutung sind, und zwar in folgenden Abschnitten: I. Die rechtl. Grundlage der Verfolgung und Verurteilung und ihre Bedeutung für die Konstatierung von Martyrien. II. Die Beurteilung der Verfolger. III. Die Zahl der Märtyrer als Ausdruck des Umfanges und der Intensität der Verfolgung. IV. Bedeutung des Martyriums in Gemässheit der Not und der Gefahr der Verfolgung.

I.

A. Die rechtliche Grundlage der Christenverfolgung.

§ 1. Viele wissenschaftliche Arbeiten befassen sich mit der Frage, nach welchem Gesetz die Bestrafung der Christen vor Decius erfolgte, wie die Verurteilung juristisch motiviert worden ist, welches also die rechtliche Grundlage der Verurteilung von Christen gewesen ist. An diesen Arbeiten können wir auch bei der Betrachtung des Martyriums nicht ohne weiteres vorübergehen: sie gehen auch das Martyrium selbst an. Mommsen schliesst seine berühmte Abhandlung über den „Religionsfrevl nach römischem Recht“ mit der Bemerkung, seine Darlegung habe „ihren Zweck erfüllt, wenn sie warne vor der hergebrachten Weise von Christenverfolgungen schlechthin zu reden“; es handele sich vor Decius — nicht um eigentliche Christenverfolgungen, sondern um Repression des Christentums. „Verfolgungen im strengen Sinne des Wortes hat es (in den beiden ersten Jahrhunderten) seitens des Staates nicht gegeben“ sagt auch Harnack (Herzog-Hauck's Realenc. f. pr. Th. u. K. III. Bd. p. 828). Darum reden die neueren Forscher häufiger von Christen-Prozessen. Man will den Ausdruck „Christenverfolgung“ wohl darum nicht gebrauchen, weil diesem Ausdruck die bisherige populäre Auffassung der Christenverfolgungen anhafte, und man diese Auffassung nicht in jeder Beziehung für ganz zutreffend hält. Welches sind nun die Abweichungen von der althergebrachten Auffassung, die mit der alten Bezeichnung nicht zu ihrem Rechte kommen sollen?

Weis (Christenverfolgungen, p. 1.) glaubt, man rede darum nicht gern von Christenverfolgungen, „weil sich damit der Begriff eines allgemeinen Verbotes der Zugehörigkeit zum Christen-

tum von seiten des römischen Staates und der Nebenbegriff einer willkürlichen, die gesetzliche Form hintansetzenden, auf Pöbelwut zurückgehenden Christenhetze verbindet.“

Kneller führt (a. a. O. 1898, p. I) als Grund der Ablehnung des Namens „Christenverfolgung“ seitens mancher Forscher folgendes an: „Zur religiösen Verfolgung, sagt man, gehört vor allem ein religiöser Beweggrund, der Hass des Christentums. Der heidnische Pöbel nun mochte allerdings aus Religionshass gegen die Christen anstürmen, dem Staatsmann lagen solche Beweggründe fern. Folglich mag man von Christenverfolgungen durch das gewöhnliche Volk allerdings reden. Auf das Vorgehen des Staates passt der Ausdruck nicht, wenigstens nicht für die Verhältnisse der beiden ersten Jahrhunderte.“

Mommsen scheint den Unterschied zwischen Verfolgung und Repression darin setzen zu wollen (wie sein Beispiel vom protestantischen Soldaten und der katholischen Regierung zeigt), dass mit der Repression Einhaltung gewisser politischer Vorschriften bezweckt werde, nicht aber Aufhebung oder Unterdrückung des Christentums als solchen; darum nennt er die Forderung des Kaiserkultes gegenüber dem Christen „indirekte Repression“.

Nach Schoenaich (Die Christenverf. des Kaisers Decius, p. 5) habe man bis Mommsen geglaubt, dass es sich bei den Verfolgungen lediglich um die christliche Religion und von Anfang an um deren Vernichtung handelte.

Nach Conrat's Ausführungen könnte man den Ausdruck „Christenverfolgung“ vielleicht darum nicht für ganz zutreffend halten, weil die Zugehörigkeit zum Christentum als solchem, bezw. das Christentum als solches niemals verfolgt, resp. bestraft worden ist. (Die Christenverfolgungen . . . , p. 21).

Vor allem sind es also die rechtlichen von der populären Auffassung abweichenden Verurteilungsgründe und eine dem entsprechende Beurteilung der Verfolger, weswegen manche den Ausdruck „Verfolgung“ vermieden wissen wollen.

Wie das Martyrium selbst auch vom rechtlichen Verurteilungsgrunde und von der Beurteilung des Verfolgers in gewissem Masse abhängig gedacht wird, zeigen die Worte Knellers: „Hat man bisher mit Unrecht die römischen Beamten als Christen-

verfolger angesehen, so betrachtete man mit demselben Unrecht auch die Opfer ihrer Massregeln als Märtyrer. Wo kein Glaubenshass, da ist auch kein Verfolger, da auch kein Blutzeuge. Denn es ist ein allgemein angenommener Satz, was der hl. Augustin in die Worte kleidet: *Martyrem non facit poena, sed causa*. Nicht jede Todesmarter bedingt schon den Martertod, sondern nur die Todesmarter für Christus; nicht das Schwert des Henkers macht zum Blutzeugen, sondern vor allem die Absicht, welche es leitet* (ibd. p. 2 f.).

Mommsen gibt (ibd. p. 395) eine Definition des Martyriums, die das Martyrium von der formellen rechtlichen Verurteilung ganz abhängig macht. „Der Christ, der wegen eines anderweitigen Verbrechens verurteilt wird, hat sein Christentum nicht nothwendig vor dem Richter bezeugt, wenn dasselbe auch factisch die Verurteilung herbeigeführt hat; als ‚Zeuge‘ wird er nur dann mit der Capitalstrafe belegt, wenn diese durch sein officielles Bekenntnis des Christenglaubens rechtlich motivirt wird.“

Den Christenhinrichtungen unter Nero und ev. auch unter Domitian, Licinius, Julian erkennen manche Gelehrte überhaupt nicht den Charakter einer Christenverfolgung zu, da die Verurteilung nicht wegen des Glaubens erfolgt sei. Wir können somit nicht umhin, näher auf die rechtliche Grundlage der Verurteilung einzugehen.

§ 2. Es ist von vornherein klar, dass die Verurteilung der Christen für offenkundige Verbrechen, die auch vom christlichen Standpunkte Verbrechen sind, also ganz abgesehen von ihrem Glauben, nicht hierher gehört. Auch solche Verurteilungen von Christen sind vorgekommen. Die Heiden scheinen auch auf solche überführte christliche Verbrecher hingewiesen zu haben; sie sagen bei Justin: „manche, wenn sie festgenommen wurden, sind doch überwiesen worden, dass sie Übeltäter sind.“ Justin gibt die Möglichkeit zu, verlangt aber, dass das Christentum aus dem Spiel gelassen werden soll; auch unter den Philosophen gebe es verschiedene Lehrmeinungen und doch heissen alle Philosophen, so ist es auch mit den Christen. Die Taten sollen untersucht werden, „damit der Überwiesene abgestraft werde als Verbrecher, aber nicht als Christ; wenn aber jemand

unüberwiesen dasteht, so werde er freigelassen als Christ, der kein Unrecht verübt hat“ (I. apol. 7).

Auch nach Tertullian (*ad nationes*) weisen die Heiden auf schlechte Christen hin, worauf Tertullian erwidert, dass dieser Vorwurf nichts gegen das Christentum besage, die schlechten Christen sind eben keine wahren Christen. Ebenso Apol. 46: solche Christen seien nicht mehr des christlichen Namens würdig. Apost. Konstitutionen V, 2 setzen den Fall voraus, dass jemand, der sich Bruder nennt, Böses getan und dessen überwiesen, zum Tode verurteilt wird als Ehebrecher oder Mörder. Man solle sich von solchen durchaus fernhalten, „damit nicht das üble Gerücht sich verbreite, als hätten alle Christen an ihren schändlichen Handlungen Wohlgefallen“.

Nach der „*Epistula ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis de martyrio S. Pothini episcopi et aliorum plurimorum*“ hat es unter den Angeklagten Christen auch Unwürdige gegeben, die abfielen und beim Abfall verharteten, das waren solche, die „schon durch ihren Lebenswandel den Weg (d. h. die Religion) verlästert hatten“ (Eusebius h. e. V. I, 48).

Im Unterschied von solchen kriminellen Verurteilungen kann es sich im Martyrium natürlich nur um solche handeln, bei welchen die Christen irgendwie als solche, d. h. in der Eigenschaft als Christen, hinsichtlich ihres Glaubens oder eines durch den Glauben bedingten Verhaltens in Betracht kommen. Darum redet man von der Verfolgung der Christen als solcher, um ihres christlichen Bekenntnisses willen.

Allein der Begriff der Verfolgung des Christen als solchen wird nicht von allen Gelehrten gleich gefasst und verstanden. Auch Conrat redet, im Unterschied von gewöhnlichen Verurteilungen, von Verfolgungen des Christen als solchen (p. 20), und doch rechnet er wiederum zu den festesten Punkten der modernen Forschung, „dass das Christentum als solches niemals verfolgt resp. bestraft worden ist“ (p. 21).

Es erhebt sich also die Frage, in welchem Sinne und in welchem Masse das Christentum als solches verfolgt worden ist; das bedeutet aber: 1) ob das Christentum direkt im Sinne der Verurteilung getroffen werden soll, oder ob der Verfolger das Christentum nur trifft,

ohne dass er es direkt will, wobei er es weiss, dass er es trifft; 2) in welchem Grade das Christentum für den Verfolger in Betracht kommt, also ob die Verurteilung lediglich um des Christentums willen allein erfolgt, und ob das Christentum als Ganzes durch die Verurteilung getroffen werden soll, oder ob bloss ein Teil des Christentums verurteilt wird; 3) ob das Christentum überhaupt, unter allen Umständen, oder nur vorkommenden Falles, unter besonderen Umständen, partiell verfolgt wird. Bei der Beantwortung dieser Fragen ergeben sich verschiedene Auffassungen.

§ 3. Nach der populären altkirchlichen Auffassung wollte der Verfolger durch ein Reichsgesetz seit Nero das Christentum direkt treffen, ja als Ganzes vernichten, grundsatzmässig, unter allen Umständen, also systematisch; die Ausführung war bis auf Decius freilich eine partielle, geschah „ex parte“, wie Origines sagt, nicht „generaliter et ubique“. Diese Auffassung möchte ich der Kürze halber so kennzeichnen: der Märtyrer wurde verurteilt als Christ, weil das Christentum selbst schon ein Verbrechen ist.

I. A. Diese Auffassung wird auch heute von manchen Gelehrten vertreten, wenn auch von einigen unter kleinen Abweichungen. Ein bestimmtes Reichsgesetz mit dem Verbot des Christentums (*la loi d'exception proscrivant le christianisme comme tel* [Callew. p. 8]) nehmen an:

- a) seit Nero: Boissier, Allard, Dupuy, Callewaert, Batifol, Kneller.
- b) seit Domitian: Neumann, grundsätzlich, aber nicht formell so verurteilt;
- c) seit Trajan: eine Gesetzgebung vor dem Reskript Trajans nehmen an: Vigneaux, Duchesne; Dem Reskript Trajans selbst schreiben eine gesetzgeberische Bedeutung zu: Duruy und eine Zeitlang Aubé. Ähnlich schon früher G. Voss, Tillemont F. Chr. Baur, Franz Overbeck (cf. pp. 115, 118).

B. Ein allgemeines Reichsgesetz verwerfen einige Gelehrte, aber übernehmen im wesentlichen dieselbe Auffassung und lassen die kaiserlichen Edikte im wesentlichen dieselbe Wirkung ausüben, so besonders Guérin: nach ihm bil-

dete das kaiserliche Edikt schon unter Nero, Domitian und Trajan die juristische Basis der Verurteilung analog der Verfolgung seit Decius. Die Zugehörigkeit zum Christentum wurde aus Gründen der Politik und der Volksstimmung kriminalrechtlich verfolgt, und der Christ infolge einfachen Bekenntnisses des Christentums auf Grund des kaiserlichen Edikts verurteilt.

Nach Linsenmayer ist ein förmliches Verfolgungsedikt von seiten Neros nicht wahrscheinlich (p. 58 f.), aber es wird angenommen „dass kaiserliche Reskripte schon unter Neros Regierung eine einheitliche Behandlung der Angelegenheit im ganzen Reiche insoweit herbeiführten, als sie das Christentum für eine zu unterdrückende Religion (*religio illicita*) erklärten“ (p. 31 f.), nachdem der römischen Staatsregierung und ihren Organen der staatsgefährliche, ja verbrecherische Charakter der Sekte feststand. „Von diesem Zeitpunkte datierte die „Achterklärung“ des Christentums, die durch Jahrhunderte fort dauern sollte“ (p. 59). Die Folge war, „dass das blosse Bekenntnis zum Christentum, das nomen *Christianum* an sich das eigentliche Delikt des vor Gericht angeklagten Gläubigen bildete“ (p. 33).

Pieper nimmt an, dass „mit Rücksicht auf die Ablehnung des Götter- und Kaiser-Kultes die Christenqualität, wenn sie auch nicht durch ein eigenes Gesetz als besonderes Delikt in das Strafgesetz eingestellt war, doch in der Rechtsprechung diesen Charakter frühzeitig erlangt hatte“ (p. 38). „Kein gegebenes, sondern ein gewordenes gesetzliches Verbot des Christentums, keine eigentliche *lex*, sondern ein *institutum*, das herausgewachsen ist aus der Verfolgung der Christen durch Nero, und seine Wurzeln hat und behält in dem Untergrunde der ablehnenden Haltung zum Götter- und Kaiserkulte und in seiner Feindseligkeit gesteigert wird durch den Argwohn verbrecherischen Lebens“ (p. 65). Also auch nach Pieper wurden die Märtyrer als Christen gerichtlich verurteilt, weil das Christentum (nach gewordener Rechtsanschauung) Verbrechen ist.

Ehrhard (p. 18) lässt die Märtyrer (seit Trajan polizeilich-gerichtlich, früher gerichtlich) als Christen verurteilt

werden, weil sie als Anhänger eines fremden, unerlaubten Kultes und als die grundsätzlichen Gegner der Staatsreligion, insbesondere des Kaiserkultes, galten.

- C. Eine Reihe von Gelehrten lässt die Märtyrer polizeilich als Christen verurteilt werden, weil Christen überhaupt Verbrecher sind. So nimmt z. B. Weis eine unmittelbare, direkte Verfolgung des Christentums an, weil „die konstatierte Christenqualität für die römische Behörde eine Summe von Verbrechen enthielt, so dass eine kriminelle Untersuchung überflüssig und summarische Anwendung der höchsten magistratischen Coërcition, der Staatspolizei am Platze schien“ (p. 162). Anfangs sei das Verfahren ein sicherheits-polizeiliches gewesen, die genossenschaftlichen Massenverbrechen vorbeugt, dann ein religions-polizeiliches im strengen Sinne als „das polizeilich-kriminelle Einschreiten gegen eine religiös bedenkliche, die politische Einheit gefährdende Parteiung (σάσις, seditio) von Reichsangehörigen“; die Polizei stütze sich auf ihr „Befehlsrecht“, womit sie Apostasie gebietet (p. 45 ff.). Bei den Christenverfolgungen vor Decius sei vorwiegend das polizeiliche Strafrecht, welches „weniger eine Tat rächen als weiteren Störungen der öffentlichen Sicherheit durch den Kontravenienten oder seine Nachahmer vorbeugen will,“ in Anwendung gekommen, weniger das polizeiliche Befehlsrecht, welches positiv gebietet, was die öffentliche Ordnung erheischt (p. 19)¹⁾.

Hardy sagt, die Neronische Verfolgung habe sich als eine permanente Polizei-Massregel fortgesetzt; verurteilt wurde der Christenname als einer die öffentliche Sicherheit gefährdenden Sekte; beim Schluss des Neronischen Verhörs seien die Christen als eine Gesellschaft erkannt worden, deren Grundsätze man in das Wort „Hass des Menschengeschlechts“ zusammengefasst hätte, was ein allgemeiner Ausdruck für den ganzen Inhalt des Christentums gewesen sei. Im Sinn des Vorgehens in Rom war auch das Ver-

1) In der „Liter. Rundschau“ 1906, 51 ff. schliesst sich Weis der Hypothese Profumo's an (Callew p. 11¹⁾)

fahren in den Provinzen auf Grund der Informationen und Reskripte auf etliche Anfragen hin geregelt worden.

Ähnlich Ramsay, nur sagt er, in Neros Zeit habe man noch mehr auf die Schuldakte gesehen, welche das Christentum angeblich einschloss, allmählich habe man Beweise der Schuld für überflüssig gehalten, und das einfache Bekenntnis des Christennamens genügte zur Hinrichtung¹⁾.

Nach Klette sind die Christen selbst unter Nero als Christen hingerichtet worden (nicht als Brandstifter); diese Verfolgung „drückte auch zugleich dem Namen ‚christianus‘, weil die coërcitio unter höchster staatlicher Autorität, der des Kaisers, geübt war, für die Folgezeit den Stempel der Strafwürdigkeit, des Staatsgefährlichen und Verbrecherischen auf“ (p. 147).

- D. Friedrich Augar (die Frau im römischen Christenprocess) führt aus: „es bedarf keiner einzelnen feindseligen Handlung; der Christenstand, das nomen, ist ein landesfeindlicher Act“ (p. 58), in materieller Hinsicht fallen die Christen unter das Kriminalrecht (p. 66), nach der formalen Seite bildet das Christentum kein eigenes Delikt unter den verschiedenen Deliktkategorien, sondern wird „subsummiert unter das Majestätsverbrechen“, der Christ ist der ἁσεβής rp. ἄθεος (sacrilegus) rp. hostis publicus — p. 66. Nach dem common sense hatte sich das nomen christianum im Bewusstsein der Heiden mit ἁσεβής und ἄθεος vollständig amalgamiert: „Christ sein heisst (latenter) Majestätsverbrecher sein“ (p. 69, Anm. I). Die Märtyrer wurden somit gerichtlich als Christen verurteilt, weil Christen überhaupt (latente) Majestätsverbrecher sind.

1) Die Katastrophe unter Nero traf die Christen noch nicht als solche (242), aber „his action served as a precedent in every province“ (245), die natürliche Entwicklung führte schon seit Vespasian zur administrativen Bestrafung auf einfaches Bekenntnis hin (256 ff. 489). Christianity was proscribed, not as a religion, but as interfering with that organisation of society which the Empire inculcated and protectid (372). . . . Mere membership of the sect, if persistid in, was reckoned as treasonable (276).

II. Diese Auffassung grenzt schon an eine andere Auffassung, die von einer Reihe von Gelehrten vertreten wird. Nach dieser Auffassung motivieren die Richter ihr Vorgehen und Urteil mit dem Christentum des Angeklagten, aber implicite gründen sie doch den Strafspruch auf Majestätsverbrechen oder ein anderes Vergehen. Namentlich ist hier Mommsen zu nennen. Er unterscheidet drei Arten der Verurteilung der Christen:

- a) „criminelles Einschreiten wegen eines ihm (sc. dem Christen) zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens“. „Die schlimmsten Misshandlungen der Christen sind wahrscheinlich unter falscher Flagge verübt worden, indem . . . der Beweis durch das odium generis humani ersetzt ward“ (p. 394). Diese Kategorie „gehört rechtlich überall nicht hieher“ (p. 417), denn „dass eine Handlung, welche anderweitig den Tatbestand eines strafbaren Verbrechens enthält, Mord, Unzucht, Versagung der dem Beamten schuldigen Ehrenerweisung, dadurch, dass ihr ein religiöses Motiv zu Grunde liegt, ihren strafrechtlichen Charakter nicht ändert, versteht sich von selbst und das Einschreiten dagegen kann nicht im Rechtssinn als Einschreiten gegen den Religionsfrevler betrachtet werden“ (p. 392 f.). Eine Verurteilung wegen des Majestätsverbrechens, „insofern dies substantiiert ward durch die Weigerung bei dem Genius des Kaisers zu schwören oder sonst dem Kaiser eine mit religiösen Ceremonien verknüpfte Ehrenbezeugung zu erweisen“, war nicht eine Verurteilung des Christen als solchen, und schloss kein Verbot des Christentums in sich (p. 394). Diese Art der Verurteilung könnten wir etwa wiedergeben: die Christen wurden verurteilt als Verbrecher, weil sie (infolge ihres christlichen Verhaltens) Gesetzesübertreter sind. Diese Art der Verurteilung schloss nach Mommsen das Martyrium aus.
- b) „Criminelles Einschreiten wegen des unter den Begriff der majestas gezogenen Religionsfrevlers.“ Da die

Christen von den Anfängen ihrer Literatur an von der Verurteilung, die sie als solche trifft, reden, „von dem durch den blossen Christennamen substantiirten Capitalverbrechen“, so hat es „neben der . . . Auffassung der majestas populi Romani, nach welcher der Religionsfrevl nicht unter diesen Begriff fiel, eine strengere gegeben, welche auch die Verletzung der dii populi Romani auffasste als Beleidigung der herrschenden Nation und die Anwendung der Capitalstrafe also auch hier forderte . . . praktisch empfahl sie sich als Legitimation für Christenhass und Christenhetze“ (p. 396 f.). Durch sein Bekenntnis sprach der Christ vor der Behörde die Weigerung aus, die Götter des römischen Staates zu ehren, und machte sich dadurch des Majestätsverbrechens schuldig. Auf dieser kriminellen Grundlage seien bis auf die Mitte des III Jh. wohl nur einzelne Bestrafungen erfolgt, und dabei offenbar weniger von einzelnen Herrschern als einzelnen Statthaltern verfügt (p. 397). Nach dieser Auffassung wurden also die Märtyrer als Christen verurteilt, weil Christen eigentlich Majestätsverbrecher sind.

- c) Das polizeiliche Verfahren gegen die Christen auf Grund der den Magistraten auch in religiösen Angelegenheiten zustehenden coërcitio. Die coërcitio ist die Befugnis des römischen Staats „den widersetzlichen Bürger entweder indirect durch Zufügung von Rechtsnachtheilen oder direct durch Anwendung der Gewalt zum Gehorsam zu zwingen (coërcere)“, hierbei kann er „nach freiem Ermessen und ohne Prozessform jedes nicht durch die Sitte ausgeschlossene Uebel zufügen“ : „Urtheil und Recht ist dies nicht“ ; es wird „gewissermassen als Notwehr der Gemeinde gegen den Bürger aufgefasst und daher von der Formulirung sowohl des Unrechts wie des Einschreitens dagegen bei ihr abgesehen wird“ (p. 398). Ausserdem fehlt es hier im Unterschied von dem gerichtlichen Verfahren an der festgeordneten Prozessform und der festnormierten und geordneten

Strafe. Die Religionspolizei hatte den Abfall der Bürger vom nationalen Glauben durch Einschreiten gegen die Proselytenmacher wie gegen die Proselyten selbst zu verhindern, der römische Staat hat in diesem Verfahren in Selbstverteidigung gestanden „und auch die Geschichte erkennt das Recht der Nothwehr an“ (p. 417). Somit sind in solch einem Verfahren die Märtyrer wegen des Abfalls von der römischen Staatsreligion als Christen verurteilt worden.

Aehnlich bezeichnet Harnack es als unrichtig, wenn man meint, die Christen seien direkt von den Gesetzen gegen den Mord, den Inzest, die majestas, das sacrilegium, die Magie u. s. w. betroffen gewesen. Aus den Strafgesetzen wird „die Strafwürdigkeit des *nomen ipsum* lediglich deduziert“. Sie wurden hingerichtet, „wenn sie, die sämtlich des Majestätsverbrechens, bez. des Sakrilegiums verdächtig waren, bei der Weigerung, vor den Götterbildern und dem Kaiserbilde zu opfern, verharren und sich somit jener Verbrechen offenkundig schuldig machten“ (Mission... I, p. 400 f.).

In der Realenc., III Auflage, III Band, 823—828 führte Harnack jedoch aus, die Christen seien als solche belangt worden; „als *colleg. illic.* standen sie unter der magistratischen Repression;“ die Repression sei verhältnismässig selten aktuell geworden, weil die Magistrate faktisch die Staatsgefährlichkeit der Christen doch nicht hoch taxierten und daher ein Einschreiten möglichst vermieden; das *nomen* wurde bestraft, der Richter forschte in der Regel nicht nach *flagitia*, der Christenname gilt also als *titulus* für eine *factio illicita*. Das im *nomen Christianum* liegende Verbrechen lief in Wahrheit immer mehr auf *majestas* hinaus. Hier wie im „Edict des Pius“ spricht sich Harnack für das Vorwiegen der polizeilichen Praxis aus, während er in der zweiten Auflage seiner Mission... I p. 400 Anm. 5 die Ausführungen Augars als richtig bezeichnet,

der bekanntlich hauptsächlich gerichtliches Verfahren annimmt.

- III. Eine dritte Auffassung bezeichnet die Strafgesetze als unmittelbare Grundlage der Verurteilung, während in der soeben betrachteten Auffassung die Strafgesetze bloss die mittelbare Grundlage bildeten. Nach dieser dritten Auffassung wurden die Christen auf Grund bestimmter römischer Strafgesetze verurteilt; nach Le Blant wurden sie als *majestatis rei*, *sacrilegi*, *magi* und *malefici*, als Anhänger einer *nova superstitio*, *religio illicita* verurteilt.

„Ainsi donc, comme coupables à la fois de lèse majesté, d'association défendue, comme sacrilèges, comme magiciens, comme détenteurs de livres dangereux, en un mot, comme ennemis publics, les chrétiens tombaient sous le coup de la législation romaine, et si j'excepte la nouveauté de leur empressement à se proclamer coupables de ce que les persécuteurs regardaient comme un crime, je n'aperçois rien, dans leur cause, que les païens n'aient, dès longtemps, prévu et poursuivi“ (p. 67).

Auch nach Neumann werden die Märtyrer formell eigentlich als Majestätsverbrecher *rp. sacrilegi*, hauptsächlich wegen Verweigerung des Kaiserkultes, verurteilt. Im Grundsatz aber ist das Christentum als solches seit Domitian verboten.

Nach Sohm (Kirch.-Gesch. im Grundr. 1913) wird der Märtyrer formell nicht wegen seines Verhaltens vor der Anklage, sondern wegen des Majestätsverbrechens, welches er durch Weigerung des Opfers nach der Anklage begangen hat, verurteilt. Im Grundsatz aber ist das Christentum als solches strafbar (cf. p.p. 10. 12). Aehnlich lässt Maassen den Christen durch die Opferweigerung seine bereits vorliegende Strafwürdigkeit noch „consummieren“.

Conrat rechnet zu den festesten Punkten den Satz, „dass die Zugehörigkeit zum Christentum als solche bez. das Christentum als solches niemals verboten und darum niemals verfolgt resp. bestraft worden ist“. Aber ebenso sei klar, „dass der christliche Glaube des Angeklagten für die Verfolgung kausal geworden ist, oder mit anderen

Worten, dass der Christ keine Anfechtung erfahren hätte, wenn er nicht Christ gewesen wäre“ (p. 21). Er unterscheidet einen Prozess wegen Inzest und Kindermord (vorwiegend im II Jh.) Man könnte sagen, in diesen Prozessen wurden die Christen als Verbrecher auf Grund des mit dem Christentum vor allem erregten und begründeten Verdachts verurteilt. Sodann unterscheidet Conrat noch einen Prozess wegen Abfalls von der Staatsreligion und Proselytenmacherei (bis Anfang des III Jh. vorgekommen). Dieses ist nach Conrat die einzige Prozessform, wo polizeilich vorgegangen worden ist. Ferner nimmt Conrat noch einen Prozess wegen majestas gegen den Kaiser und, in zweiter Form, gegen die römischen Staatsgötter an. Hier werden die Christen eigentlich als Verbrecher verurteilt, weil sie als Majestätsverbrecher *rp.* Gesetzesübertreter galten und dabei Christen waren. Seit Decius will man nach ihm das Christentum auf Umwegen treffen. Die Verfolgungen unter Diokletian, Galerius und Licinius gelten den Christen als politischer Partei.

Conrat ist bereit noch andere Prozesse anzunehmen, z. B. wegen der Übertretung des Vereinsrechts, aber das seien leichtere Vergehen, die keine Martyrien schaffen.

- IV. Eine eigenartige Stellung nimmt in der Frage der Verurteilung *Pro fumo* ein, doch könnte man seine Auffassung auch zu der an zweiter Stelle besprochenen rechnen, da auch nach ihm die Märtyrer dem Namen nach als Christen bestraft werden, *implicite* gründet sich das Urteil auf das *s. g. institutum trium accusationum*, welches Tiberius erfunden habe, Nero in den grossen Prozessen der Jahre 62, 64, 65, in letzterem Jahre auch gegen die Christen, angewandt habe und Trajan auf die Christen beschränkt habe. Die zu diesem *institutum* gehörigen Anklagen waren: a) *acusatio sumptuaria* (auf ungewöhnlichen Aufwand und verdächtige Lebensführung), b) *acc. sacrilegii*, c) *acc. laesae majestatis*. Diese drei Anklagen kamen nicht einzeln zur Anwendung, sondern waren mit einander gleichsam zu einer verschärften *lex de majestate* verknüpft, bildeten eine zusammengefasste Gruppe von Anklagen, ein *institutum*.

Das sind in Kürze die hauptsächlichsten Auffassungen in dieser Frage. Wir können hier drei Auffassungen unterscheiden:

1) Verurteilung der Christen als Verbrecher auf Grund von Kriminalgesetzen; hierbei lassen sich zwei Fälle unterscheiden: a) Christen werden fälschlicher Weise verschiedene Verbrechen zur Last gelegt, b) werden von Christen mit dem Christentum unvereinbare Handlungen gefordert, deren Verweigerung ihnen als Verbrechen angerechnet wird, oder im christlichen Verhalten selbst konstatieren die Heiden irgendwelche Verbrechen.

2) Die Christen werden formell als Christen verurteilt, im tiefsten Grunde jedoch wegen bestimmter Verbrechen. Die Richter motivieren ihr Vorgehen und Urteil mit dem Christentum des Verurteilten, aber gründen ihren Strafspruch impl. auf Strafgesetze. Ein Teil des Christentums, in welchem die Heiden ein Verbrechen erblicken, bildet den eigentlichsten Grund der Verurteilung, aber zugleich haben die Heiden auch das Christentum als Ganzes im Sinn.

3) Die Christen werden als solche verurteilt. Hierbei lassen sich verschiedene Schattierungen unterscheiden, angefangen von der populären Auffassung bis zu der Annahme polizeilicher Verurteilung, wie sie etwa Weis vertritt, der das Wort „Christenverfolgung“ in seiner eigentlichsten Bedeutung fasthalten will (p. 160), aber doch zugibt, dass „das Cäsarenreich bis zur Mitte des dritten Jh. gegen das Christentum eine Politik lediglich der Bedrückung (also Repression), nicht der Unterdrückung führte“ (p. 141).

Mit diesen Auffassungen werden wir jedenfalls rechnen müssen. Es ist unmöglich sie von vornherein abzúweisen. Dass sie der altkirchlichen traditionellen Auffassung widersprechen, genügt an sich dazu nicht. Eine Zurückweisung darf nur auf Grund der vorhandenen Quellen geschehen.

§ 4. Zunächst wollen wir uns vergegenwärtigen, was man für ein allgemeines Verbot des Christentums angeführt hat und was man dem entgeghält.

Für das Bestehen eigentlicher Christengesetze führt man vor allem einige Stellen aus den Kirchenschriftstellern an, z. B. Tertullian Apol. 4–6. Hier ist von Gesetzen (leges) die Rede, die man den Christen anlässlich der Verfolgung ent-

gegenhält, und die Tertullian ungerecht nennt und deren Beseitigung erfordert. Nach Tertullian ist Nero der *dedicator damnationis nostrae*, neben ihm Domitian (Apol. 5). Die Verfolgung ist ein *institutum Neronianum* (ad nat. 31. 7).

Origenes, hom. 9 in Jes. Nave: *Convenerunt enim reges terrae, senatus populusque Romanus et principes Romani, ut expugnarent nomen Jesu et Israel simul. Decreverunt enim legibus suis, ut non sint Christiani.*

Contra Cels. I. 3: Ἐπι δὲ χριστιανοῦς ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλή καὶ οἱ κατὰ καιρὸν βασιλεῖς... προσπολεμήσαντες τῷ λόγῳ ἐκόλωσαν αὐτὸν.

Lactanz (Div. Inst. 5, 11, 18 sq.) redet von *jura impia, constitutiones sacrilegae, rescripta principum nefaria*; dabei erwähnt er, dass der Rechtsgelehrte Domitius Ulpianus (lebte unter Caracalla bis Alex. Severus und wurde 228 ermordet) im 7 Buche seiner verlorenen Schrift „De officio proconsulis“ Reskripte zusammengestellt habe, welche sich gegen die Christen richteten (*rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis affici oporteret eos, qui se cultores dei confiterentur*).

Sulp. Severus Chron. II. 29 schreibt im Anschluss an die Greuelthaten Neros: *Hoc initio in Christianos saeviri coeptum... Post etiam datis legibus religio vetabatur, palamque edictis propositis Christianum esse non licebat.* (Tum Paulus et Petrus capitis damnati.)

Paulus Orosius (adv. paganos historiarum I. VII. 7) lässt die Verfolgung Neros über Rom hinausgreifen und legt dem Kaiser Nero einen Plan zur Ausrottung des Christennamens im ganzen Römerreich bei.

Was hält man nun diesen Ausführungen entgegen?

Harnack versteht unter den genannten *leges* „solche Gesetze, aus denen die Strafwürdigkeit des nomen ipsum (des christlichen Namens, d. h. des Christentums als solchen) lediglich deduciert wird.“ Er macht darauf aufmerksam, dass niemals ein speziell gegen die Christen erlassenes allgemeines Gesetz zitiert wird, daher auch meist der Plural (*leges*) steht.

Kneller erwidert: wären unter *leges* allgemeine Gesetze, wie gegen Majestätsverbrechen etc. zu verstehen, so könnte Tertullian sie unmöglich als ungerecht bezeichnen und ihre Beseitigung verlangen.

Nach Conrat soll an solchen Stellen die unter Gutheissung der Kaiser erfolgende Anwendung der auf die *majestas* im allgemeinen bezüglichen Satzungen auf die Christen gemeint sein. Auch Weis fasst jetzt (in „Liter. Rundschau“ 1906, Referat über Profumo) die *leges* im Sinne von „Gesetzesanwendung“ auf, früher als „die von verschiedenen Herrschern bestätigte und interpretierte Polizeinorm gegen die Christen).“

Es ist m. E. zu beachten, dass die Gesetze bei Tert. bedingungsweise ungerecht genannt werden: *si nomen puniunt...; si vero facta, cur de solo nomine puniunt facta...?* (apol. 4).

Unter Gesetzen, die bei der Erörterung der Verfolgung angeführt werden, können in manchen Fällen auch Erlasse der Kaiser gemeint sein, die sich auf die Regelung des hier und dort schon bestehenden Verfahrens gegen die Christen bezogen. Nach Mommsen (Röm. Staatsrecht III. 1228) wurde jede Norm, die einen Einzelfall regelt, *lex* genannt, und selbst „sämtliche Anweisungen, welche der Beamte seinen Gehilfen und Mandataren erteilt“ (a. a. O. III. 311). Solche Erlasse resp. Reskripta hat es gegeben, und es haben sich auch einige erhalten; das älteste uns erhaltene Reskript in dieser Frage ist das Reskript Trajans. Schon hier wird die Verfolgung bereits vorausgesetzt, nicht erst wird die Verfolgung durch das Reskript begründet; das Reskript will das Verfahren gegen die Christen regeln, damit sanktioniert es freilich das Verfahren.

Es scheint, dass, wenn z. B. Tertullian wirklich ein Verfolgungsgesetz im Auge hätte, doch zunächst und vor allem dieses Gesetz in Betracht gekommen wäre und die Heiden sich in erster Linie auf dieses Gesetz berufen hätten und nicht erst postremo, wenn alle Beschuldigungen bereits siegreich zurückgeschlagen sind (ap. 4)! Hätte es ein förmliches Verfolgungsgesetz gegeben, so hätten die Apologeten es doch das eine und das andere Mal bestimmt nennen müssen und nicht bloss zuweilen unbestimmt von „leges“ geredet.

Origenes könnte ausserdem in seiner Homilie vielleicht speziell an Septimius Severus' Edikt gedacht haben, wenn in seinen Worten: *ut expugnarent nomen Jesu et Israel simul* an das nationale Volk Israel gedacht ist, was ja höchst wahrscheinlich ist. Septimius Severus nämlich hatte *sub gravi poena Judaeos*

fieri verboten. *Idem etiam de Christianis sanxit*, schreibt Aelius Spartianus, vita 17, 1. Was die Aussagen des Sulpicius Severus betrifft, so gehn dieselben wohl auf Tertullian rp. Melito zurück, welch letzterer (cf. Eusebius IV. 26. 9) von Neros und Domitians Unternehmen, die christliche Lehre zu diskreditieren, redet und sagt, dass von diesen Kaisern her die Lüge sich weiter fortgepflanzt habe. Wohl daraus hat Sulp. Severus *leges* gemacht, indem er vielleicht spätere Zustände in die Anfangszeiten verlegt (cf. Schiller p. 449. Ramsay p. 244,) wie er auch sonst mitunter seine eigene Auffassung der Sache in die Quellen hineinschaut (cf. Klette p. 20 f.; Overbeck p. 121). Bei dem späten Orosius sind solche Verschiebungen noch mehr möglich (cf. selbst Klette p. 21).

Kneller führt noch als einen Beweis für das Vorhandensein eines Ausnahmegesetzes den Brief des Plinius an Trajan an, woraus zu ersehen sei, dass der Christenprozess schon damals in festen vorgeschriebenen Formen verlaufen sei. Auch Linsenmayer glaubt aus diesem Briefe, in dem die Strafwürdigkeit des Nomen Christianum dem bithynischen Statthalter Plinius, wie auch seinem kaiserlichen Herrn ohne weiteres feststehe, folgern zu können, dass der Ursprung der *leges* schon auf die Zeit vor Trajan zurückgehen müsse. Allein man braucht nur an die Worte Trajans: *neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest* zu denken, um zu erkennen, dass ein allgemeines Gesetz oder Edikt kaum vorhanden sein konnte, wenn die Worte Trajans verständlich bleiben sollen (cf. auch Weis 56 Anm. 1). Mir scheint auch schon die Frage des Plinius: *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur* — ein Gesetz unwahrscheinlich zu machen, denn aus diesem Briefe geht meines Erachtens nicht hervor, dass das Christentum an sich strafwürdig ist, sondern notwendigerweise nur, dass Bestrafungen von Christen als solchen vorgekommen sind (gegen Linsenmayer, Weis und a.). Diese Frage musste zwecklos sein, wenn ein allgemeines Verbot des Christentums bestand; Sache des Statthalters war es nicht, Reichsgesetze zu untersuchen, und akademische Fragen waren, wo es galt zu handeln, nicht am Platz.

Aber auch diesem Reskript selbst kann keine gesetzgebende Bedeutung zukommen; es war ja bloss eine Antwort auf eine Anfrage des Statthalters; ausserdem schafft es keine juristische Situation, sondern setzt sie voraus. Es war ja bloss ein Reskript. Aber selbst Edikte galten nur für die Regierungsdauer des betreffenden Kaisers und mussten durch den Senat bestätigt werden, wenn sie allgemeingültig sein sollten, *rp.* von den Nachfolgern (für ihre Regierungsdauer) bestätigt werden (Лависсъ и Рамбо, *Всеобщая Истор* Bd. I. pp. 3, 14). Hauptsächlich dank der Briefsammlung des Plinius wurde es in vieler Hinsicht für die Folgezeit zur Norm. Weis p. 17 führt gegen Guérin's Annahme von Edikten an, dass der Statthalter in solchem Falle, wo die Zugehörigkeit zum Christentum kurzweg für Bürger und Nichtbürger unter Todesstrafe verboten gewesen wäre, nicht hätte beim Kaiser erst anzufragen brauchen, um über alle Angeklagten die Todesstrafe verhängen zu können; dieses betrifft z. B. die Anfrage des Plinius und des Statthalters von Lyon. Weis findet auch, dass Hadrians Reskript bei einem Verfolgungsgesetz unverständlich sei (p. 176).

Ehrhard sagt (p. 51): „ein solches Gesetz, zumal wenn es schon von Nero erlassen worden wäre, hätte nach menschlichem Ermessen die Vernichtung des Christentums nach sich gezogen.“ Dagegen sagt Origenes (in *Matth. Comm. ser. 39*), die Verfolgung vor Decius sei eine sporadische (*ex parte*) gewesen, nicht eine systematische (*ubique adversus populum dei*). Diese Aussagen des Origenes lassen sich nicht leicht mit einem Verfolgungsgesetz vereinbaren.

Nach Harnack hat es in der ganzen Zeit von Nero bis Mark Aurel ein generelles Verbot des Christentums schon aus dem einfachen Grunde nicht gegeben, „weil die notorische Ableugnung der Staatsgötter *ipso facto* ein *crimen maj.* war und deshalb selbstverständlich der entsprechenden Strafe unterlag“ (Das Edict des Pius p. 41).

Gegen ein eigentliches Verfolgungsgesetz vor Decius spricht nach Mommsen auch der Umstand, dass es nicht die Art der Römer gewesen sei, gegen Religionen und Religionsfrevler auf rechtlichem Wege einzuschreiten.

Wenn schon vor Decius das Christentum als solches gesetzlich für ein Verbrechen erklärt worden wäre, so ist es mir nicht

ganz verständlich, warum Decius in der Verfolgung überhaupt einen Umweg mittels des Opfergebotes gewählt hat.

Der im Apollonius-Prozess in der griechischen Rezension stehende Beschluss des Senats: *Χριστιανούς μὴ εἶναι* wird in der armenischen so wiedergegeben: „Dass überhaupt nirgends ein Christ sich blicken lassen (genannt werden) soll.“ Eusebius, der den ursprünglichen Akten näher gestanden hat, als unsere jetzigen Rezensionen, gibt als Inhalt des Senatsbeschlusses an: „da nach einem alten Gesetz die vor Gericht Geforderten, wenn sie nicht von ihrem Vorsatze abgingen, nicht freigelassen werden durften,“ also der in den Akten genannte Beschluss ist nur eine Konsequenz dieses alten Gesetzes, das nur das Trajansche Reskript sein kann.

Somit hat auch zur Zeit des Apollonius der Senat sich auf kein anderes Gesetz für seine Christenfeindschaft berufen können; zudem wurde aus der Bedingung der Freilassung ein Verbot lediglich deduziert.

Auf Grund des Gesagten müssen wir den Schluss ziehen, dass ein Ausnahmegesetz nicht nachweisbar ist, zur Erklärung der Verfolgung nicht unbedingt notwendig ist und bei der nachweisbaren Sachlage unwahrscheinlich ist.

Kneller führt noch für ein Ausnahmegesetz an, dass die Christen doch als solche angeklagt und verurteilt worden sind, und folgert dann: „konnte man den Christen wegen seines Christentums anklagen und bestrafen, so galt also das Christentum als Verbrechen, und galt es als Verbrechen, so ist in unserem Fall schwer einzusehen, wie es zu einem solchen gestempelt werden konnte ohne ein Gesetz“ (p. 291). Allein die logischen Schlussfolgerungen sind hier nicht ganz zwingend und die Christen konnten als solche auch ohne ein Gesetz verfolgt werden wie auch, wie wir gesehen haben, viele Gelehrte annehmen. Vor allem aber ist es noch strittig, in welchem Sinne die Christen als solche, das Christentum als solches verfolgt worden ist. Dieses muss erst noch erörtert werden.

§ 5. Zunächst sehen wir uns die allgemeinen Auffassungen und Ausführungen der Gelehrten näher an. Es fällt uns vor allem gleich die Neigung auf, das ganze Zeitalter nach Art bekannter Zeitabschnitte oder nach

gewissen Teilen des Ganzen darzustellen. Das ist psychologisch verständlich, handelt es sich doch im wesentlichen um eine und dieselbe Sache, um die Verfolgung, das Verfahren, das Zeugnis resp. Bekenntnis, das Verhalten etc. Alles das weist in jedem Zeitabschnitt so viel Gemeinsames und Ähnliches auf, namentlich in der christlichen Wiedergabe und Beurteilung, dass die Verschiedenheiten leicht ausser Acht bleiben können. Dieses lässt sich besonders leicht in bezug auf Zeugnis, Bekenntnis, Verhalten und überhaupt in bezug auf das eigentliche Martyrium selbst deutlich machen. Von der Definition, die Mommsen für das Martyrium aufstellt, sagt Kneller: „weder das Zeugnis des Märtyrers besteht darin, dass er sein Christentum vor dem Richter bezeugt, d. h. von sich selbst aussagt, er sei Christ.“ Und er erklärt darauf: „sein Zeugnis gilt vielmehr der christlichen Religion und er bezeugt von ihr, dass sie von Gott herkomme und göttliche Wahrheit sei“ (p. 124). Ich glaube, dass der genannte Passus aus der Definition Mommsens wohl in bezug auf einen langen Zeitabschnitt seine Richtigkeit hat, nämlich für die Situation, wo der Richter nach dem Christentum fragt, wie Plinius das tut und es uns in den späteren Akten immer wieder begegnet, wobei der Christ mit einem *χριστιανός εἰμι* antwortete, und diese Antwort zu einem eigentlichen Bekenntnis wurde, allmählich zu einer Art heiligen Formel, die in allen möglichen Verfolgungslagen, bald triumphierend, bald hilfeschend, sich wehrend und sich ermutigend, wiederholt wurde. Aber nicht bestand dieses Bekenntnis von den ältesten Zeiten an, sondern seit dem Eintritt der so eben gekennzeichneten Situation und später oft. Früher bestand das eigentliche Zeugnis; aber nur nicht ganz in der Form, wie Kneller es wiedergibt. Es war ein unmittelbares Zeugnis von Christus dem Messias resp. dem Sohne Gottes, der auferstanden ist und erhöht worden ist. Dieses Zeugnis wird sich inhaltlich wohl nicht wesentlich anders als die älteste Missionspredigt gestaltet haben. Vor dem Richter wurde dieses Zeugnis in Kürze wiederholt, etwa wie die Apostel und Stephanus es taten, oder das Zeugnis wurde in Kürze bestätigt, oder die Märtyrer verteidigten dasselbe resp. ihre Sache überhaupt. Das, was Kneller als Inhalt des Zeugnisses angibt, war nicht gleich anfangs der unmittelbare Inhalt des Zeugnisses, sondern der

Eindruck und die Bedeutung dieses Zeugnisses; später allerdings, als das Verhältnis des Märtyrers zum Heiland nicht mehr so persönlich und unvermittelt war, namentlich seit dem Opfergebot und im Orient schon früher, galt das Zeugnis der christlichen Religion, der Lehre und ihrer Wahrheit; auch galt jetzt das Bekenntnis zusammen mit dem Leiden implicite als ein solches Zeugnis.

Ebenso scheint mir Kattenbusch spätere Verhältnisse zu sehr gleich bei der Entstehung des Martyriums vorauszusetzen und den Unterschied zwischen dem Früheren und Späteren zu wenig zu berücksichtigen. So gibt auch er als Inhalt des ursprünglichen Bekenntnisses (eigentlich Zeugnisses) an, „dass sie Christen seien“ (p. 111), und dann wiederum ist bei ihm zu lesen: „sie bezeugen von sich selbst, dass sie zur christlichen Gemeinde gehören;“ p. 121 redet er von solchen, „die vom Richter wieder freigelassen wurden,“ als ob sich das auch ohne weiteres auf die Anfänge der Verfolgung bezöge. P. 116 f. setzt er die Auffassung auch für die Zeit der Entstehung des Titels voraus, dass nämlich nicht alle Gläubigen alsbald im Sterben zu Christus kommen, sondern nur die Märtyrer, allein diese Anschauung bezeugt zuerst Tertullian und er hält es noch für nötig, sie durch die Vision der Perpetua zu beweisen. Kattenbusch' Auffassung von der Entstehung des Märtyrertitels setzt voraus, dass die von Gass so genannte naturhafte Auffassung des Leidens als eine bis in die letzten Aeusserlichkeiten gehende buchstäbliche Nachahmung Christi, im Unterschied von der mehr ethischen Nachfolge, schon von Anfang an die entschiedene Vorherrschaft hatte. Das aber muss bezweifelt werden.

Auch Hellmanns beachtet vielleicht den Unterschied zwischen dem Späteren und dem Früheren zu wenig, wenn er z. B. schreibt (p. 6): „Als unerlässliches Requisit zum wahren Martyrium galt den alten Christen die Zugehörigkeit zur wahren Kirche, wenigstens dem Verlangen nach.“ Dieses Endresultat setzt in dieser Form eine lange Entwicklung voraus, am Anfang der Entwicklung steht hier nicht die Kirche als Institution, sondern bloss die Gemeinschaft mit den Brüdern (*συνωχία*), die für das Martyrium eine ungemein grosse Bedeutung hatte. Erst nach Entwicklung und Erstarkung des katholischen Kirchenbegriffs und im siegreichen Kampf des Amtes mit den Märtyrern konnte Cyprian

diesen Grundsatz in dieser Schärfe aussprechen, ohne dass er auch selbst dann gleich überall in dieser Schärfe gehalten worden wäre. Selbst Lucian von Antiochien braucht nicht notwendigerweise sich vor dem Tode mit der Kirche formell ausgesöhnt zu haben, wie man katholischerseits später sagte, und z. B. Ruinart (*Acta martyrum* p. 528) aus Eusebius, Hieronymus, Joh. Chrysostomus und Athanasius zu beweisen sucht, welch letzterer ihn „sanctum et magnum Ascetam ac Martyrem“ nenne. Allein das alles war in früherer Zeit möglich auch ohne unbedingte Aussöhnung mit der Kirche, wie auch selbst in der „*Depositio martyrum*“ ein novatianischer Märtyrer Silanus und Schismatiker Hippolyt stehen (cf. Achelis). Das alles erklärt sich auch bei der früheren Annahme, die Krüger (*Gesch. der altchr. Litteratur*, p. 151) bei Lucian vertritt: „sein Martyrium hat seine Kirchlichkeit in den Augen der Nachwelt wieder gut gemacht.“ Eine dritte Erklärung und Möglichkeit liegt in der Annahme, dass die Abendländer das orientalische Märtyrerverzeichnis einfach übernahmen, welchem ein arianisches Verzeichnis zu Grunde lag, und das somit auch arianische Märtyrer enthielt (Achelis p. 53 f.). Es scheint, dass der arianische Presbyter Theodorus unter Julian auch von den Katholiken als Märtyrer anerkannt wurde; die Arianer standen mit den Katholiken in der damaligen Drangsal enger zusammen.

Das Frühere und das Spätere in der Entwicklung will überhaupt mehr beachtet sein. Es geht nicht an, das Martyrium sich von vornherein oder bald nach der Entstehung als ein Fertiges vorzustellen, etwa so, wie es in der populären Vorstellung fortlebt, fast nach einem gewissen Schema, häufig in einer Form, die der späteren Entwicklung entstammt. Den Inhalt der Worte „erlitt das Martyrium“, „wurde verurteilt“ ist man geneigt, sich immer in wesentlich derselben Art vorzustellen. Allein vieles steht von vornherein nicht so fertig da, vieles ist erst später geworden, ist nicht unbestritten gewesen, hat sich erst allmählich durchgesetzt, ist dann zur kirchlichen Tradition geworden und diese Tradition ist uns überliefert worden. Je genauer wir zusehen, um so mehr Entwicklung, um so mehr Verschiedenheiten erblicken wir. Nehmen wir z. B. das Zeugnis resp. das Bekenntnis, nehmen wir das

Verhalten, nehmen wir den Märtyrer selbst oder seine Glaubens-
motive: überall Entwicklung und Verschiedenheiten in verschiede-
ner Situation und in verschiedenen Zeitabschnitten. Das Bekennt-
nis hat eine der Situation entsprechende Form. Während es im
Judentum ein eigentliches Zeugnis war, wie wir gesehen haben,
ist es unter Nero, wie es uns in der Tacitusquelle entgegentritt, mehr
ein Eingeständnis des Christentums vor dem Richter, seit Plinius
ist es ein eigentliches Bekenntnis: *χριστιανός εἰμι*, und diese
Formel wurde eine traditionelle, die immer vor dem Richte
gebraucht wurde, auch wenn darnach nicht gefragt wurde. Bei
der Aufforderung zum Opfern oder zum Kaiserkult und seit dem
Opferbefehl gehörte zum Bekenntnis Verweigerung der Opferung
mit dem Hinweis auf das Christentum. Der Besuch von Märtyrern
und Bekennern im Gefängnis konnte mitunter auch als Bekennt-
nis gelten, aber nur, wenn es mit Gefahr verbunden war, also
verboten war. Ebenso war es mit der Bestattung der Leichen,
mit dem Begrüssen und dem Küssen der Märtyrer, mit dem
Eintreten für die Christen vor dem Richter, aber alles nur in
einer gefährvollen Situation, die nicht immer vorhanden war
Ebenso konnte das Betreten der Coemeterien als Bekenntnis
gelten, wo solches Betreten verboten war, wie unter Valerian
Cyprian konnte sogar eine *privata confessio* konstatieren und
selbst die auf der Flucht Gestorbenen als Märtyrer bezeichnen,
aber das gilt durchaus nicht für immer, sondern erklärt sich
durch die ganz speziellen Verhältnisse unter Decius, wo alle
opfern mussten und vor der Kommission erscheinen: waren sie
nicht erschienen, so hatten sie damit implicite bekannt und befan-
den sich in Todesgefahr, ihr Vermögen wurde eingezogen, und
auf der Flucht warteten ihrer Bedrängnisse und Nöte. Ebenso
war die Situation unter Valerian auch insofern eigenartig, als
nur die kultischen Zeremonien verlangt wurden und die Verehrung
des Christi-Gottes daneben nicht immer direkt beanstande
wurde; daher wird im Bekenntnis jetzt immer die Exklusivität
betont (nullo alios deos novi nisi unum et verum deum, Acta
Cypr.). Zu Zeiten, wo nur oder meist nur der Klerus bedroht
war, erforderte das Bekenntnis der Kleriker die Angabe des Amtes,
denn das Märtyrer-Bekenntnis ist eben nur ein Bekenntnis unter
Gefahren. Unter Diokletian war schon die Nichtauslieferung der

heiligen Schriften Bekenntnis. Aufgabe des Kriegsdienstes galt nur in Ausnahme-Situationen als Bekenntnis, wie eine Zeitlang unter Diokletian und Licinius. Unter Julian galt eventuell Aufgabe des Lehrstuhles als Bekenntnis, ebenso Abwehr auch des Scheines von Götzendienst, sei es auch in der Weise, wie der spätere Kaiser Valentinian sie betätigte: er versetzte dem Tempeldiener, der auch ihn mit Weihwasser etwas bespritzt hatte, einen Schlag. Kampf für die errungenen Rechte des Christentums galt jetzt überhaupt als Bekenntnis.

Vieles hat sich erst allmählich herausgebildet und durchgesetzt, einiges ist nie ganz definitiv entschieden worden. So macht die Lektüre der Märtyrerakten den Eindruck, dass es z. B. anfangs nicht überall und allen klar war, wie man sich zu dem Gebote Diokletians, die heiligen Schriften auszuliefern, verhalten soll, namentlich ob auch die Auslieferung der heiligen Geräte zu verweigern sei; das letztere ist nicht gleich verlangt worden, wie etwa später durch die Synode von Arles 314 bestimmt wurde und sich schon früher durchgesetzt hatte. In der *Passio Philippi* wird gesagt: die *vasa* kann der Präses *mox* nehmen; *facile enim ista contemnimus*, aber die heiligen Schriften keineswegs: *nec accipere tibi, nec dare mihi convenit*. Ebenso war es zweifelhaft, ob die Auslieferung von häretischen Schriften an Stelle der heiligen Schriften zulässig sei. Von dem Bischof Mensurius wird ein solches Verhalten ausgesagt, wofür ihn seine Gegner als einen Traditor bezeichneten.

Ebenso sind die Selbstanzeigen nicht immer so streng von der Kirche verworfen worden, wie Hellmanns meint, selbst noch Eusebius billigt in seiner Erzählung zuweilen solche offenbare Selbstanzeigen, ja aggressive, demonstrative Handlungen, aber unter gewissen Umständen, in gewissen Situationen, nämlich wenn solche Handlungen der christlichen Sache dienlich waren.

Auch die Glaubensmotive sind nicht im einzelnen dieselben geblieben, sie haben naturgemäss die Entwicklung der heilsgeschichtlichen Vorstellungen und des Kirchenbegriffs mitgemacht.

Ja selbst das Verhältnis zum Götzendienst, speziell zum Götzenopferfleisch und zu Opfermahlzeiten ist nicht immer dasselbe gewesen, es ist allmählich immer schroffer geworden und hat auch mitunter eine direkt aggressive Form angenommen,

was von den Christen meist verurteilt worden ist, am klarsten und schärfsten von dem Konzil zu Elvira; unter Julian kamen solche Ausschreitungen bei Bekennern resp. Märtyrern besonders häufig vor, nachdem sie unter Konstantius viele Götzen, und Altäre, und Bilder, und Tempel zerstört hatten, und nun die Heiden Rechenschaft verlangten und der Pöbel an ihnen Rache nahm. Andererseits muss bemerkt werden, dass, als die Opferung immer selbständigere Bedeutung erlangte und das Christentum dabei weniger in Frage kam, sodass man bereit war davon fast abzu- sehen, wie es im Orient und unter Valerian im Reiche überhaupt der Fall gewesen zu sein scheint, — auch unter Christen (nicht bloss unter Gnostikern) Stimmen laut geworden sein müssen, die sagten, das Opfer sei etwas Indifferentes, oder: sie könnten sich zu den heidnischen Göttern bekennen und doch den höchsten Gott dabei meinen (Origenes exh. 46).

Auch die Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren ist nicht zu allen Zeiten dieselbe gewesen, u. s. w.

Bei dieser Sachlage ist von vornherein anzunehmen, dass die Neigung, das ganze Verfolgungs-Zeitalter nach gewissen bekannten Zeitabschnitten darzustellen, vielleicht in bezug auf die Verurteilung noch grösser ist, als in bezug auf die schon angeführten Punkte, da die christlichen Quellen naturgemäss kein Interesse daran hatten, die Einzelheiten der Verurteilung genau zu beleuchten, auf die innersten Motive der Verfolger genau einzugehen und ihren Standpunkt genau mit ihren Worten wiederzugeben. Wurde der Christ von der heidnischen Behörde als Christ verurteilt, so nimmt die populäre Anschauung ohne weiteres an: die Verurteilung geschah einzig wegen seines Glaubens, die Heiden hassten das Christentum und wollten es in ungerechter Weise, fast scheint es: aus bewusstem Gegensatz zum Guten treffen. Und so war es immer.

Wir hatten schon Gelegenheit (p. 35) zu bemerken, wie Sulpicius Severus die Verhältnisse seit Decius schon unter Nero beginnen lässt, der in der christlichen Tradition, die zuerst von Melito klar ausgesprochen worden ist, als erster Christenverfolger neben Domitian galt.

Hierbei werden die Grausamkeiten und Furchtbarkeiten der letzten Entscheidungskämpfe mitunter auf alle früheren Verfol-

gungen übertragen, und demgemäss wurde von allen Verfolgern nur blinder Hass des Christentums ausgesagt und dieser Hass als der einzige Grund der Verfolgung angenommen. So wurden in der späteren Tradition, im Widerspruch zu den frühesten christlichen Nachrichten, mitunter sogar alle Kaiser vor Konstantin zu solchen Christenverfolgern, andererseits alle römischen Päpste zu Märtyrern.

Auch die meisten Gelehrten nehmen für den ganzen Zeitraum bis Decius von vornherein eine und dieselbe Rechtsgrundlage an, sei es nun, dass sie annehmen, dass die Christen von Anfang an einzig wegen des Christentums verurteilt wurden (selbst unter Nero), oder dass im ganzen Zeitraum keine Verurteilung des Christentums als solchen vorgekommen ist; wie man auch die Theorie gestalten mag, die angenommene Rechts-Basis lässt man für den ganzen Zeitraum gelten, wenigstens bis Decius.

Mommsen (ähnlich Schanz, p. 241 f.) nimmt insofern eine Verschiedenheit an, als er ein gerichtliches und administratives Verfahren konstatiert. Die Gelehrten entscheiden sich aber meist für die eine oder die andere Form. Die Frage nach polizeilichem oder gerichtlichem Verfahren selbst vorläufig nicht näher berührend, glaube ich, dass Mommsens Theorie den richtigen Tatbestand der Verschiedenartigkeit des Vorgehens widerspiegelt, nur dass ich meine, dass diese Verschiedenheit nicht bloss auf die Art, ob polizeilich oder gerichtlich, sich erstreckt, sondern auch noch weitere Verschiedenheiten im gerichtlichen und im polizeilichen Verfahren selbst zulässt.

Conrat unterscheidet verschiedene Prozessarten, aber den Prozess unmittelbar wegen des Christentums hat er von vornherein ausgeschlossen.

Linsenmayer redet p. 30 von „verschiedenen Perioden der Repression“, allein dabei denkt er hauptsächlich an die Verschiedenheiten der Zeit vor Decius rp. Septimius Severus und seitdem, und nimmt höchstens verschiedene Situationen in diesen Zeitabschnitten an, aber die Verurteilungs-Basis ist immer dieselbe: das Christentum als solches.

Le Blant spricht davon, „par quels degrés les païens ont passé de l'application première du droit commun à des mesures exceptionnelles (p. 165), und im Zusammenhang damit von „règles

spéciales“. Allein er versteht darunter hauptsächlich Verschiedenheiten bei der Anwendung gerichtlicher Formen und Massnahmen (la procédure change à la fois de forme et de caractère p. 166). Diese Verschiedenheiten betreffen, des geaueren, den Umfang der Verfolgung (p. 172 f., 177), die verschiedene Anwendung der Folter (p. 167. 203 ff.), die Anzeige (p. 175), die Bedeutung der Verleugnung für die Angeklagten (p. 177), die Zulassung der Gewalt (p. 175, 205 ff.), die Verteidigung vor Gericht (p. 202 f.).

Augar gibt die Möglichkeit zu, „dass nicht nur auf Grund der angeblichen Landesfeindschaft (d. h. wegen des Majestätsverbrechens in schwerer Form), sondern allgemein wegen Majestätsverbrechens, oder wegen irgendwelcher sonstwie construirter schwerer Verbrechen gegen die Christen ein Kapitalverfahren eröffnet wurde. Denn seit Severus ist die Todesstrafe für alle schweren Verbrechen zur ordentlichen Strafe geworden“ (p. 78). Allein diese abstrakte Möglichkeit erhält in seinen Ausführungen keine feste Gestalt. Ausserdem führt er gegen Weis aus: „gekünstelt bleibt auch der Versuch, in der Geschichte dieser staatlichen Repression von der Zeit der Apostel bis zur Zeit Diokletians eine zusammenhängende lückenlose Entwicklung zu erkennen. Denn zu einer solchen Construction ist für einzelne Zeitabschnitte das vorhandene Material zu gering“ (p. 70). Wenn Augar in dieser Frage eine Entwicklung überhaupt leugnen möchte, so kann ich diese Meinung nicht teilen, denn es ist von vornherein anzunehmen, dass in einem solchen Zeitraum sicherlich gewisse Aenderungen und Verschiedenheiten, eine gewisse Entwicklung vorhanden war: der Staat musste sich doch mit der Christenfrage befassen und die jeweilige Regierung sie für ihre Zeit am besten zu lösen suchen. Nur das ist wahr, dass es Lücken gibt und wir nicht immer mit Sicherheit eine bestimmte Entwicklung nachweisen können. Darum konstruiert m. E. Weis (und andere), gerade insofern er manches, was der späteren Zeit und Entwicklung angehört, ohne genügende Berechtigung auf frühere Zeiten überträgt, oder nach einem bekannten Zeitabschnitt sich die Folgezeit denkt, also zu wenig Verschiedenheiten Rechnung trägt.

Diese psychologisch verständliche Neigung, den Entwicke-

lungsgang zu vereinheitlichen führt aber bisweilen zu Annahmen, die m. E. den Tatsachen nicht entsprechen. So setzt man die rechtliche Grundlage der Verurteilung, die das Reskript Trajans angibt, auch für frühere Zeiten voraus, meist auf Grund des diesem Reskript vorangehenden Briefes des Plinius an Trajan. So sagt Weis (p. 59): „Plinius ist sich über die bestehende Praxis klar, dass nämlich die Christen, wenn sie als solche angegeben sind, mit dem Tode bestraft werden . . . So viel steht aber fest, dass man bisher den Christennamen als solchen bestrafte, ohne im einzelnen Prozessfall bestimmte Straftaten geltend zu machen, sonst wären diese Zweifel (sc. des Plinius, ob der Name an sich oder die mit dem Namen verknüpften Verbrechen zu bestrafen seien) gar nicht möglich.“ Der Brief setzt jedoch m. E. nicht die allgemeine Strafbarkeit des Christentums schon notwendigerweise voraus, sondern nur, dass Bestrafungen der Christen vorgekommen sind und Plinius von ihnen weiss. Das p. 35 Gesagte richtet sich auch gegen die Ausführungen Linsenmeyers (p. 86) der meint, es habe sich hier um eine „für ihn (sc. Plinius) freilich nur akademische Frage“ gehandelt, ob nämlich die strafrechtliche Materie „schon durch die blosse Zugehörigkeit zu diesem Bekenntnisse oder durch die Verbrechen, welche mit demselben verknüpft seien“ gebildet werde. Die Frage: *quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri* — besagt nicht notwendigerweise, dass in jedem Falle die Christen zu bestrafen seien, sondern die Frage *quid* hat den Sinn: was am Christentum (cf. Arnold), und lässt auch die Möglichkeit für die ev. Antwort: „nihil“ offen; also ob der Name an sich, d. h. in jedem Falle, oder *flagitia*, die mit dem Namen verknüpft sind, natürlich wenn sie vorhanden sind und nachgewiesen werden.

Sicherlich wird man den Quellen nicht gerecht, wenn man diese Zustände sogar schon unter Nero voraussetzt und auch Nero gleich das Christentum als solches verfolgen lässt. Ehrhard trennt die Verfolgung ganz vom Brande Roms, da ausser Tacitus die Quellen, die für diese Katastrophe in Betracht kommen könnten, entweder die Verfolgung vom Brande Roms trennen (Suetonio) oder auf den Brand gar nicht zu sprechen kommen (I Clem., Melito). Ehrhard (p. 8) gibt aber nicht ganz genau

die Tacitusstelle wieder, wenn er sagt, dass die Christen „nicht sowohl wegen der Anklage auf Brandstiftung als wegen ihres Hasses des Menschengeschlechtes, also wegen der von den Heiden missverstandenen Eigenart ihres religiösen Lebens dem Untergang geweiht wurden“; es heisst aber bei Tacitus: „nicht sowohl des Verbrechens der Brandstiftung, als des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt wurden“ (also nicht verurteilt, sondern überführt).

Klette sucht der Tacitusstelle so gerecht zu werden, dass er annimmt: Nero liess die Christen hinrichten, um dem aufgeregten Volke zur Beruhigung ein Schauspiel zu bereiten (also streng genommen, wollte auch hiernach Nero mit dieser Hinrichtung nicht in erster Linie die Christen als solche im populären Sinne treffen). Aber es ist nicht gut möglich, dass die Verbindung mit dem Brande Roms festgehalten wird und doch die Verfolgung in keinem inneren Zusammenhange damit stehen soll; ausserdem setzt er (ähnliches bei Ehrhard), das *odium generis humani* einfach dem Christentum als solchem gleich (ebenso Hardy), was gleichfalls gewagt ist, ebenso wie seine Exegese der Suetonstelle und des *ὡς Χριστιανός* in I. Petri 4, 16 als eines polizeilich-richterlichen Schuldtitels. Nero benutzte eigentlich den allgemeinen Hass und die Verleumdungen gegen die Christen (nicht direkt ihr Christentum) für diese Anklage und die Christen wurden nach der Tacitusstelle jedenfalls als Verbrecher (als Brandstifter) hingerichtet. Das scheint mir daraus klar hervorzugehen, dass Tacitus aussagt, das Volk habe gegenüber den Christen Mitleid empfunden, obwohl dieselben als *per flagitia invisī* betrachtet wurden, als *sontes et novissima exempla meriti*. Wenn die Christen wegen des Christentums hingerichtet worden wären, wäre das Mitleid des Volkes im Zusammenhange der Tacitusstelle völlig unmotiviert und stände im Widerspruch zu den angeführten Worten. Die Betonung, dass die Christen „mit den ausgesuchtesten Strafen“ belegt wurden (bei Tacitus), und ähnlich das Moment der Schaustellung bei Clemens verrät, dass es sich nicht einfach um eine Bestrafung der Christen an sich gehandelt haben kann, sondern, dass es sich dabei vor allem um einen andern Zweck gehandelt haben

muss. Auch dass die ersten ergriffenen Christen ihre Genossen, d. h. Mitchristen, angaben, scheint darauf hinzudeuten, dass das Christentum nicht direkt bedroht war. Später, als das Christentum direkter bedroht wurde, oder man auch die indirekte Bedrohung besser als solche erkannte, waren Angebereien unter den Christen höchst verpönt und verboten.

Auch die Auffassung, wornach das Trajansche Reskript für die ganze Folgezeit bis auf Decius eine Norm sein soll, laut welcher das Christentum ohne weiteres als solches verurteilt werden konnte und irgendwelche Verschiedenheiten im Rechtsverfahren nicht mehr zugelassen wurden, scheint den wirklichen Tatbestand nicht ganz genau wiederzugeben (cf. p. 36). Trajan lehnt es ausdrücklich ab, eine allgemeingültige Norm aufzustellen und gibt Anweisungen nur für den betreffenden Fall in Anknüpfung an die Ausführung des Vereinsgesetzes und in Rücksicht auf die spezielle Lage in Bithynien, das Reskript war also eine Verordnung für eine bestimmte Situation.

Durch die Veröffentlichung der Briefsammlung des Plinius wurde das Reskript Trajans allgemein bekannt. Das Reskript wurde so zu einer Art Norm für die Christenprozesse, aber damit ist nicht gesagt, dass es zu einer Norm in jeder Beziehung geworden wäre; die Christen sollten nicht aufgesucht werden, anonyme und falsche Anklagen sind nicht zu berücksichtigen, wenn die Christen opfern, sind sie freizulassen. So weit hat Hadrian es auch beibehalten. Nicht ist aber auch damit schon die Verurteilungsbasis für alle Zeiten festgesetzt. Hadrian hat durch sein Edikt eine andere rechtliche Grundlage angeordnet; er verlangte eine förmliche Klage bei Gericht, dass der betreffende Christ gegen die Gesetze gehandelt habe.¹⁾ Es ist klar, dass solche Reskripte, wie das-

1) Болотовъ II p. 74 gibt der Anfrage des Serennius Gravianus einen falschen Sinn: „нелзя ли отмвить ту подробность Траянова постановленія, чтобы было сдѣлано delatio.“ Dagegen ist nach Justin (bei Eusebius VI. 8, 6) die Anfrage gerade im Interesse der Christen, „zu Gunsten der Christen“ erfolgt; nicht erfolgte sie, um die Christenprozesse zu erleichtern, wie B. meint.

jenige Trajans, dem Verfahren gesetzliche Form gaben und dadurch vor Willkür und Volkstumulten einen gewissen Schutz gewährten; insofern gilt die Aussage Tertullians, dass Trajan die Verfolgung der Christen zum Teil entkräftet habe (indem er das Aufsuchen der Christen verbot), aber andererseits setzte es immerhin eine gewisse Strafbarkeit der Christen voraus und sanktionierte hiermit stillschweigend Christenprozesse, sodass die Vorschriften des Reskripts jetzt zu Stütz- und Beweispunkten für die Verfolgung wurden. Das alles trug zugleich zur Vereinheitlichung des Verfahrens gegen die Christen bei. Nur sind nicht gleich alle Unterschiede damit aufgehoben; auch abgesehen von dem Edikt Hadrians kommen Fälle vor, wo das Trajansche Reskript nicht genau befolgt wird. Schon aus den wenigen Märtyrerakten, die wir besitzen, kann man das schliessen. So wird in dem Martyrium des Ptolemäus und seiner zwei ihn verteidigenden Genossen den Märtyrern nicht die Möglichkeit gegeben, durch Opferung freigelassen zu werden (das war in Rom c. 160). In Lugdunum werden die Christen aufgesucht; die Verleugnenden will man nicht freilassen, bis aus Rom dieses vorgeschrieben wird; die Verurteilung erfolgte jedenfalls vor dem Reskript des Kaisers Markus auf gewisse Verbrechen hin, und zwar war es wohl eine gerichtliche Verurteilung, wie wir später sehen werden. (Neumann 33 f. möchte annehmen, dass in Ausführung des Mark-Aurelschen Reskripts die Christen aufgesucht werden konnten, dafür spreche auch das Wort des Celsus: „Wenn einer von euch noch verborgen umherirrt, so wird er aufgesucht zur Todesstrafe.“) Hadrian ist sich vielleicht völlig bewusst gewesen, dass die Worte: *Christiani . . . si deferantur et arguantur puniendi sunt* — sich auf einen speziellen Fall in Bithynien bezogen. Auch später hat dieser Grundsatz nicht in dieser aus dem Zusammenhang gerissenen allgemeinen Fassung die Norm gebildet, sondern die Strafbarkeit ist mehr aus dem Schlusssatz, der die Opferung als Bedingung der Freilassung hinstellte, deduziert worden, wie das Martyrium des Apollonius bei Eusebius beweist (cf. oben p. 37). Auch die Schilderungen des Gerichtsvollzuges, die Pieper 46 ff. im Anschluss an Le Blant und Tertullian gibt, werden nicht allen Martyrien gerecht; z. B. wenn angenommen wird, dass nach den allgemeinen Fest-

ellungen des Namens, des Standes, der Heimat, immer gefragt wurde: bist du Christ? und dass die Beantwortung dieser Frage immer eine entscheidende Wirkung hatte. Allein nicht überall und nicht immer wurde darnach direkt gefragt und hatte die Beantwortung dieser Frage eine entscheidende Wirkung. Die Situation im Orient und seit Decius überhaupt im Reiche war vielmehr so beschaffen, dass die Opferung die Hauptsache bildete. Auch die Annahme, dass nie ein Zeugenverhör stattgefunden habe, nie Verteidiger zugelassen worden seien, nie eine Untersuchung der Verbrechen stattgefunden habe, ist auch nicht ganz genau, wie wir sehen werden.

Es geht aber nicht an, das der angenommenen Auffassung Widersprechende dadurch unwirksam zu machen, dass man es durch entsprechende Auslegung dennoch der angenommenen Auffassung dienstbar machen will. So widerspricht das Reskript des Hadrian offenbar dem Verfahren, wie es z. B. Weis annimmt, dass die Christen unmittelbar des Christentums wegen polizeilich verfolgt wurden. Um nicht eine Unterbrechung der angenommenen rechtlichen Grundlage der Verurteilung durch dieses Reskript annehmen zu müssen, behauptet Weis, dass die Christen nach wie vor als solche verurteilt werden, das Edikt bestimme nur, dass die Provinzialen vor Gericht ihre Anklagen gegen die christliche Religionsgenossenschaft im allgemeinen einigermassen begründen und zeigen müssen, dass die alten Beschwerdepunkte und Verdachtsgründe auch für den Augenblick und für diese Person noch fortbestehen und gerade jetzt Strafe erheischen (p. 71); dem Ankläger werde „eine Art Beweis zugeschoben“ (nur das sei eine Neuerung) p. 72. Also die Christen sollen als solche verurteilt werden, aber es soll noch vor Gericht bewiesen werden, dass sie als solche verurteilt werden sollen! Ob die alten Beschwerdepunkte fortbestehen, darüber hätte — sollte man meinen — Hadrian selbst oder der Statthalter urteilen müssen, nicht aber erst der Ankläger das klarstellen. Ausserdem werden in dem Edikt ausdrücklich verschiedene Strafen angenommen, entsprechend der Grösse des Vergehens. Wenn dieses Vergehen einzig die Christenqualität gewesen wäre, wozu die Verschiedenheit? Das soeben Gesagte richtet sich auch gegen Болотовъ (II p. 87 f.), der auch das Reskript des Hadrian

ganz im Sinne Trajans zu interpretieren sucht; „совсѣмъ не такъ ясно, что помен ipsum уже не считается преступленіемъ, что быть христианиномъ не значить еще для Адриана поступать противозаконно.“

Es kommt auch vor, dass manche Beweispunkte für eine vorgetragene Auffassung ihre Beweiskraft verlieren, wenn es sich herausstellt, dass ihre Geltung auf ein bestimmtes Gebiet zu beschränken ist. So z. B. will Weis beweisen, dass in den Akten (des Justin und Genossen, und) des Karpus und Genossen die Opferung nach wie vor bloss „als Manifestierung der Lossagung vom Christentum“ in Betracht komme, und beruft sich dafür auf die gleichartige Auffassung der zeitlich nahe liegenden Prozesse in Lyon und der Scilitaner rp. auch auf die Apolloniusakten (p. 84 f.). Diese Akten scheiden aber aus dem Beweismaterial aus, wenn sich eine Verschiedenheit zwischen der Rechtsauffassung des Orients und des Occidents in dieser Frage herausstellt, da in den Prozessen der Lugdunenser und Scilitaner und des römischen Apollonius sich naturgemäss occidentalische Rechtsauffassungen geltend machen mussten.

Die Behauptungen Weis' und anderer in der Frage nach der Bedeutung der Opferung im Christenprozess gelten nämlich mehr für den Occident, als für den Orient, wie wir später nachzuweisen versuchen werden, und wären demgemäss in diesem Sinne einzuschränken.

Ebenso könnten die Ausführungen Guérin's über die Auffassung des Majestätsverbrechens mehr für den Occident, als für den Orient Geltung beanspruchen.

Auf direkte Verstösse gegen die historische Methode hat, von einem anderen Standpunkte aus, Callewaert mit Recht hingewiesen (pp. 634 ff.).

Also, anstatt vorhandene Verschiedenheiten der Rechtsauffassung zu leugnen oder sie umzudeuten, haben wir diese Verschiedenheiten vielmehr anzuerkennen, sie in die Auffassung selbst aufzunehmen, ihnen in der Frage nach der rechtlichen Grundlage der Verurteilung Rechnung zu tragen, sie zu erklären und zu verstehen.

§ 6. Bevor wir der Frage nach der rechtlichen Grundlage der Verfolgung und der Verurteilung im einzelnen nachge-

hen, müssen wir zuvor die Ausdrucksweise der Christen bei der Angabe des Leidens- und Verurteilungs-Grundes ins Auge fassen und die Tragweite dieser Ausdrucksweise bestimmen.

Von den Anfängen der christlichen Literatur an reden die Christen von Leiden *ὑπὲρ αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) Philipp. 1, 29; *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* Acta 5, 41; 9, 16; *διὰ τὸ ὄνομα* Mtth. 24, 9; *ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* Marc. 8, 35; *ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος μου* Luc. 21, 12; *ὡς χριστιανός* I. Petr. 4, 15; *διὰ δικαιοσύνην* I. Petr. 3, 14, u. s. w.

Ganz vereinzelt begegnen uns solche Ausdrücke bei dem Verbum „verfolgen“ rp. schmähen u. ä., z. B. Mtth. 5, 10. 11. Diese Ausdrucksweise ist somit vorhanden, noch bevor der Märtyrerbegriff sich herausgebildet und festgesetzt hatte.

Das Leiden der apostolischen Zeit setzte sich im Martyrium fort. Im Martyrium erblicken die Christen immer und immer wieder das vom Herrn vorausgesagte Leiden um seinetwillen, und reden vom Martyrium mit den feststehenden biblischen Ausdrücken, und setzen so die vorhin genannte Sprachweise mit Bezug auf das Martyrium fort: *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος, ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω* (Ignat. ad Eph. 1, 2; ad Rom. 4, 1); *πάσχοντες ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος, διὰ τὸν θεόν, ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, διὰ τὸ ὄνομα*, (Hermas Sim. IX. 28, 5; 28, 6; 28, 2); *πάθος διὰ Χριστόν* (Melito, fragm. XII).

In den Martyrien begegnet uns häufig: *propter te haec* oder *propter nomen tuum et plebem tuam haec patior* (Passio Iren. ep. Sirm. V.), oder ähnliches.

Wie leicht zu erkennen, gilt diese Ausdrucksweise ursprünglich und im eigentlichsten Sinne von dem subjektiven Erdulden, von der Übernahme des Leidens. Darum wird auch häufig, selbst in späterer Zeit, folgerichtig nicht von Verurteilungen um des Namens willen geredet, sondern von der Übernahme des Leidens, oder Erdulden um Christi willen und ähnlich. Z. B. Iren. IV. 33, 9: die Christen „lassen sich töten aus Liebe zu Gott, seinen Sohn bekennend“; „leiden Verfolgung wegen der Gerechtigkeit“, etc. Nach Clemens Alex. (IV. Strom.) wird das Martyrium um des Glaubens und der Lehre willen „freiwillig übernommen“.

Origenes gebraucht in der Schrift „Contra Cels.“ in bezug auf Christen meist Ausdrücke wie: um ihres Glaubens

willen solche Leiden erdulden (II. 44), über sich jede Anschuldigung und jede Todesart ergehen lassen (II. 44); um des christlichen Glaubens willen sterben (VIII. 44), ihr Leben in den Tod für den Glauben hingeben (VIII. 44), um der Frömmigkeit willen leiden, um der Heiligkeit willen den Tod erleiden, um der Tugend willen Leiden erdulden, um der Frömmigkeit willen sich Martern und Misshandlungen aussetzen (VIII. 50; 54) etc.

Didask. XX. heisst es: die um des Namens Christi willen das Martyrium erleiden.

Märtyrer ist nach Cyprian ep. 58, 4: „wer infolge der Verfolgung für seines Namens Ehre stirbt“.

P. Rogat. VI: *pro Christi nomine parati sumus excipere, quicquid ira tortoris invenerit. Pass. Theod. XXVIII . . . ejus causa se tormentis exponunt. Passio Iren. ep. Sirm. I.: supplicia devota deo mente suscipientes . . .*

Wenn es nun galt für das Martyrium überhaupt den eigentlichen Grund anzugeben, so wurde naturgemäss von Christen der Grund des Leidens als solcher angegeben, selbst wenn die Verurteilung formell anders motiviert worden war. Das subjektive Motiv der Leidensübernahme war den Christen die Hauptsache. Der Märtyrer nimmt innerlich bezwungen um des Herrn willen das Zeugnis resp. Bekenntnis und das damit verknüpfte Leiden auf sich. Darum werden Leidenswilligkeit und freiwillige Übernahme des Martyriums stark betont; das mutige, freudige Gebaren musste nach Möglichkeit auch nach aussen zum Ausdruck kommen und wurde zur festen Tradition. Das, was zur leidenswilligen resp. zur freiwilligen Übernahme des Martyriums bewegte und bewegen sollte, war eben der Name, der Glaube, das Christentum, die Lehre, die Religion. Die Motive konnten ja verschiedene sein, vielleicht auch zuweilen unter anderen solche, die der ideale christliche Standpunkt nicht gelten lassen konnte, aber die entscheidenden Motive waren in jedem Falle Glaubensmotive, daher Martyrium um des Glaubens willen.

Das alles erklärt uns, wenn nun die Christen die Ausdrücke, die Leidensmotive angeben, schlechtweg auch von der Verurteilung gebrauchen. Überhaupt stellen sich Übertragungen von Ausdrücken und Motiven

der Gegner in die Sprache des eigenen subjektiven Standpunktes, namentlich in Zeiten des Kampfes, zuweilen fast unwillkürlich ein. Darum muss man mit der Möglichkeit von vornherein rechnen, dass die christlichen Quellen manches, was sich unmittelbar auf den Gegenstand des Streites bezog, schon in solcher christlichen Beleuchtung wiedergeben; dasselbe würde auch von den heidnischen Quellen zu gelten haben, deren wir leider in dieser Frage sehr wenige besitzen. Andererseits könnten gerade die heidnischen Quellen am besten wiedergeben, was die Heiden als Verbrechen an den Christen empfunden haben, während die christlichen Quellen naturgemäss am besten wiedergeben können, was zum Martyrium erforderlich war.

Solche sicherlich subjektiven Übertragungen lassen sich sogar mit Bestimmtheit nachweisen. Als Beispiele von solchen Übertragungen überhaupt seien angeführt:

Im Martyrium Justini (am Anfang) ist die Rede von kaiserlichen *προστάγματα ὅστε αὐτοῦ ἀναγκάσειναι σπένδειν τοῖς ματαλοῖς εἰδώλοις*. (So konnte kein kaiserlicher Erlass sich ausdrücken). In den Acta Maximi I. wird als Inhalt der kaiserlichen *decreta* angegeben: *ut omnes christiani recedentes a deo vivo et vero daemoniis sacrificarent . . .*

Der briefliche Befehl des Diokletian und Maximian in Passio Rogat. I. ist wiedergegeben: *ut simulacra Jovis vel Apollinis, non deorum sed daemonum, quasi divino cultu deberet universitas venerari . . . eos vero, qui Christiani nominis in confessione persisterent . . . capitalem subire sententiam*; es handelte sich um Opferung, nicht um Verleugnung mit Worten, aber den Christen bedeutete das Verleugnung resp. Bekenntnis, und sie umschrieben daher den Befehl auf diese Weise. Syrische Übersetzung des Eus. „De mart. Pal.“ bei Viol. 104: wenn du den Dämonen opferst, wirst du in Ruhe entlassen. Dortselbst p. 83 erteilte der Richter betreffs eines jeden von den Märtyrern den Befehl „er solle die Siegeskrone empfangen“ (= hingerichtet werden). Das Edikt des Diokletian (oder seiner Nachfolger?) wird bei Basilius (Oratio de s. Gordio martyre) wiedergegeben: *edictum, ne quis Christum adoraret . . .*, wo es sich um Opferung handelte, aber dieses bedeutete für die Christen Verbot der Verehrung Christi. Hieraus kann man auch ersehen,

wie gerade das, was den Christen anstössig war, mit Ausdrücken des christlichen Standpunktes umschrieben wird.

Dasselbe konnte sich leicht auch bei Wiedergabe der Verurteilung geltend machen, z. B.: „Denn wer um des Namens Jesu willen verurteilt wird, der ist ein heiliger Märtyrer, der Bruder des Herrn, ein Sohn des Allerhöchsten, eine Wohnung des heiligen Geistes“ (Apostolische Konstitut. V. 1). Allein wörtlich so konnte die Verurteilung seitens der Heiden schon darum nicht lauten, weil die Heiden ja höchstens wegen des Christen Namens verurteilen konnten. Acta Maximi II. ist von Martern die Rede, die *pro nomine Domini nostri Jesu Christi inferuntur* (klar subjektiv). Nach Iren. (bei Eus. h. e. III. 37) ist Ignatius zu den wilden Tieren verurteilt worden *διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν* (das Urteil konnte jedenfalls nicht wörtlich so gelautes haben). Selbst in den Aussagen Tertullians ist in diesem Punkt zuweilen subjektive Färbung vorhanden, z. B.: der Christ freut sich, wenn er um des Namens Christi willen verurteilt wird (ap. 21). So hat die Verurteilung sicherlich nicht gelautes, wie auch die Mehrzahl der Stellen bei Tertullian bei der Verurteilung nur von dem Christennamen reden, aber dem Christen gehörten ja der Name Christi und der Christenname unzertrennlich zusammen.

Ebenso bei Justin (I. ap. 24): wir werden ghasst um des Namens Christi willen.

Didask. XIX.: „der um des göttlichen Namens und um seines Glaubens und seiner Liebe willen zu den Spielen oder den Tieren oder dem Bergwerke verurteilt ist.“

„ . . . Endlich wurde sie getötet wegen der festen Hoffnung auf das, was ihr verheissen war und wegen ihres Verkehrs mit Christus“ (bei Eus. h. e. V. 1, 56). Lactantius Inst. V. 11, 9: *Domitius . . . rescripta . . . collegit, ut doceret, quibus poenis affici oporteret eos, qui se cultores dei confiterentur.*

Wie leicht solche Umschreibungen und Verschiebungen sich einstellen konnten, dafür hier nur ein Beispiel: die Märtyrer der Apokalypse wurden wohl wegen Verweigerung des Kaiserkultes hingerichtet, sie verweigerten aber den Kaiserkult wegen des Götzendienstes und der Menschenanbetung, eingedenk ihres einzigen Herrn und Königs Jesu Christi und von ihm Zeugnis ab-

legend. Sie litten somit (so mussten sie es empfinden und so sich auch ausdrücken) wegen des göttlichen Wortes und des Zeugnisses Jesu und sie starben somit *διὰ τὸν λόγον θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, und sie wurden getötet eben deswegen! Als Grund des Konfliktes und damit auch der Verurteilung, wenn davon die Rede war, gaben sie den innern Grund an, wie sie ihn religiös im Glauben empfanden und bestimmten, also das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu, während in Wirklichkeit die Verurteilung wegen Verweigerung heidnischen Kultes erfolgte. Ebenso lässt, mit Bezug auf die Vorhersage des Herrn, Clem. Alex. (IV Strom., Berl. Ausgabe, p. 50) auch bei der Verurteilung, die in den Christen Verbrecher im strafrechtlichen Sinne sieht, die Aussage bestehen, dass sie *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* verfolgt werden. Irenäus (adv. h. III. 12, 10) schreibt: Stephanus . . . der auch als der erste unter allen Menschen die Fusstapfen des Herrn betrat, da er wegen des Bekenntnisses Christi zuerst getötet wurde . . .

Nach dem Gesagten kann man aus solchen Redewendungen, wie „wegen des Namens verurteilt“ nicht einen zwingenden Beweis für eine Verfolgung des Christentums als solchen im populären altkirchlichen Sinne entnehmen. Diese Redewendungen sind älter, als das Martyrium im eigentlichen Sinne und galten ursprünglich auch vom Leiden ohne eine richterliche Verurteilung. Sie erhielten bald eine bleibende Stelle beim Martyrium: das Marterleiden entsprach der Sache nach am genauesten den Worten, und in den Martyrien sah man die vorausgesagten, mit diesen Ausdrücken geschilderten Leiden als erfüllt an. Diese Aussagen bezogen sich dem strengen Sinne nach auch im Martyrium in erster Linie auf das Leiden selbst, auf das innere Motiv der Leidensübernahme, was ja auch den Christen das Wichtigste war. Waren gewisse Christen als Märtyrer überliefert, so wurde später auch gleich angenommen, sie seien wegen des Glaubens verurteilt worden. Die rechtliche Verurteilung wurde damit schlechtweg identifiziert; „des Namens wegen“ wurde so zu einem traditionellen Verurteilungsgrunde. Die Christen haben somit nicht selten übersehen, dass das Motiv der Verurteilung und das Motiv des Erduldens nicht immer genau dieselben zu sein brauchen, sondern nur in einem festen Zusammenhange miteinander stehen.

Wenn somit die christlichen Quellen die christliche Beleuchtung nicht verbergen konnten und wollten, haben sie auch häufig in den Aussagen und Kundgebungen etc. bei Heiden manches, besonders was ihnen anstössig war, oder wo ihnen Unannehmbares zugemutet wurde, mit den Ausdrücken ihres christlichen Standpunktes umschrieben. Bei dieser Sachlage konnten sie auch fast unwillkürlich den Verfolgungsgrund mit den Ausdrücken ihres subjektiven Leidensmotivs ohne weiteres angeben, vielleicht sogar, ohne dass sie sich bewusst waren damit die Sache verschoben zu haben.

Manche Gelehrte lassen nun diese subjektive Ausdrucksweise als eine objektive Wiedergabe des Tatbestandes gelten und bauen darauf ihre Schlüsse und Auffassungen von Christenverfolgungen. So z. B. folgert Klette (p. 37) auf Grund des Ausdrucks „Glaubens-Kampfbahn“ bei I. Clemens: „eine Glaubenskampfbahn also konnte Clemens den Leidensgang der Christen doch nur nennen, wenn an allen diesen entscheidenden Punkten, Verhör, Wahrspruch, Vorführung in der Arena, für die Schuld der Christen oder den Grund ihrer Leiden ihr Christentum befunden, verurteilt und ausgerufen worden ist“. Oder *ὡς χριστιανός* — I. Petri 4, 16 — wird gleich als Schuldtitel der Verurteilung gefasst, obwohl es in der Stelle heisst: *πασχέτω* (p. 52). Ebenso voreilig ist es, wenn Weis z. B. aus I. Petri 4, 15. 16 folgert: „dass man den Christennamen bereits verfolgte, aber gern auf kriminelle Straftaten Bezug nahm, um die Strafwürdigkeit der Christenqualität, die auf Grund des tatsächlichen Verhaltens in religiöser, politischer und socialer Beziehung (*odium generis humani = majestas*) bereits feststand, auch nach der Seite der blossen Verdächtigungen hin klarzustellen“ (p. 45). Diese Stelle I. Petri 4, 15, 16 besagt jedoch im Zusammenhange mit dem Früheren bloss: niemand leide als wirklicher Übeltäter, etwa weil er wirklich Böses getan hat, hat er aber nichts Böses getan und wird doch für einen Übeltäter gehalten und hat zu leiden, weil er Christ ist (*ὡς χριστιανός*), so freue er sich . . .

Selbst M o m m s e n beachtet vielleicht diese subjektive Färbung solcher christlichen Aussagen zu wenig, wenn er unter Anführung dessen, dass Christen von Anbeginn ihrer Literatur an von Verurteilungen sprechen, die sie als solche treffen (die Stellen, die er dafür anführt, sprechen aber nur von Leiden

wegen des Namens!), seine Theorie von der gerichtlichen Verurteilung der Christen formell als solcher (im Grunde als Verbrecher) entwirft und eine Definition des Martyriums gibt, die das Martyrium abhängig macht von der formellen Verurteilung auf Kosten der tatsächlichen.

§ 7. Wir wollen nun den Fragen nachgehen, von deren Beantwortung, wie wir eingangs § 2 gesehen haben, der Charakter der Verfolgung und der Verurteilung abhängt. Wir fragen zunächst: ist das Christentum immer unmittelbar als solches verfolgt worden?

Der christliche Glaube trieb zur Neugestaltung des Lebens, bedingte diese oder jene Abweichungen in der Lebensweise, im Verhalten und im Empfinden der Christen. An diesen Abweichungen und Sonderbarkeiten nahmen die Volksgenossen zunächst Anstoss. Nach I. Petri 4, 4 verleumdten die Heiden die Christen, weil diese den Verkehr mit ihnen aufgegeben haben und sich zurückgezogen haben. Im Evangelium Joh. 15, 18—21 heisst es: „Weil ihr nicht von der Welt seid, sondern ich habe euch von der Welt auserlesen, deswegen hasst euch die Welt . . . wie sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen . . . aber dieses alles werden sie euch tun um meines Namens willen“.

Das fremdartige Verhalten, das lichtscheue Wesen, die unverständliche Gesinnung, eine andere Stellung in manchen Fragen, der zutage tretende Gegensatz, — das alles bewirkte die ersten Zusammenstösse, und daran knüpften sich Verleumdungen und Vorurteile. Nicht gleich fassten die Heiden dabei schon unmittelbar die Zugehörigkeit zum Christentum notwendigerweise ins Auge. Aber es ist verständlich, dass die Feindschaft sich, je mehr die Christen sich bei ihrem Verhalten auf ihren Glauben und ihren Heiland beriefen, je länger, je mehr auch auf diese letzteren übertragen konnte, ja übertragen musste.

Wenn wir die bedrohten Apostel vor dem Hohenrat, Stephanus und seine Genossen, den Apostel Jakobus, den gefangenen Petrus, den gefangenen Paulus, Jakobus den Gerechten, die Verfolgung unter Bar-Kochba in Betracht ziehen, sehen wir, dass es den Juden bei der Verfolgung der Christen sich nicht unmittelbar um das Christentum handelte, sondern um wirkliche oder vermeintliche Verletzung des Gesetzes und der nationalen

Sitte und um die Propaganda. Den Aposteln wurde das Reden und das Lehren im Namen Jesu verboten. Stephanus wurde angeklagt der Blasphemie gegen Tempel und Gesetz. „Verfolgt wurden augenscheinlich die Christen damals mit Auswahl; unbehelligt blieben solche, deren Devotion gegenüber dem Tempel und Gesetz zweifellos war, also zunächst Jacobus, Petrus und die anderen Apostel“ (Harnack, Mission . . . I. 44 A. I.). Die Heidenmission entfremdete auch noch Proselyten dem Judentum. Unter Bar-Kochba galten die Christen für Verräter an der nationalen Sache. Bei Celsus gilt immer noch als Hauptvorwurf der Juden gegen die Christen, dass sie „das Gesetz der Väter verlassen haben und einen anderen Namen und eine andere Sitte angenommen haben“ (Orig. C. Cels. II. 1.).

Also die Verfolgung bedrohte nicht unmittelbar schon die Zugehörigkeit zum Christentum, sondern die freiere Stellung zum Gesetz, die Propaganda, die Heidenmission, die Preisgabe der nationalen Sitte unter den Heiden. War die Verfolgung akut geworden, so konnten sodann auch Genossen der Verfolgten zu leiden haben, wie es nach dem Tode des Stephanus der Fall war (Acta 8).

Allein es ist nicht zu verkennen, dass dabei doch auch das Christentum schon nach der positiven Seite in Betracht kam. Für den Gegensatz zu den Aposteln war der Gegensatz zu dem schon verworfenen gekreuzigten Jesus, in dessen Namen sie auftraten, sicherlich nicht ohne Einfluss: der Gegensatz gegen die Apostel und ihre Anhänger war zugleich eine Fortsetzung des Gegensatzes gegen Jesum, den Verworfenen und Verfluchten („sie erkannten sie als Genossen Jesu“ — Acta 4, 13; „wie sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen“. Joh.-Ev. 15, 20 p. 58).

Von Jakobus dem Gerechten berichtet Hegesipp (Eus. II. 23), dass die Juden von Jakobus ein öffentliches Zeugnis verlangten, damit er das Volk davon abhalte, in Jesu den Messias zu erwarten.

Dem Aufstand unter Bar-Kochba wird sich wohl schwerlich irgend ein Christ angeschlossen haben, da er dadurch einem andern Messias gehuldigt hätte. Darum konnten in den Augen der Juden alle Christen schlechthin als Verräter gelten und die blosse Zugehörigkeit zum Christentum war in diesem Sinne gefährlich. Justin (ap. I. 31) berichtet, dass die Christen „mit den

härtesten Strafen belegt wurden, wenn sie nicht Jesum Christum verleugneten und schmähten“. Gegen Christen als gegen Abtrünnige richtet sich ein eigenes Fluchgebet (der Ketzersegen), welches dreimal am Sabbath feierlich ausgesprochen wurde (Schub. 104). Die Juden verfluchten und lästerten in ihren Synagogen nicht nur die Christusgläubigen, sondern auch direkt Christum selbst (Justin dial. 17; Harn. Mission . . . 50). Tertullian nennt die jüdischen Synagogen kurzweg *fontes persecutionum* (Scorp. 10). Die Juden verleumdeten bei den Heiden die Christen, hetzten die Heiden gegen die Christen und waren den Heiden bei den Verfolgungen behilflich bis hinauf in die Zeiten Julians, wo sie noch zwei christliche Kirchen in Damaskus verbrannten (Ambrosius ep. 40, 15).

Die ersten Auseinandersetzungen im römischen Reiche, wie sie auf den Missionsreisen Pauli sich zutrugen, fanden auf Veranlassung der Juden oder der Heiden, welche durch die neue Lehre Erwerbseinbusse hatten, statt. Die Anklagen waren: Verletzung des Mosaischen Gesetzes, Volksaufwiegelung, Hochverrat gegen den Kaiser (die Christen reden von einem andern βασιλεύς), Störung der öffentlichen Ruhe, Proselytenmacherei. Das Christentum wurde nicht unmittelbar als solches verfolgt, es fiel in den Augen der Menge und der Obrigkeit mit dem Judentum zusammen und genoss den gesetzlichen Schutz des letzteren. Und als man das Christentum von dem Judentum zu unterscheiden begann, ist es, auch abgesehen von der Katastrophe unter Nero, zunächst nicht nach seiner positiven Erscheinung, sondern mehr nach seiner negativen Seite ins Auge gefasst worden. Harnack sagt, „das Christentum ist zunächst nicht als eine neue Religion angesehen und behandelt worden (sonst hätte die Christenfrage auch an den Senat gehen müssen, was höchst selten geschehen ist, und die Christenprozesse hätten bis Decius weit häufiger sein müssen), sondern vielmehr lediglich der aufrührerische Charakter der Christen ist ins Auge gefasst worden und erst seit dem Ende des 2. Jh. scheint der religiöse Charakter des Christentums allmählich anerkannt worden zu sein“ (Realencycl.).

In der ersten Zeit galt somit die Verurteilung sicherlich nicht der positiven Erscheinung des Christentums, sondern sei-

ner negativen Seite. Atheismus bezeichnete in dieser Zeit auch nicht schon das Christentum an sich, sondern haftete am Christentum wegen seiner Leugnung der Staatsgötter, des polytheistischen Kultus überhaupt, entspricht also dem Abfall von der Staatsreligion rp. von dem ganzen römischen Wesen, oder wurde (vornehmlich im Orient) als Majestas aufgefasst.

Der subjektive Standpunkt der Christen hat es zwar so dargestellt, als ob seit Trajan die Opferung im Sinne der Heiden stets nur Abfall vom Christentum bewirken sollte: man verlangt in erster Linie Ablehnung des Christentums und die Opferung „nur als äusseres Zeichen, als Betätigung der Lossagung vom Christentum“ (Weis 20. 66. 84. 81 A. 1.). Indessen genauer ausgedrückt, handelt es sich den Heiden vor allem um die Rückkehr zum Heidentum. Bei Trajan heisst es: *qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa* (d. h. durch die Opferung) *manifestum fecerit . . . veniam ex paenitentia impetret*. Also die Opferung soll klarstellen, dass nicht Christentum vorliegt; die Opferung hat auch hier eigentlich nicht die Bedeutung von Abfall vom Christentum, sondern von Beibehaltung der Staatsreligion rp. Rückkehr zur Staatsreligion. Auch die Schlüssätze des Briefes des Plinius, wo von der Rückkehr zum Heidentum die Rede ist, zeigen, dass es sich darum in erster Linie handelte. In manchen Akten kommt das in den treu wiedergegebenen Worten der Heiden klar zum Ausdruck, so in der Passio SS. Scilit., wo der Schwur beim Genius des Kaisers und *supplicatio pro salute eius* eine *facultas ad Romanorum morem redeundi* bedeuten soll. Selbst noch unter Decius wird die Zurückführung der Christen zur alten römischen Religion und römischem Wesen als der Sinn der Opferung angegeben, so stellt bei Gregor von Nyssa der kaiserliche Erlass dem Beamten Strafe in Aussicht, *εἰ μὴ προσαγάγοιεν πάλιν αὐτοὺς* (sc. die Christen) *φόβῳ τε καὶ τῇ τῶν αἰσισμῶν ἀνάγκῃ τῇ πατρῴα τῶν δαιμόνων λατρεῖα*.

Dementsprechend urteilt Schönaich, dass es auch Decius „lediglich um die Zurückführung der Christen zur alten nationalrömischen Religion, nicht um einen Vernichtungskampf gegen das Christentum und seine Bekenner“ handele (p. 6. 29). Es galt durch diese Zurückführung sich die Huld der zürnenden

Götter zu sichern für den bevorstehenden schweren Kampf mit den Reichsfeinden (p. 24).

Meyer (p. 18) sagt: „gegen das Christentum als solches richtet sich diese erste systematische Verfolgung . . . ebenso wenig, wie die früheren Verfolgungen, vielmehr gegen den Abfall von den *di populi Romani*.“

Noch im Edikt des Galerius 311 ist als Zweck der Verfolgung die Rückkehr *εις αγαθήν πρόθεσιν* (Eusebius h. e. VIII. 17. 6.) hingestellt. Dass die Christen später diese Stelle so auffassten, als ob die Christen zum ursprünglichen Christentum zurückkehren sollten, beruht zum grössten Teil darauf, dass die gegenteilige Ansicht, als ob die Heiden immer unmittelbar das Christentum in seiner positiven Erscheinung haben treffen wollen, sich so fest eingebürgert hatte, dass die ursprüngliche Stellungnahme der Heiden nicht mehr verständlich war.

Das Edikt des Hadrian an Minucius Fundanus, das jetzt von den meisten für echt gehalten wird, verbietet ausdrücklich die Verurteilung des Christentums nach seiner positiven Erscheinung; Verurteilung ist nur zulässig, wenn erwiesen wird, dass die Christen *adversum leges* handeln, die Verurteilung darf nur auf Grund eines geordneten Anklageverfahrens erfolgen; die Strafe hat sich nach der Grösse des Vergehens zu richten. Während Mommsen hierin eine Art Toleranzedikt erblickt, und ebenso Schanz (p. 248), behauptet Weis, die Christen werden nach wie vor als solche verurteilt, aber seine Begründung dieser Behauptung ist nicht stichhaltig, wie wir gesehen haben (p. 50).

Harnack nimmt an, „dass der Brief Hadrians nicht den Richtern, sondern den Provinzialen die Erhebung von Christenprozessen verschränkt . . . dass das *nomen Christianum ipsum* ein Verbrechen bedeutete, soll nicht als krimineller, sondern als polizeilicher Grundsatz gehandhabt werden, d. h. die Magistrate können von sich aus und sollen, wo es ihnen im Interesse des Staates nötig erscheint, selbstverständlich wie bisher die Christen als Christen bestrafen, aber gegenüber den Provinzialen . . . soll die Regel gelten, dass sie beweisen müssen *adversum leges quicquam agere memoratos homines*“ (Edict des Pius 45). Das

nach Harnack echte, aber interpolierte Edikt des Pius untersagt ausdrücklich jede Klage auf Atheismus, darin über das Hadrianedikt noch hinausgehend (p. 53.)

Allein Weis (p. 71 A. 3) hält dieser Ausführung Harnacks entgegen: „die Polizei sollte aus eigenem Antriebe überhaupt keinen Christen belangen, sondern die Anzeige eines sich mit Namen nennenden Klägers abwarten: *conquirendi non sunt.*“ Wenn im Sinne Harnacks bloss an solche Prozesse gedacht sein sollte, wo z. B. einem Christen von Amts wegen der Eid auf die Staatsgötter abgefordert wird, wie Mommsen (ibd. in der Anmerkung p. 48) anführt, so ist zu bemerken, dass solche Prozesse in den Akten kaum vorkommen, obwohl sie an sich gewiss möglich sind. Die Erklärung Harnacks befriedigt nicht; es muss jedenfalls als ein Widerspruch in der Rechtsauffassung empfunden werden: die Provinzialen dürfen nicht mal anklagen, wofür der Magistrat ohne Anklage mit dem Tode bestraft! Wenn es den Privatpersonen verboten war, sie anzuklagen, dann musste schon dieser Umstand auch für den Magistrat ein gewisses Hindernis bilden, sie als solche zu coërcieren.

Das Edikt des Hadrian bestimmt, meine ich, dass die Schuld der Christen gerichtlich bewiesen werden müsse, und zwar soll das Christentum nicht nach seiner positiven Erscheinung den Gegenstand der Verurteilung bilden können, sondern nur nach seiner Negation der bestehenden Ordnung; dementsprechend sei die Strafe. Nach diesem Edikt konnte die Verurteilung nicht mit dem Christentum formell begründet werden, was aber nicht ausschloss, dass die Christen ihres Christentums wegen zu leiden hatten. In den Christenprozessen wurde jetzt strenger auf die Erweise der angeblichen Verbrechen geachtet; das erklärt vielleicht, dass Freilassungen in dieser Zeit keine Seltenheit gewesen sind. Bei Hermas sind viele Freilassungen erwähnt, sie stammen vielleicht gerade aus dieser Zeit.

Eine Bestätigung für diese Auffassung erblicke ich in dem sogenannten Edikt des Antoninus Pius, das man gewöhnlich für unecht hält (obwohl Harnack für die Echtheit eingetreten ist, indem er aber christliche Interpolationen annimmt). Dass trotz des Edikts des Hadrian die Möglichkeit noch bestehen blieb, unter Umständen die negative Seite des Christentums als Ver-

brechen zu betrachten und es so zu verurteilen, veranlasste bei den Christen das Bestreben zu verhindern, dass man die Christen ihres Christentums wegen des Majestätsverbrechens beschuldigen könnte; das sollte dadurch erreicht werden, dass das Edikt den Christen Straffreiheit zusichert, „solange offenbar sei, dass sie nichts gegen die römische Herrschaft unternehmen (*εἰ μὴ φαίνωιτό τι περὶ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν ἐγγειροῦντες*).

Selbst wenn diese Stelle echt sein sollte, wie Harnack es darstellt (p. 36), würde sie den Sinn haben, dass Pius auch selbst eine so, wie im Edikt des Hadrian, begründete Anklage gegen die Christen nicht zulassen will, was aber doch sehr unwahrscheinlich ist.

Nach dem Gesagten müssen wir annehmen, dass das Christentum nicht immer unmittelbar als solches verfolgt worden ist. Die populäre Anschauung stellt sich gewöhnlich den Sachverhalt so vor: die Christen wurden verfolgt und gehasst, nur weil sie Christen waren; genauer müssen wir uns in den vorhin angeführten Fällen so ausdrücken: die Christen wurden zunächst gehasst und verurteilt, weil sie Abgefallene von der Staatsreligion und der römischen Lebensweise waren, weil sie das, was den Heiden als heilig, und sittlich, und loyal galt, ablehnten oder verachteten.

§ 8. Mit der Frage der Unmittelbarkeit der Verurteilung des Christentums berührt sich nahe die zweite Frage, ob — in den Fällen, wo das Christentum nicht unmittelbar als solches verfolgt worden ist — die Christen einzig um des Christentums willen verfolgt wurden, in welchem Grade das Christentum in Betracht gezogen wurde, ob das Christentum als solches bei der Verurteilung auch in Betracht kam, ob es vor allem in Betracht kam, ob es einzig und allein in Betracht gezogen wurde.

Die Apologeten betonen nicht selten stark den Namen, wie wir das später noch sehen werden, und drücken sich zuweilen so aus, als ob die Christen einzig um des Namens willen verfolgt würden. Darum werden auch besonders die Apologeten zum Beweise dessen angeführt, dass das Christentum immer als solches verfolgt worden sei. Um ein richtiges Urteil in dieser Frage zu gewinnen, müssen wir auf die Sache selbst etwas näher eingehen.

Wenn wir die christlichen Quellen uns näher ansehen, bemerken wir bald, dass, wenn diese Quellen ausschliesslich für Christen bestimmt sind, als Grund der Verfolgung immer nur der Name vorausgesetzt und angegeben wird, ohne dass von Verbrechen die Rede ist. Bei Auseinandersetzungen mit Heiden kommen aber gleich gewisse Verbrechen zur Sprache¹⁾. Nun könnte man diese Verbrechen bloss als populäre Anklagen, als Motive für ein Verbot auffassen, nicht als eigentlichen Verurteilungsgrund. So betont Ehrhard, es müsse scharf geschieden werden zwischen den Anklagen, die von den heidnischen Volksmassen gegen die Christen erhoben wurden und dem formaljuristischen Vorgehen gegen sie seitens der römischen Staatsgewalt. Von der heidnischen Bevölkerung sind die Christen der schwersten Sitten- und Staatsverbrechen, insbesondere, wie Tertullian bezeugt, des Religionsfrevels und des Majestätsverbrechens bezichtigt. „Die römische Staatsgewalt hat sich aber diese Anklagen nicht zu eigen gemacht; daran hinderte sie der Mangel an einwandfreien Beweisen für die den Christen zur Last gelegten Sittenverbrechen auf der einen, ihr loyales staatsbürgerliches Verhalten auf der anderen Seite. Tatsächlich ist aus dem ganzen 2. Jh. kein einziger Fall überliefert, in dem ein Christ als solcher auf Grund der Strafgesetze des gemeinen Rechts verurteilt worden wäre“ (p. 18).

Guérin und Callewaert bestreiten daher, dass überhaupt *majestas* die juristische Grundlage für Anklage und Urteil gegen die Christen gebildet habe. Auf Eidweigerung bei dem *numen imperatorum*, auf Ablehnung gewisser Zeremonien vor dem Kaiserbilde habe, soweit erweisbar, das *crimen majestatis* nicht bezogen werden können. In bezug auf den Prinzipat habe es sich auf doloses Zerschlagen, Insultieren oder Beschmutzen von Statuen der Caesaren, Steinedarnachwerfen, Kleiderwechseln bei den geheiligten Standbildern, Verbringung derselben an einen infamen Ort, Totenbestattung in der Nähe einer Kaiserbüste beschränkt (Guérin bei Weis p. 12 f.).

1) Dass das *elogium* im Christenprozess die Bezeichnungen *homicida vel sacrilegus, vel incestus, vel publicus hostis* enthalten konnte, geht aus Tert. ap. 2. hervor (cf. auch Conrat Anmerk. 55).

Bei Minucius Fel. (Octav. 28, 5) werden als Beschuldigungen genannt: *De incestis stupris, De impiatis sacris, De infantibus immolatis*.

„Die öffentliche Meinung mochte sie mit jeder Art von Greueln belasten, niemals aber finde man, dass sie wegen Magie, Kindermord, Incest, Sacrilegium oder *laesa majestas* verurteilt werden“ (Duchesne bei Pieper 51).

Gewiss sind populäre Anschuldigungen und formaljuristisches Vorgehen nicht ohne weiteres zu identifizieren. Es ist nicht zu leugnen, dass manche Gelehrte diesen Unterschied zu wenig beachtet haben. So z. B. Le Blant. In bezug auf *majestas* wird man das aber von ihm weniger behaupten können, wohl aber, scheint es mir, in bezug auf die Magie, denn die von ihm dafür angeführten Beispiele (cf. pp. 63 ff., 75 ff.) beweisen nicht, dass die Verurteilung auf dieser Rechtsbasis erfolgte; die Mehrzahl der Beispiele gehört ohnehin in die Zeit seit Decius, für welche als Grundlage der Verurteilung Ungehorsam gegen kaiserliche Befehle gilt. Da aber unsere Berichte über Martyrien nicht vollständig sind und manches in dem christlichen Verhalten von den Heiden unter dem Gesichtspunkt der Magie betrachtet worden ist, wie Le Blant darlegt, so ist die Möglichkeit einer solchen Verurteilung immerhin nicht direkt ausgeschlossen. Callewaert irrt sich aber, wenn er glaubt durch seine Beweisführung (pp. 648 ff) die Annahme einer Verurteilung auf Grund *majestas* widerlegt zu haben. Den Mittelpunkt seiner Beweisführung bildet offenbar seine Auslegung der Worte Tertullians (ap. 10): *Sacrilegii et majestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est.* Er schreibt (p. 649): „Or, il est établi que Tertullien n'attribue aucune portée juridique à la première de ces deux accusations: n'est-il pas dès lors très probable qu'il n'en attache pas plus à la seconde qu'il met sur le même rang?“ Allein seine Schlussfolgerung in bezug auf die eigentliche *majestas* ist unzulässig, selbst wenn man das erstere in bezug auf das *sacrilegium* zugibt. Aber auch die Anschuldigung des Sakrilegs braucht sachlich keine blosspopuläre zu sein: nur der Gebrauch des Wortes in diesem Sinne entstammt der populären Ausdrucksweise. Tertullian wollte mit diesem Wort die uneigentliche *majestas*, die Mommsen zur *majestas populi Romani* bezieht, von dem eigentlichen Majestätsverbrechen unterscheiden. Wenn es so fest gestanden hätte, dass das Christentum allein an sich das Verbrechen bildete, wenn es gar durch Edikte oder

sonst gesetzlich verboten worden wäre, wozu hätten dann die Heiden noch überhaupt besondere Beschuldigungen nötig gehabt, und wie konnten diese Anschuldigungen damals noch so brennend sein, dass Tertullian eine ausführliche Widerlegung gegen sie unternehmen musste? Es handelte sich bei Christenprozessen in der Regel um richterliche Hinrichtungen, dies will Tertullian vor allem verhindern, darum konnte er unmöglich hier einzig nur populäre Anschuldigungen im Sinne haben. Wenn diese Vergehen und Verbrechen nur vom Volke angenommen wurden und bei der Verurteilung aus dem Spiele blieben, wie sonderbar ja unverständlich sind dann solche Ausführungen Tertullians wie z. B.: *Si nomen puniunt etiam stultas (leges dicimus). Si vero facta, cur in nobis de solo nomine puniunt facta, quae in aliis de admissio, non de nomine probata defendunt* (ap. 4). Wie unsicher ist hier noch alles, was eigentlich gestraft wurde!

Sodann muss Charakter und Zweck der Apologien im Auge behalten werden. Es kam den Apologeten darauf an, die Ungerechtigkeit der Verfolgung und die Unschuld der Christen zu erweisen. Die Unschuld der Christen glaubten die Apologeten unter anderem auch dadurch zu erweisen, dass, wie sie behaupteten, kein guter Kaiser die Christen verfolgt habe, sondern nur die schlechten, was gerade für die Unschuld und die Tugendhaftigkeit der Christen spreche (so Melito, Tertullian).

Tertullian deutet durch manche Ausführung selbst an, worauf es ihm vor allem ankam: „ihr gestehet mithin selber ein, dass wir eigentlich schuldlos sind, da ihr nicht gleich auf unser Geständnis hin verurteilen wollt“ (sondern durch die Folter zum Leugnen zwingen wollt). Dass die Christen schuldlos sind, schien den Apologeten auch daraus zu resultieren, wenn dargetan wurde, dass die Christen nur des Namens wegen verfolgt wurden. Tertullian bezeichnet die Gesetze als ungerrecht, ja sogar töricht, wenn sie den blossen Christennamen strafen. Dass aber einzig der Name verfolgt wurde, scheint bisweilen mehr die Konsequenz des Verfahrens gewesen zu sein, als der rechtliche Grundsatz selbst: man gewährt den Christen kein ordentliches Gerichtsverfahren, die Verbrechen werden nicht bewiesen, es blieb so eigentlich nichts anderes übrig zur Schuldbegründung, als der Name

allein. „Wie ist es denn nicht unsinnig, den Räuber vor genau erforschter Wahrheit bloss des Namens wegen nicht zu strafen, uns aber ohne Untersuchung, indem ihr die Verleumdungen von vornherein für wahr haltet, zu hassen?“ Es lag somit an solchen Stellen gar nicht im Interesse der Apologeten auszuführen, dass ausser dem Namen noch etwas anderes in Betracht kam.

Schon dass man nach dem Christentum überhaupt fragte, war für die Apologeten ein Beweis, dass der Name in Betracht kam, ja das Entscheidende war, namentlich aber, wenn gefragt wurde: *ἀπὸ τοῦτο μόνον, εἰ χριστιανός ἐστι*, und sodann das Urteil erfolgte.

Ebenso diente zum Beweise dessen, dass die Christen des Namens wegen verfolgt werden, der Umstand, dass die Christen durch Verleugnung resp. Opferung, was vom christlichen Standpunkt auch Verleugnung war, freikamen. „Wenn einer der Angeklagten Verleugner wird, indem er, sei es auch nur mit dem Munde, erklärt, er sei nicht Christ, so gibt ihr ihn frei... wenn aber einer es zu sein eingesteht, so straft ihr den seines Bekenntnisses halber, während es geziemend wäre, gerade den Wandel, sowohl des Bekennenden, wie des Leugnenden zu prüfen. Ausdrücklich folgert Origenes (c. Cels. II. 13) daraus, dass die Samariter als Sicarier hingerichtet werden, ganz abgesehen davon, ob sie ihre Religion ändern wollen, oder nicht, und ohne dass sie nach ihrem Glauben gefragt wurden, — dass nur die Christen ihres Glaubens willen hingerichtet werden.

Vielleicht enthielt auch der Urteilsspruch die Bezeichnung „Christ“, ohne dass das Christentum die rechtliche Grundlage der Verurteilung gebildet hätte (cf. Tert. ap. 44).

Wenn es sich aber immer bloss um das Christentum als solches gehandelt hätte und immer nur der Name allein zur Anklage und Verurteilung geführt hätte, wozu sollte Tertullian dann noch erst zu beweisen brauchen, *quod nominis crimen* (ad nat. 1. 3)?

Neben der Betonung des Namens bezeugen die Apologeten andererseits ausdrücklich, dass bei der Verurteilung gewisse Verbrechen vorausgesetzt, wenn auch nicht immer nachgewiesen wurden. Die Heiden nehmen den Namen für den Erweis der Verbrechen an (Justin I. ap. 4) „strafen Unüberführte recht-

los“ (Unüberführte konnten sie doch nur in bezug auf die Verbrechen sein, nicht in bezug auf das Christentum). . . . *cur in nobis de solo nomine puniunt facta, quae in aliis de admissis, non de nomine probata defendunt? Incestus sum, cur non requirunt? infanticida, cur non extorquent? in deos, in Caesares aliquid committo, cur non audior, qui habeo, quo purger* (Tert. ap. 4). *Si de criminum veritate constaret, ipsa criminum nomina damnatis accommodarentur, ut ita pronuntiaretur in nos: illum homicidam vel incestum vel quodcumque jactamur, cruci suffigi, ad bestias dari placet . . .*

Ἀπὸ τῆς μόνῃ τῷ χριστιανοῦς εἶναι τὸν βίον ἀδικεῖν ὑπολαμβάνοντες αὐτούς τε οὕτω πολιτενομένους καὶ τοὺς ἄλλους τὸν ὅμοιον αἰρεῖσθαι βίον προστροπόμενους Clem. Alex. (IV. Strom. 11, 79, 3).

Auch da, wo das Christentum den Verdacht begründen sollte, brauchte es nicht das einzige Verdachtsmoment gebildet zu haben, wie Pieper (p. 40) anzunehmen scheint, oder Weis (p. 115). Es werden sicherlich auch andere Anhaltspunkte vorhanden gewesen sein. So benutzte Nero eigentlich die Unpopularität der Christen bei der Menge, nicht direkt ihr Christentum für die Anklage. Bei der Begründung des Urteils kam das *odium generis humani* in Betracht. Dieses *odium* ist nicht mit dem Christentum schlechthin zu identifizieren. Das *odium* bezeichnet vielmehr das, was den Heiden an den Christen besonders anstößig ist, ohne dass dieses Anstößige einzig das Christentum oder einzig der christliche Wandel zu sein brauchte; es sind auch unerwünschte Begleiterscheinungen, resp. Übergangerscheinungen an dem Wandel und der Gesinnung der damaligen Christen denkbar. Die Art, wie sie das Christentum vertraten, mochte bisweilen dem vollen christlichen Massstabe nicht genügt haben. Soviel ist aber auch klar, dass dieses *odium generis humani* mit ihrem Christentum zusammenhing und durch dasselbe so oder anders bedingt war. Wohl vor allem aus den Zukunftshoffnungen der Christen und ihrer Betrachtung der Welt und ihrem ablehnenden Verhalten zum Heidentum, schlossen die Heiden auf dieses *odium generis humani* und aus diesem auf Verbrechen. Vielleicht hatten auch manche Christen in dem Brande Roms Gottes Strafe erblickt, oder die Zeichen der Parusie und des Weltuntergangs, und desbezügliche von den Heiden missverstan-

dene Bemerkungen gemacht. Es kann auch angenommen werden, dass Juden auf Christen hingewiesen haben (cf. Harnack, *Analecta*). Alle einzelnen Anhaltspunkte, die möglicherweise in Betracht gekommen sind, können wir jetzt nicht mehr ausfindig machen.

In solchen Prozessen, wo das Christentum den Verdacht begründete, sind ausser dem Christentum als solchem immer auch andere Momente ursprünglich in Betracht gekommen. „Der Name fällt bei uns mehr in die Wagschale, als die nach Recht zu erbringenden Beweise“ (gemeint wohl: für die angenommenen Verbrechen), schreibt Athenagoras. Die Heiden haben bei der Verfolgung der Christen auch auf wirkliche Verbrecher hingewiesen. Nach Tertullian, ap. 44, sind auch solche in den *elogiis* von den Heiden mitunter als Christen erwähnt worden: „dort (sc. in den *elogiis*) findet sich kein Christ verzeichnet, ausser nur mit dem Prädikat Christ, oder, wenn etwa noch mit einem anderen, dann ist er schon kein Christ mehr“. Auch Justin verlangt, dass bei solchen Verurteilungen das Christentum aus dem Spiel gelassen werden soll (cf. p. 21 f.) Ausserdem kannten die Heiden manche Christen von früher her, als sie noch Heiden waren, als „unstete gemeine, gottlose Menschen.“ Unwillkürlich wirkte das frühere Urteil nach und schien den Verleumdungen einen Schein des Wahren zu verleihen; aus Tertullian (ap. 3.) geht dieses klar hervor: „was für ein Weib! wie ausgelassen, wie vergnügungstüchtig! was für ein Jüngling! wie ausschweifend, wie verbuhlt! Sie sind Christen geworden.“

In Lugdunum machten die gefolterten christlichen Sklaven belastende Aussagen gegen ihre christlichen Herren. Ähnliches berichtet Justin II. ap. 12.

Das lichtscheue Wesen und das fremdartige Verhalten, überhaupt *facinora manifestiora* wurden von den Heiden, auch abgesehen vom Glauben als solchem, in Betracht gezogen.

Auch in den Prozessen nach den Palastbränden in Nikomedien war das Christentum an sich ein entscheidendes Verdachtsmoment, aber auch nicht notwendigerweise das einzige, es wird sicherlich auch nach anderen Anhaltspunkten gesucht worden sein, vor allem kamen diejenigen Christen,

die im Palaste wohnten, in Betracht; vielleicht auch solche, welche dem Kaiser mit dem Zorne Gottes drohten und ihn vom weiteren Blutvergiessen abhalten wollten (cf. Linsenmayer 192) etc.

Unter Licinius wurden die Christen des Hochverrats beschuldigt, aber nicht alle Christen, sondern vor allem die Bischöfe, und auch von diesen nicht alle; von den arianischen blieben die bedeutendsten verschont, weil ihr Verhalten auch ein anderes war.

Selbst der Prozess des Ptolemäus, bei welchem betont wird, dass der Märtyrer einzig und allein gefragt wurde, ob er Christ sei, lässt noch die Möglichkeit für das Vorhandensein anderer Momente neben dem Namen für die Verurteilung offen. Aus dieser Betonung kann man nämlich gerade folgern, dass nicht immer der Name eine so entscheidende Bedeutung gehabt hat, denn wozu sonst diese starke Betonung und Wiederholung bei Justin, dass nur einzig nach dem Christentum gefragt worden sei. Bei Ptolemäus selbst kommt wohl hauptsächlich die Proselytenmacherei in Frage, vielleicht aber auch speziell, dass er die Frau dem heidnischen Manne abwendig gemacht habe, wie solche Anklagen von den Heiden gegen die Christen erhoben worden sind und nicht ganz ohne Grund: im vulgären Christentum war ja eine Zeitlang *ἐμμορτία* im Sinne der geschlechtlichen Enthaltensamkeit die Hauptsache (cf. acta Theclae: Paulus machte Thekla ihrem Verlobten abwendig; Passio Pollionis: der Angeklagte verbot zu heiraten). Es gab aber seit Augustus gesetzliche Massregeln gegen Untreue und überhaupt 'geschlechtliche Vergehen (cf. Schiller 243 f. 533 etc.)

In demselben Prozess stellt Lucius den Richter wegen dieser Verurteilung zur Rede und bekannte sodann auf die Frage des Richters sein Christentum. Ähnlich wird es sich mit dem dritten Christen in diesem Prozess verhalten haben. Es kam bei ihnen ausser ihrem Christentum unpassendes Verhalten gegenüber dem Richter während dessen Amtstätigkeit in Betracht. Man könnte diese Einrede gegenüber dem Richter als blossen Anlass bezeichnen, aber solch ein Anlass ist in den Christenprozessen gewöhnlich mehr, als ein einfacher Anlass. In dem in Rede stehenden Falle war das Verhalten gegenüber

dem Richter schon an sich strafbar, das Christentum verlieh ihm jedoch erst die todeswürdige Färbung.

Der Fall, den Tertullian in „de corona militis“ bespricht, enthält in sich einen Tatbestand, der schon an sich als Insubordination betrachtet werden konnte, wie diese noch besonders in vielen späteren Soldatenmartyrien zum Vorschein kommt.

Plinius bestrafte die ersten Christen wegen *pertinacia et inflexibilis obstinatio*, selbst abgesehen von dem speziellen Inhalt des Christentums (*qualecumque esset, quod faterentur*).

Kallist war wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes, wobei auch sein Christentum in Betracht kam, angeklagt, der Montanist Alexander sogar „wegen Räubereien“. Es ist nämlich möglich, dass der letztere Prozess in Ephesus, trotz der Anklage wegen Räubereien, dennoch ein wirklicher Christenprozess war, sodass das christliche Verhalten, etwa eines fanatischen Montanisten, sogar unter diese Anklage gebracht werden konnte. Der Antimontanist beruft sich für seine Behauptung, dass Alexander wegen Räubereien zur Strafe gezogen wurde, auf die Akten des öffentlichen Archivs. Es entspricht aber offenbar nicht dem Tatbestande, wenn er von ihm sagt: „da log er aber, er leide um des Namens Christi willen, täuschte dadurch die dortigen Gläubigen und wurde auf diese Weise frei“. Allein die anderen Mitchristen, namentlich die Montanisten, konnte er doch wohl nicht täuschen, welche mit ihm Gemeinschaft unterhielten und mit deren Führern er später als „Märtyrer“ innig verkehrte. Die Worte des Antimontanisten: „indes seine eigene Gemeinde, aus welcher er war, nahm ihn nicht auf, weil er ein Räuber war“ — besagen nicht viel, denn er war ja „bereits ein Abtrünniger“, d. h. er gehörte zur montanistischen Gemeinschaft, und seine frühere katholische Gemeinde nahm ihn darum natürlich nicht auf; dass aber die montanistische Gemeinde ihn nicht aufgenommen hätte, ist nach dem Gesagten ausgeschlossen. Conrad meint, es sei ihm gelungen seinen Kriminalprozess in einen Christenprozess zu verwandeln, doch erklärt diese Auffassung nicht so recht, wie es möglich war, dass in den Akten trotzdem stehen blieb: „wegen der Räubereien zur Verantwortung gezogen“,

und der Antimontanist sich darauf berufen konnte. Selbst wenn es sich so verhalten sollte, wie Conrat meint, wäre dieser Prozess dennoch ein Beweis dafür, wie nahe sich die Christenprozesse mitunter mit kriminellen Anklagen berührten, denn sonst wäre ja eine solche Verwandlung, wie Conrat sie annimmt, nicht gut denkbar. Wie selbst in der spätesten Zeit die Heiden von den christlichen Märtyrern *nefanda facinora, scelera etc.* aussagten, zeigt ein Brief des heidnischen Grammatikers Maximus von Madaura (an Augustin), der von einigen madaurischen Märtyrern folgendes aussagt: „*diis hominibusque odiosa nomina, qui conscientia nefandorum facinorum specie gloriosae mortis scelera sua sceleribus cumulantes dignum moribus factisque suis exitum maculati receperunt*“.

Zu beachten ist auch, dass selbst Linsenmayer (p. 82) zugeben muss, dass bei den in Rom unter Domitian Hingerichteten das Christentum nicht notwendigerweise die einzige, sondern vielleicht nur eine „Mitursache“ der Verurteilung bildete. Ebenso muss Weis (p. 107) die Möglichkeit zugeben, dass in den Christenprozessen unter Domitian Christen wegen bestimmter, mit der Christenqualität nicht identischer Straftaten verurteilt wurden. Ebenso sagt Weis von dem Prozess des Kallist, den er trotz alledem „als solchen (d. h. als Christen) *ad metalla* verurteilt“ werden lässt: „dass die Christenqualität im Prozesse sehr ins Gewicht fiel“, also doch nicht allein in Betracht kam. P. 65 A. 1 redet Weis von „zwei Gründen der Verurteilung“ bei Symeon von Jerusalem: „Abstammung von David und Christenqualität.“

Von der Hinrichtung mancher Märtyrer unter Julian kann Linsenmayer (p. 252) nur das eine anführen, dass „der Umstand, dass sie Christen waren, in den Augen des Kaisers erschwerend“ war. Aber die genannten Autoren beachten solche Fälle weiter gar nicht, als ob sie für die allgemeine Auffassung nichts besagten.

Nach dem Gesagten ergibt sich uns, dass das Christentum nicht immer einzig und allein bei der Verurteilung in Betracht gekommen ist, wie die populäre altkirchliche Auffassung es annimmt (cf. bei Schönaich, . . . Decius p. 5), und auch manche neuere

Forscher es darstellen. Das Christentum ist nicht immer als „un delit d'opinion“, als „simple qualité de chrétiens“ (Callew. p. 16) behandelt worden. Nicht immer genügte das Christentum an sich zur Verfolgung; eingeschritten wurde meist unter ganz bestimmten Umständen und Voraussetzungen, auf bestimmte Veranlassung hin, wobei das Verhalten der Christen auch abgesehen vom Glauben von den Heiden in Betracht gezogen wurde. Die meisten *manifestiora*, die bei der Verurteilung in Betracht kamen, waren dem Christentum wesentlich, aber doch vielleicht nicht alle *manifestiora*, indem nicht alles im Verhalten und dem Gebaren der Christen dem strengen christlichen Massstab genügt haben mag.

§ 9. Aber das war nur die eine Seite der Frage. Diese Seite der Frage überwog vielleicht in der ersten Zeit (und vielleicht auch später zuweilen). In steigendem Masse wurde in der Folgezeit das Christentum als solches in Betracht gezogen. Der Gegensatz der Christen war ansich in gewissen Fällen, wie wir gesehen haben, strafbar. Die Strafbarkeit wuchs aber noch dadurch, das dieser Gegensatz im Namen des Christentums geltend gemacht wurde, im Namen einer von den römischen Gesetzen und römischem Wesen unabhängigen Autorität, die die Römer nicht gelten lassen konnten und wollten. Das Christentum als *religio illicita* konnte keinen Schutz gewähren und bildete keine gesetzliche Instanz, welche die öffentlichen Ansprüche der Christen als solcher hätte unterstützen können, wie etwa die polytheistischen Religionen und das Judentum. Der Mangel einer rechtlichen Stellung im Staate musste dem Christentum besonders gefährlich werden, wenn die Christen gegenüber dem Staate im Namen des Christentums einen Gegensatz geltend machten, wie etwa beim Kaiserkult und überhaupt in der Kultverweigerung. Die Berufung auf das Christentum löste vielmehr bei den Heiden die Vorstellung einer ungesetzlichen, ja verdächtigen oder sogar verbrecherischen Gemeinschaft aus. Die Christen durften als solche keinen öffentlichen Gegensatz geltend machen, als

solche nicht öffentlich auftreten (das besagt im Grunde der im Apolloniusprozess ausgesprochene Grundsatz: *Χριστιανὸς μὴ εἶναι*). Darum vermieden die Basilidianer jeden Akt des äusserlichen Gegensatzes, der sie von der Menge unterschieden haben würde und blieben unbehelligt (Irenäus adv. haer. I. 24). Also nicht jede Aeusserung des Christentums überhaupt wurde schon gestraft, sondern gewöhnlich ein Gegensatz, den man im Namen des Christentums geltend machte. Im Ptolemäusprozess haben wir diesen Gegensatz gegenüber dem Richter schon erwähnt, ähnlich war das Eintreten des Vettius Epagathus in Lyon für die Christen. Die Opferverweigerung im Namen des Christentums war auch solch ein Gegensatz, selbst das öffentliche Bekenntnis konnte an sich schon als solch ein Gegensatz empfunden werden, sowohl von den Christen, als auch von den Heiden. Cyprian weiss es sehr genau, dass er durch sein Bekenntnis die Schuld in den Augen der Heiden vergrössert habe: „wer deine Götter nicht an geheimen und verborgenen Orten, sondern öffentlich vor allen Leuten, auf dem Forum selber, wo es die Obrigkeiten und Vorgesetzten vernehmen, für nichts erklärt, so dass, auch wenn das, was du mir vorher als Verbrechen vorwarfst, zu gering gewesen wäre, nun das gewachsen ist, was du mehr hassen und mehr strafen musst, weil ich, indem ich mich an einem belebten Orte und vor dem herumstehenden Volke als einen Christen zu erkennen gebe, „durch meine laute und öffentliche Erklärung, sowohl euch als eure Götter zu Schanden mache“ (ad. Dem. 13). Dass er sich als Christen öffentlich bekennt, fiel also auch an sich schon ins Gewicht: der Betreffende ist dann von seiner Handlungsweise so überzeugt, dass er den Gegensatz aus Prinzip geltend macht. Der gewöhnliche Verbrecher scheut sich als solcher aufzutreten, oder als solcher gar einen Gegensatz von Rechts wegen geltend zu machen. Die Christen sind so gefährlich, da sie es aus Prinzip, aus *prava superstitio* tun, und sich dabei für berechtigt halten, so zu handeln, und sogar an andere dasselbe Ansinnen stellen. Durch die Hinrichtung oder die Verurteilung, wenn auch Freilassung folgte, sollte der Gegensatz im Namen des Christentums niedergeschlagen werden, so dass die Christen im öffentlichen Rechtsleben als

gar nicht vorhanden zu betrachten wären, sie können höchstens als eine zurückgedrängte Winkelsekte bestehen, die im Verborgenen herumirrt, nicht aber als eine Gemeinschaft, die als solche öffentlich von Rechts wegen auftreten kann. Die Christen empfanden aber, dass ihr Gegensatz nicht niedergeschlagen ist, wenn sie dabei bis in den Tod verharren, sie sind vielmehr die Sieger. Daher konnte es bisweilen vorkommen, dass die Heiden sich sogar mit dem leeren Schein begnügten, als ob die Angeklagten geopfert hätten und sie dann freiließen (cf. Eusebius De mart. Pal.): der Gegensatz sollte damit öffentlich als niedergeschlagen gelten.

Also dem öffentlichen Bekenntnis kommt in diesem Zusammenhange für die Begründung der Schuld auch eine gewisse Bedeutung zu: es ist nicht bloss Beweis des Christseins oder Erweis der Kultverweigerung, sondern der Gegensatz wird durch dasselbe gleichsam noch verstärkt. Diese Nebenbedeutung hat das Bekenntnis nicht immer gehabt, unter Nero war es z. B. bloss Eingeständnis. Es konnte auch zuweilen auf Art und Form ankommen, wie das Bekenntnis abgelegt wurde, so erklärt sich vielleicht z. B., dass ein Statthalter zu Thysdrus (in Byzacene) „selbst das Auskunftsmittel angeben konnte, wie die Christen antworten sollten, um entlassen werden zu können“ (Tert. ad. Scap. 4). Die richtige Empfindung von dieser Bedeutung, die das Bekenntnis unter Umständen haben kann, hat vielleicht Sohm und Maassen dazu verleitet das Schuldbegründende in den Christenprozessen einzig, rp. zum grössten Teile, darin zu erblicken, was nach der Anklage vor dem Richter von den Christen getan wird, was in dieser Fassung wohl unrichtig ist. Nur in Zeiten, wo die Verfolgung schon akut geworden war, genügte auch vor Decius dieser öffentliche Gegensatz des Bekenntnisses an sich zur Hinrichtung, aber nur insofern die Christen jetzt als Genossen der Verurteilten in Betracht kamen, von denen derselbe Gegensatz auch sonst vorauszusetzen war.

Die Erdbeben und überhaupt alle von den Christen unabhängigen Veranlassungen erinnerten die Heiden an den Gegensatz der Christen rp. wurde dieser Gegensatz als Grund der Katastrophen und Unfälle empfunden. Decius' Opferbefehl

schuf diesen öffentlichen Gegensatz im Namen des Christentums für alle Christen, so dass das Offenbarwerden des Christentums in Zeiten der Ausführung der Edikte zur Anklage genügte, wodurch die Verfolgung seit Decius zu einer systematischen wird; somit wird das Christentum als solches selbst zu einem öffentlichen Gegensatz, aber freilich auch jetzt nicht direkt, sondern insofern die Christen nicht opfern.

Bei diesem Sachverhalt kam das Christentum naturgemäss je länger, je mehr auch als solches in Betracht.

Schon unter Nero wurden die Christen offenbar vor allem darum ergriffen, weil sie Christen waren, weil sie zur Christengemeinde gehörten; wenn sie nicht Christen gewesen wären, wären sie nicht ergriffen worden. (Wie bei den Verurteilungen von seiten der Juden das Christentum auch schon nach seiner positiven Seite in Betracht kam, haben wir schon früher gezeigt (p. 59).

In Bithynien wurden die Christen dem *Plinius tamquam Christiani* angegeben. Plinius verlangte zum Erweise des Nichtvorhandenseins des Christentums von den Verleugnenden unter anderem auch Lästerung Christi (*male dicere Christo*), denn er hatte (wohl im Orient) erfahren, dass wirkliche Christen sich nie zu Opfern für den Kaiser und die Götter und zu Schmähungen Christi zwingen lassen. Offenbar beriefen sich die Christen im Orient bei der Verweigerung des Kaiserkultes auf ihren Heiland Christus, den Herrn der Herren und König der Könige, im Gegensatz zu dem Kaiser, dem vermeintlichen Heiland der Welt, dem Herrn und König (cf. op. 55 f.). Trajan befiehlt für den gegebenen Fall in Bithynien: *si deferantur et arguantur puniendi sunt*. Als Objekt des *arguantur* könnte man geneigt sein, irgend ein besonderes Verbrechen zu vermuten, denn wenn bloss das Christentum das zu Erweisende ist, wozu bedarf es da eines besonderen *arguere*? Oder setzt Trajan voraus, dass etliche ihr Christentum verneinen könnten, aber den Götterkultus dennoch ablehnen? Da aber bei *arguantur* das Objekt nicht genannt ist, muss man es aus *deferantur* ergänzen und somit doch annehmen, dass für den gegebenen Fall

in Bithynien das erwiesene Christentum zur Verurteilung genügte.

Auch nach Hermas verlangten die Heiden, die Christen sollen den Herrn schmähen (Vis. II. 2, 2), oder den Namen Gottes schmähen (Gl. VI. 2, 3). Von Polykarp von Smyrna wurde verlangt: *Λοιδόρησον τὸν Χριστόν*. In diesem Prozess schreit das Volk: „dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter, der viele lehrt, nicht zu opfern und anzubeten“. Der Richter handelt offenbar unter dem Drucke des Volkes, er sagt auf das Anerbieten Polykarps, ihm die christlichen Grundsätze auseinanderzusetzen: *πείσον τὸν δῆμον*. Er lässt den Herold im Stadium dreimal ausrufen: Polykarp hat bekannt, dass er ein Christ ist.

In Lyon wird vor Attalus im Amphitheater eine Tafel mit der Inschrift: „dieser ist Attalus, der Christ“ einhergetragen. Der Herold rief nach der Verurteilung des Euplius (304 in Sizilien): der Christ Euplius, der Feind der Götter und der Kaiser.

Das Edikt des Septimius Severus verbot den Übertritt zum Christentum. Das war wohl das erste Mal, wo das Christentum nicht bloss in negativer Form als Abfall von der Staatsreligion, sondern auch in positiver Form untersagt wurde; aber auch hier wurde nicht ganz unmittelbar das Christentum als solches zu treffen beabsichtigt, denn dasselbe war von demselben Kaiser schon etwas früher hinsichtlich des an sich legalen Judentums verboten worden.

Die Apologeten betonen nicht selten, dass das *nomen* bestraft werde. Tertullian ap. 2 sagt, es handele sich im Prozess um *confessio nominis, non examinatio criminis*; ap. 44: *Christiani suo titulo offeruntur*; ad nat. I. 6. und ap. 49 wird der heidnische Standpunkt gegenüber dem Christentum in die Worte gekleidet: *non licet esse vos.*; ad nat. I. 3: *sententiae vestrae nihil nisi Christianum confessum notant*. Die Anklage beschränke sich auf den Namen „Christ“, schreibt Athenagoras 2, ebenso sagt Justin ap. 4: *χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα*.

Im Grunde werden die Christen auch bei den Apologeten noch wegen fälschlich angenommener Verbrechen verurteilt, aber die Anklagen beschränken sich allmählich auf den Namen „Christ“, der Name fällt mehr ins Ge-

wicht, als Beweise der Verbrechen (Athenagoras). Bei den Richtern besteht eine „vorgefasste Meinung“, oder „eine Sucht, abergläubischen, furchtsamen Menschen zu Gefallen zu sein“ (Justin, ap. 2). Also Vorurteile gegen das Christentum und Druck seitens der Masse veranlasste rp. beeinflusste die Verurteilung. Allmählich glaubt man Beweise nicht mehr oder kaum nötig zu haben, waren doch die *flagitia* schon wegen ihrer Natur und ihrer Heimlichkeit schwer zu erweisen. Die angenommenen Verbrechen verschmolzen gleichsam mit dem Namen, und der Name genügte: *de solo nomine puniunt facta* (Tert. ap. 4). Nach ap. 2 waren die Heiden der festen Überzeugung, dass gewisse Verbrechen „infolge des Bekennens zu diesem Namen begangen werden“. „Man wartet einzig auf das, was der allgemeine Hass für wesentlich hält, nämlich, nicht auf die Untersuchung über das Verbrechen, sondern darauf, dass sie sich zu jener Bezeichnung bekennen“.

Die *facinora occulta* verwachsen somit allmählich mit dem Namen und durch sie rp. den Namen erhielten auch die *manifestiora* ihre todeswürdige Färbung.

Andererseits konnte der Christenname im Bewusstsein der Heiden auch mit der *ἀσεβεια* und dem Atheismus so verwachsen, „dass das *nomen Christianum* selbst — nicht streng juristisch, aber nach dem *common sense* — zur hinreichenden Bezeichnung des Verbrechens, und zwar des Majestätsverbrechens geworden ist“ (Aug. 66). „Hatte sich . . . auf Grund einer Reihe wiederholter Fälle herausgestellt, dass die Christen bei gegebener Gelegenheit die Staatsgötter regelmässig ableugnen und dabei mit *pertinacia et inflexibilis obstinatio* verharren . . ., so war damit das *nomen Christianum* als ein todeswürdiges Verbrechen offenbar geworden“ (Harnack, Edict des Pius 41). „Christ sein heisst (latenter) Majestätsverbrecher sein“ (Aug. 69 A. 1). Anfangs haben die Heiden diese negative Seite des Christentums nicht als die notwendige Kehrseite des Christentums ins Auge gefasst, allmählich ist sie immer mehr als solche aufgefasst und schliesslich mit dem Christentum identifiziert worden.

Nur glaube ich im Unterschiede von Harnack und Augar, dass diese Verschmelzung bei der Verurteilung sich im allgemeinen doch nicht sogleich vollzogen hat (Augar meint, diese Begriffe seien ursprünglich einmal geschieden gewesen, aber sehr bald waren sie so verwachsen, dass man sie nur logisch scheiden könnte). Auch hat diese Verschmelzung sich nicht überall zu gleicher Zeit vollzogen.

Zuerst ist diese Frage, ob der Name an sich oder die Verbrechen, die mit dem Christentum zusammenhängen, zu bestrafen seien, von Plinius gestellt worden. Trajan hat für den speziellen Fall in Bithynien die Frage so beantwortet, dass der Name genüge. Aber zugleich hat er das Verfahren so geordnet, dass auch der orientalischen Praxis Rechnung getragen wurde, indem auch die Opferung in den Christenprozessen in Betracht gezogen wurde. Die Vorschriften Trajans, welche, wie gesagt, speziell für Bithynien galten, konnten nun leicht verallgemeinert werden. Namentlich scheint das Volk dieses bequemere Verfahren begünstigt zu haben, indem es unter Hinweis auf Trajans Entscheidung³² eine Verurteilung der Christen wegen ihres Namens und ihrer Sekte ohne ein anderes Verbrechen verlangte. Das veranlasste das Schreiben des Prokonsuls Granianus an Hadrian. Dieser ordnete in seinem bekannten Reskript ein gerichtliches Verfahren an und verlangte, der Kläger solle nachweisen, dass der angeklagte Christ etwas *contra leges* verbrochen habe. Namentlich war der Nachweis der Verbrechen in der occidentalischen Prozessauffassung schwierig und das bedingte wohl die vielen Freilassungen, von denen bei Hermas die Rede ist.

Auch Antoninus Pius gebot „μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν“, was sich wohl hauptsächlich auf die Untersagung der Volkstumulte bezog, vielleicht aber auch die Prozessform (gerichtliches Verfahren) voraussetzte. Nach Hülle p. 24 bedeuten die Worte nichts anderes, „als bei dem von Hadrian angeordneten Verfahren gegen die Christen zu bleiben, d. h. sie nicht ihrer Religion wegen zu verfolgen“. Aber schon im Prozess des Polykarp sehen wir wieder den Einfluss der Masse. Im Prozess des Ptolemäus, von dem Justin berichtet, wird mehrmals betont: nur das eine wurde der Märtyrer gefragt, ob er nämlich Christ

sei. Dieses wurde jedenfalls als Neuerung empfunden, dass der Name somit allein entschied.

Im Orient redet wiederum Melito von „neuen Verordnungen“, die eine Verschärfung der Lage gebracht haben, indem *ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλωτρίων ἐρασταί* auf Grund dieser Verordnungen die Unschuldigen berauben etc. (Eus. h. e. IV. 26, 5). Hierbei sagt Melito gleich eingangs: „τὸ γὰρ οὐδέποτε ποτε γενόμενον, νῦν διώκεται...“ Also diese Verschärfung und die Verfolgung auf dieser Grundlage ist etwas Neues.

Somit könnte eine Verschmelzung des Christentums mit gewissen Verbrechen im Bewusstsein der Heiden um die Zeit des Mart. des Polykarp und des Ptolemäus und in der Zeit der Abfassung der Schrift Melitos angenommen werden.

Aber auch jetzt ist nicht überall in dieser Weise vorgegangen worden. Z. B. in Lyon ist noch um 177 ein Christenprozess in gerichtlicher Form als gegen Verbrecher angestrengt; das beweist das Verfahren mit Zeugenverhör und Folterung zwecks Eingeständnis von Verbrechen, ebenso auch das Aufsuchen der Christen. Erst das Reskript des Kaisers gab dem Prozess eine andere Wendung. Die vor diesem Reskript Hingerichteten resp. Verstorbenen waren jedenfalls als Verbrecher verurteilt auf Grund des mit ihrem Christentum unter anderem begründeten Verdachts.

§ 10. Die Verurteilung der Märtyrer als Christen konnte am leichtesten zunächst im polizeilichen Verfahren geschehen, denn hier war eine genaue Formulierung und eine genaue Angabe der rechtlichen Grundlage nicht notwendig. Das Urteil konnte somit leicht mit dem Christentum begründet werden, wobei die eigentliche rechtliche Grundlage die angenommenen Verbrechen und Vergehen bildeten. Es ist bei diesem Verfahren sicherlich denkbar (gegen Kneller 363), dass auch „die sonst so genauen Römer in ihren Urteilsprüchen die Zugehörigkeit zum Christentum nannten, auch wenn sie den Abfall von dem väterlichen Gottesdienst meinten, dass sie wegen der Religion verurteilten, wo der Ungehorsam den Kern des Verbrechens ausmacht.“ Als Christen wurden sie vom Volke angegeben, als

solche wurden sie angeklagt oder so dabei bezeichnet. Bei einem polizeilichen Verfahren war der Einfluss des Volkes auf den Richter grösser, die *coërcitio* sollte gerade die Ruhe und gestörte Ordnung wiederherstellen, was eben auch von der Beruhigung der Bürger und des Volkes abhing. Das Volk jedoch fasste je länger, je mehr die positive Seite des Christentums ins Auge, im Volksbewusstsein konnten die Beschuldigungen mit dem Christentum als solchem schneller verwachsen.

Sind die Christen nun aber polizeilich verfolgt worden? oder gerichtlich? oder polizeilich und gerichtlich? oder polizeilich-gerichtlich?

Während Mommson vor Decius vorwiegend polizeiliches Verfahren annimmt, aber daneben auch gerichtliches Verfahren zugibt, erklären sich Conrat und Augar für das Vorwiegen des gerichtlichen Verfahrens. Weis nimmt nur polizeiliches Verfahren an, auch selbst in der Zeit seit Dezius. Schubert (p. 182) sagt, dass „der eigentliche römische Kriminalprozess wohl nie gegen die Nichtbürger zur Anwendung gelangt sei — und gerade um solche handelte es sich vorwiegend bei den Christen — und auch gegen die Bürger empfahl sich mehr und mehr das einfachere Verfahren der magistratischen Coërcition.“

Ehrhard statuiert für die Christenprozesse ein besonderes Verfahren: „es waren keine Strafprozesse im eigentlichen Sinne des Wortes (sc. seit Trajan, früher gerichtliches Verfahren); sie stellen auch nicht ein gewöhnliches Koerzitionsverfahren dar. Sie bildeten vielmehr eine Eigenart für sich“ (p. 18). Ähnlich charakterisiert Neumann (Theologische Literaturzeitung 1900, Sp. 532) das Verfahren gegen die Christen als „koërcitionsartige Judikation“. Auch Harnack sagt (Edict des A. Pius p. 42): „generelle Anstrengung von Kriminalprozessen wird (sc. von Trajan) abgelehnt. . . somit hat die polizeiliche Coërcition einzutreten; aber dieser gibt der Kaiser eine Richtlinie, die sie von dem Majestätsprozess faktisch wenig unterscheidet.“ In „Mission“ (400. A. 5) stimmt Harnack den Ausführungen Augars in dieser Frage bei.

Wir wollen nun die Frage zu beantworten suchen, ob polizeilich gegen die Christen eingeschritten worden ist.

In Philippi liessen die Prätores Paulus und Silas Stockschläge geben und sie ins Gefängnis werfen, als sie angeklagt wurden, dass sie Unruhe stiften und unrömische Bräuche verkündigen. Als die Prätores dem Gefängniswärter später befohlen, sie wieder freizulassen, sprach Paulus: „sie haben uns ohne Urteil öffentlich prügeln lassen, die wir römische Bürger sind, und haben uns ins Gefängnis geworfen und nun weisen sie uns heimlich hinaus“ (Acta 16, 37). Paulus bezeichnet hier das Verfahren: „ohne Urteil (*ἀκατακρίτους*)“, und doch hatten die Prätores das angeordnet, nachdem Paulus und Silas auf dem Markte vor das Gericht geschleppt und dort verklagt worden waren. Hier ist jedenfalls ein richterlicher Befehl vorhanden gewesen, aber offenbar nicht eine strafrechtliche Verurteilung, sondern eine Bestrafung mittels der Koerzition.

Von vielen allgemeinen Hochverratsprozessen des Domitian ist bei Eusebius III. 17 auch der Ausdruck „ohne richterliches Urteil“ gebraucht.

Der schon genannte Prokonsul Serennius Granianus weist auf die Ungerechtigkeit der Christenprozesse hin, auf ihre Verurteilung „ohne Urteil und Recht“ (*ἐπι μηδενι ἐγκλήματι βοαῖς δήμου χαρίζομένους ἀκριτως κτείνειν αὐτούς*. Eus. h. e. IV. 8, 6).

Justin ap. 4 sagt, die Heiden „strafen Unüberführte rechtlos, ohne Urteil und Recht“. Justin verlangt, dass keine Leiden den Christen zugefügt werden, „solange wir nicht der Vollführung einer schlechten Tat überwiesen oder überhaupt als Bösewichter gerichtlich erklärt sind“. Auch Athenagoras verlangt gerichtliche Verurteilung aller Anklagen.

Tatian klagt, dass Christen ihrer Glaubenssache wegen wie Räuber verfolgt werden; aber die gerichtliche Untersuchung, die man den Räufern gewährt, wird den Christen verweigert (Cap. 27). Tertullian schreibt ap. 2: „den Christen aber hält man für einen Menschen, der sämtlicher Vergehen schuldig ist, für einen Feind der Götter, der Kaiser, der Sitte, ja der ganzen Natur...“ Er klagt auch, dass keine Untersuchung stattfinde mit Zeugenverhör und Verteidigung (*cur non audior, qui habeo, quo purger ap. 4*). Le Blant möchte die „interdiction de se défendre“ nicht ganz ernst nehmen (p. 202). Die Abwesenheit der Advokaten will er durch „la résolution des chrétiens qui

repoussaient un tel appui“ (p. 203) erklären. Aber welchen Sinn hätte dann die erwähnte Klage Tertullians?! Dagegen erklärt die Annahme der *coërcitio* diesen Tatbestand vollkommen.

Ebenso wird Plinius bei der Hinrichtung der ersten angegebenen Christen wegen *pertinacia*, abgesehen vom speziellen Inhalt des Christentums (*qualecumque esset, quod faterentur*), wohl von seiner Koërcitionsgewalt Gebrauch gemacht haben. Trajan heisst einfach die Bestrafung in solchem Falle gut und sanktioniert damit auch dem Anscheine nach das polizeiliche Verfahren des ersten Prozesses.

Schon auf Grund dieser Tatsachen muss jedenfalls auch ein polizeiliches Verfahren im Unterschiede vom gerichtlichen angenommen werden. Wenn Pieper solche Ausführungen der Apologeten bei koërcitivem Vorgehen „für unverständlich, weil gegenstandslos in letzterem Falle hält“ — so fallen diese Bedenken von selbst hinweg, wenn die Klagen der Apologeten sich auf die Anwendung des polizeilichen Verfahrens im Unterschiede vom gerichtlichen, nicht aber auf Willkürlichkeiten und Ungerechtigkeiten im gerichtlichen Verfahren beziehen. Die ersten polizeilichen Bestrafungen bezogen sich wohl auf Einzelfälle, ohne dass das Christentum gleich als eine besondere zusammenhängende grundsätzliche Richtung ins Auge gefasst wurde. Der *coërcitio* unterlagen die Anklagen wegen Volksaufwiegelung, Störung der öffentlichen Ruhe, Proselytenmacherei und Abfall (conf. Paulus auf seinen Missionsreisen; Pomponia Graecina in Rom).

Allmählich wurde das Christentum als eine zusammenhängende und mit besonderen, festen Grundsätzen ausgestattete Richtung erkannt, aber das Heidentum wusste nicht gleich seinerseits eine grundsätzliche Stellung zu ihm einzunehmen, die Christen konnten immer noch einfach als Verbrecher hingerichtet werden. Im Hebräerbrief (10, 32—36) könnte polizeiliche Massregelung von Unruhestiftern gemeint sein (Schönaich, Neronische Christenverf. p. 18).

Als religiöser Unruhestifter, der auch politisch wegen seiner Davidischen Abstammung gefährlich erschien, scheint Symeon von Jerusalem hingerichtet worden zu

sein, nach dem zu urteilen, was Hegesipp von ihm (bei Eusebius III. 32) und seiner Verurteilung sagt (er sei von Häretikern angeklagt, „dass er ein Nachkomme Davids und ein Christ sei“).

Bald konnten die Christen aber, wie man aus dem Reskript Trajans schliessen darf, direkt als solche polizeilich verurteilt werden.

Allein nicht alle Verurteilungen und Situationen lassen sich durch polizeiliches Verfahren erklären. Wir haben gesehen, es hatte sich der polizeiliche Grundsatz ausgebildet: Christen sind überhaupt Verbrecher. Aber wie sollte solch ein Grundsatz entstanden sein, wenn es nie gerichtlich nachgewiesen worden wäre, dass Christen *ipso facto* in gewisser Hinsicht, unter gewissen Umständen Verbrecher sind. In diesem Sinne haben die Worte Augars ihre Berechtigung, wenn er sagt, „dass diese stattgehabten Criminalprozesse die Auffassung des zwischen Staat und Christentum bestehenden Verhältnisses bei Römern und Christen bestimmt haben“ (65 f.). Der Trajansche Grundsatz: „*conquirendi non sunt*“ spricht, wie angenommen worden ist, für das polizeiliche Verfahren, schliesst aber nicht direkt ein gerichtliches Verfahren aus. Diese Vorschrift zeigt bloss, dass das Christentum als solches nicht ohne weiteres einem öffentlichen Verbrechen gleichgesetzt worden ist, denn sonst hätten die Statthalter es gerade aufspüren müssen (conf. Ulpianus Dig. I. 18, 13 pr.: *sacrilegos, latrones, plagarios, fures conquirere debet (sc. praeses) et, prout quisque deliquerit, in eum animadvertere*). Es soll nur auf Anklage hin eingeschritten werden, diese setzt aber eine bestimmte Veranlassung voraus, einen Gegensatz, den die Christen als solche geltend machten. Somit braucht dieser Grundsatz nicht notwendigerweise bloss polizeiliches Verfahren vorauszusetzen. Dass auch gerichtliches Verfahren in Christenprozessen zur Anwendung gekommen ist, lässt sich in manchen Fällen direkt nachweisen. Die Hinrichtung als Verbrecher, wie etwa als Brandstifter unter Nero, als Majestätsverbrecher in der Apokalypse, setzt ein gerichtliches Verfahren voraus. Hadrian hat ausdrücklich ein gerichtliches Verfahren mit Beweisen der Schuld und besonderen Strafen, entsprechend den Vergehen, vorgeschrieben.

In Lyon ist vor dem Reskript des Kaisers ein gerichtliches Verfahren eingeleitet worden, wie das Zeugnis der gefolterten Sklaven und die Folterung der Angeklagten behufs Eingeständnis der Schuld (ganz anders als sonstige Folterung der Christen behufs Rückkehr zum Heidentum resp. Abfall vom Christentum) beweisen. Plinius hat die ersten Christen, wie wir gesehen haben, kraft der *coërcitio* hingerichtet. Andererseits ist es möglich, dass Plinius den übrigen Christen einen regelrechten Kriminalprozess wegen der *flagitia* auf ihren unerlaubten Versammlungen machen wollte, wie seine Untersuchungen, die er an den Christen vornimmt, zeigen (cf. auch Ehrhard p. 17).

Auch sonst scheinen zuweilen manche Umstände besser zum gerichtlichen Verfahren zu passen. Wenn Klette, p. 34 A. I, Recht hat, dass bei *coërcitio* eine Verteidigung durch den Anwalt nicht zugelassen wurde, wohl aber in Kriminalprozessen, so deutet die Erwähnung von Advokaten, die zuweilen vorkommt, auf ein gerichtliches Verfahren. Advokaten werden z. B. erwähnt: Tertullian ad Scap. 4. Der Zusammenhang hier spricht dafür, dass es sich hier um Advokaten bei Verfolgungen handelt, denn wie sollte der Statthalter sonst von den Advokaten, „die von Christen Wohltaten genossen hatten,“ über das frühere Verfahren gegen Christen haben erfahren können.

An einer anderen Stelle äusserte sich ein Richter: es tue ihm leid mit dieser Sache (sc. einem Christenprozess) zu tun bekommen zu haben — „inmitten der Advokaten und seiner Beisitzer“.

Von Min. Felix (Oct. 28) wird ausgeführt, dass die Advokaten eine verkehrte Untersuchungsweise anwenden, sie wollen nämlich von den Angeklagten die Lüge, dass sie nicht Christen seien, erpressen, um ihren Tod zu verhüten. Lucian (De morte Peregrini, 13) redet von zahlreichen Advokaten, die Peregrinus verteidigen sollten.

In den Akten des Maxim. (295) wird ausdrücklich gesagt: *admisso Pompejano avvocato* (I). Ebenso werden in den Akten des Phileas (I & II) Advokaten erwähnt.

Die Advokaten suchen auf alle mögliche Weise die Angeklagten zu retten: a) bei Min. Felix (Oct.) wollen sie die Christen zum Verleugnen bewegen, damit sie freigelassen werden könnten,

b) die Angehörigen und Advokaten und der Richter flehen den Phileas an, um ihn zum Opfern zu bewegen; als das nicht half, rufen sie aus: *jam immolavit in Phrontisterio* (c); d) zum Schluss rufen sie noch aus: *Phileas dilationem petit*.

Die letzteren Stellen beziehen sich auf spätere Zeiten. Seit Decius nehmen die meisten gerichtliches Verfahren an, aber nicht alle, Weis nimmt auch für diese Zeit polizeiliches Verfahren an.

Längere Verteidigungsreden und überhaupt Verteidigung vor Gericht (*ἀπολογία*) entsprechen auch mehr dem Kapitalprozess. Die christliche Frau, welche sich von ihrem ehebrecherischen heidnischen Manne trennte und von diesem nun deswegen als Christin verklagt wurde, erlangte vom Kaiser einen Aufschub ihres Prozesses und zugleich das Recht sich ordentlich zu verteidigen (Harnack, Edict des Pius 46 A. I.): *ἀπολογήσασθαι*.

Stephanus wird vor dem Hohenrate eine Rede in den Mund gelegt. Paulus redet II. Timoth. 4. 16 von: *πρότῃ μου ἀπολογία*.

Längere Verteidigungsreden werden von Apollonius, Pionius, Lucianus von Antiochien angeführt oder erwähnt. Theodotus verhöhnt in längeren Ausführungen die heidnischen Götter, u. s. w.

Im strafrechtlichen Verfahren konnte das Christentum nicht so leicht mit einem gewissen Verbrechen verschmelzen, so dass das Christentum schon an sich zu einem Delikt geworden wäre. Für dieses Verfahren gelten die Bedenken Knellers, indem er einem Verfahren, wobei der Richter sein Vorgehen mit dem Christentum motivierte, aber doch den Strafspruch *implicite* auf Majestätsverbrechen oder ein anderes Vergehen gründen wollte, Ungenauigkeiten vorwirft, welche von den in Rechtssachen genauen Römern nicht anzunehmen seien (p. 363).

Bedenklich stimmt auch, dass die systematische Verfolgung seit Decius gegen das Christentum immerhin mehr auf Umwegen vorging, nämlich mittels des Opfergebotes. Das scheint ein Beweis zu sein, dass der Staat ursprünglich nicht darauf ausgegangen war und im Strafrecht das Christentum als Delikt nicht vorgesehen war, so konnte man denn sogar seit Decius das Christentum nur in Fortsetzung und

Entwicklung des bisherigen Verfahrens als solches verfolgen. Daraus erklärt sich, dass das Christentum auch sogar jetzt noch nicht ganz direkt als solches verfolgt worden ist.

Ganz ausgeschlossen ist aber trotz alledem vielleicht nicht, dass das Christentum in der Begründung des Urteils dem Majestätsverbrechen oder irgend einem anderen Verbrechen ev. gleichgesetzt werden konnte, namentlich wo man zur Einsicht gelangt war, dass der geäußerte Gegensatz nur die Kehrseite des Christentums, seine Negation bildete, oder wo man direkt wohl nur eine Seite des Christentums treffen wollte, aber allmählich das Bestreben sich geltend machte, damit indirekt auch das Christentum überhaupt zu treffen. Somit müssen wir auch diese rechtliche Form der Verurteilung trotz alledem für manche Fälle für möglich erklären.

§ 11. In der Frage nach den möglichen Formen der Verurteilung glaube ich eine Verschiedenheit zwischen der occidentalischen und orientalischen Auffassung noch annehmen zu müssen. Die Betrachtung dieser Verschiedenheit lässt uns zugleich die Frage beantworten, ob das Christentum immer als Ganzes verurteilt worden ist. Auf Grund aller Ausführungen können wir dann versuchen, die in Betracht kommenden könnenden Formen der Verurteilung zusammenzufassen.

Auf welcher rechtlichen Grundlage bewegten sich die Christenprozesse im Abendlande?

Der erste Christenprozess im Abendlande, von dem wir Kunde haben, spielte sich unter Nero ab. Die Christen wurden hier als Verbrecher wegen des mit dem Christentum unter anderem begründeten Verdachts der Brandstiftung verurteilt. Die Kunde von dieser Volksfesthinrichtung in der Hauptstadt musste in jedem Falle die Voreingenommenheit gegen die Christen verbreiten und verstärken. Tacitus bezeichnet die Christen als *per flagitia inuisi*, setzt offenbar auch selbst von ihnen *atrocia aut pudenda* voraus.

Auch die Christenverurteilungen unter Domitian trugen in Rom einen ähnlichen rechtlichen Charakter. Das Christentum erregte und verstärkte neben anderem den Verdacht des

Majestätsverbrechens (*ex tenuissima suspicione*, Sueto, Domit. 15). Damals fanden überhaupt viele Majestätsprozesse statt, besonders unter der hohen Aristokratie, in der sich auch Opposition gegen den Kaiser geltend machte, und ebenso infolge der literarischen Opposition. Der Argwohn des Kaisers war leicht zu erregen, wie auch die Erzählung von dem Verhör der Nachkommen des Judas, eines Stiefbruders Jesu, beweist (Hege- sipp bei Eus. III: 19, 20).

Dio-Cassius (H. R. 67, 14) erwähnt bei der Hinrichtung von Christen ἔγκλημα ἀθεότητος und ihre Hinneigung ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἥθη. Sueton nennt hierbei: *contemptissima inertia*. Das sind alles Ausdrücke, die eine unrömische Sitte und ein fremdartiges und darum verdächtiges Verhalten angeben, so dass man an sich auch an eine Bestrafung wegen Abfalls (ἀθεότης könnte im Abendlande dem Sinne nach auch diese Bedeutung haben, aber auch Majestätsverbrechen bedeuten) denken könnte. Jedoch der Hinweis auf Verdacht macht es wahrscheinlicher, dass ihr christlich begründetes unrömisches Verhalten und Lebensweise den Verdacht auf Majestas verstärkte und in den Augen des argwöhnischen Domitian begründete. Verurteilungen auf dieser oder ähnlicher Grundlage sind auch späterhin vor allem im Abendlande möglich. Athenagoras klagt, der Name falle bei der Verurteilung mehr in die Wagschale, als die nach Recht zu erbringenden Beweise, Justin führt aus, bei den Richtern bestehe die Neigung „durch vorgefasste Meinung oder durch Sucht, abergläubisch-furchtsamen Menschen zu Gefallen zu sein“ (ap. 2.) Unschuldige zu strafen, oder man nehme den Namen für Erweis der Verbrechen an und strafe Unüberführte rechtlos (cf. p. 79). Die Präsumption spielte eine immer grössere Rolle. Der Standpunkt der Heiden gegenüber den Christen war bei dieser Auffassung etwa: ich würde dich nicht verdächtigen ip. verdächtigen können, wenn du nicht Christ wärest, ich würde nicht glauben, wes man dich beschuldigt, wenn du nicht Christ wärest. Ebenso schreibt Tatian, die Christen werden ohne Untersuchung gehasst, indem die Verleumdungen von vornherein für wahr gehalten werden, und weil die Christen von gewissen Einrichtungen keinen Gebrauch machen wollen; „ihnen dichtet man Verbrechen an, ohne sie zu untersuchen“.

Selbst bei Tertullian bewegt sich die Auffassung noch zum Teil in dieser Richtung, obwohl der Name damals schon eine selbständigere Bedeutung erlangt zu haben scheint, auch ohne Nachweis von Verbrechen. Nach ap. 7 hat die Fama die *occulta facinora* in einem so langen Zeitraum „zur feststehenden Meinung gemacht“. Die Zugehörigkeit zur Christengemeinschaft wirkte aber immerhin vor allem wegen der angenommenen *flagitia* belastend; Tertullian ad Scap. 4 schreibt: „kein anderer Umstand verursacht dem Christen Leiden, als nur der, dass er seiner Genossenschaft angehört, obwohl sie nach so langer Zeit noch von niemandem weder der Blutschande, noch grausamer Handlungen überführt ist“.

Conrat nimmt darum auch einen Prozess wegen Inzest auf ähnlicher Grundlage an, und der rechtlichen Auffassung nach unterscheidet er sich bei ihm faktisch kaum von dem Prozess unter Nero. Nur nimmt Conrat vielleicht für den Prozess in dieser Form eine zeitlich zu weite Ausdehnung an, aber auch in räumlicher Hinsicht, da diese Auffassung sich vorwiegend im Abendlande nachweisen lässt, weniger im eigentlichen Orient.

Auch Knopf (Nachapostolisches Zeitalter, p. 86) schreibt, dass Anklagen auf Zauberei, Kindermord und ungesetzliche Wollust vorgekommen sind, und dass dabei die Form des gesetzlich geordneten Kriminalprozesses Anwendung fand, „im neronischen Christenprozesse können sie zum Teil das Substrat für die Verurteilung gebildet haben“.

Gegen Le Blant's Auffassung, dass die Christen auf Grund der Strafgesetze als *majestatis rei, sacrilegi, magi et malefici*, als Anhänger einer *nova superstitio* und *religio illicita* verurteilt worden seien, hat man geltend gemacht, dass Le Blant zwischen der Theorie des Strafapparates gegen die Christen und der bezüglichen Praxis nicht mit ausreichender Schärfe unterscheidet, und es wird gefragt, mit welchem der in Betracht gezogenen Gesetze der Richter denn eigentlich seinen Urteilsspruch begründet habe (Pieper 45).

Die letztere Frage könnte man vielleicht so beantworten: nicht immer hat der Richter das Urteil mit einem

und demselben Gesetz begründet, sondern mit verschiedenen Gesetzen, je nach Zeit und Ort und Umständen.

Wenn Kneller sagt, „Le Blants Theorie musste an der einfachen Thatsache scheitern, dass die Christen eben nicht wegen Majestätsverbrechen und dergl. sondern wegen ihres Christenthums verurteilt wurden“ (p. 278), so hat er nur darin Recht, dass die Christen bei weitem nicht in allen Fällen so verurteilt worden sind, wie Blant's Theorie es darstellt, sondern dass das Christentum je länger, je mehr von den Heiden als solches in Betracht gezogen worden ist.

Im Orient war es zu der ersten Verurteilung, von der wir Kunde haben, wohl auf etwas anders begründeter Rechtsbasis gekommen. Die Märtyrer der Apokalypse haben wegen der Nichtanbetung des Bildes des Tieres (*εικὼν τοῦ θηρίου*) zu leiden, welches „alle anbeten, deren Namen nicht im Buche des Lebens des erwürgten Lammes enthalten sind“ (13, 8). Der dritte Engel warnt vor der Anbetung des Tieres und seines Bildes (14, 9—12). Das bezieht sich eigentlich auf die Zukunft, aber es ist klar, dass die Zukunft mit den Farben der Gegenwart gemalt wird (cf. Bousset 131). Der Konflikt spitzt sich immer mehr zu und gestaltet sich zu einem letzten Entscheidungskampf. Auch jüdische apokalyptische Vorstellungen und Bilder dienen der Veranschaulichung. Die Verurteilung erfolgt *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* (rp. ἦν εἶχον). Dieses ist wohl so zu verstehen, dass die Christen in ihrem Zeugnis von Jesu auch wider den Kaiserkult gezeugt haben und jedenfalls diesen abgelehnt haben unter Berufung auf „das Wort Gottes“ (vielleicht ist der Dekalog gemeint und überhaupt der überkommene Geist des Christentums, des Alten Testaments und des Judentums, welches letztere sich vor nicht langer Zeit vor diesem Konflikt der Aufstellung der Statue des Kaisers Kaligula im Tempel zu Jerusalem leidenschaftlich widersetzt hatte); hierbei hatten die Christen wohl auf ihren einigen Herrn, „den König der Könige“, „den Herrn der Herren“ (19, 16) im Gegensatz zu dem menschlichen *σωτήρ* und *βασιλεύς* (die Kaiser nannten sich auch Heilande der Welt, cf. Arnold, Plinian. Christenverf. p. 36) hingewiesen.

Die domitianischen Märtyrer der Apokalypse sind somit wohl wegen Weigerung des Kaiserkultes hingerichtet worden (Neumann u. a.). Es ist kein Zufall, dass der Konflikt auf dieser Basis gerade in Kleinasien erfolgte, denn 1) waren hier damals die Christen am zahlreichsten (cf. Harnack, Mission . . .) und 2) sind der asiatische Osten und Ägypten die eigentliche Heimat des Kaiserkultes.

Im Osten treten die römischen Kaiser im Kaiserkultus einfach an die Stelle der Ptolemäer und Seleuciden. Während Augustus in Rom und Italien die Vergottung seiner Person strikt ablehnt, gestattet er im Osten die Anbetung seiner Person als *divus Augustus* neben und nach der *Dea Roma*; es werden für diesen Kultus in Nikomedien, und Pergamum Provinzialtempel *Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ* erbaut. In Lyon wird 12 vor Christo der *ara Augusti et Romae* ein Heiligtum errichtet, aber der grössere Teil von Gallien und das Land überhaupt behält vorläufig den alten Kult bei (Schiller p. 412). Unter seinen Nachfolgern fielen alle Einschränkungen, und der Kaiserkult verbreitete sich immer mehr, und für seine Pilege entstanden besondere Heiligtümer in verschiedenen Städten (Neokoren); Provinzial-Landtage (*κονά*) und Munizipien pflegten den Kult und hatten ihre besonderen Priester; mit dem Kult wurden auch religiöse Spiele verbunden. Der Kaiserkult war hier eigentlich „die einigende Reichsreligion, durch deren Betätigung der Untertan seine loyale Gesinnung offenbarte und seine Kaisertreue bekundete“; die Konsequenz hiervon war: „der Abfall vom Kaiserkult bedeutete zugleich den Abfall vom politischen Kaisertum“ (Pieper 9).

Erst allmählich drang der Kaiserkult auch nach dem Westen, ohne aber hier die Bedeutung zu erreichen wie im Osten. Im Westen beschränkt sich die Verehrung lange Zeit bloss auf die Verehrung des *Genius Augusti* (rp. *Felicitas, Salus, Pax* etc.) in Verbindung mit dem römisch-volkstümlichen Glauben an die Laren, und auf die Verehrung der durch die Konsekration unter die Götter erhobenen Herrscher.

In den Christenprozessen der ersten Zeit machte sich der Einfluss des Volkes und der Volksstimmung und darum auch der Volksauffassung bemerkbar. Im Osten hatte das Volk zum

Teil andere Interessen, die öffentlich zum Ausdruck kamen und deren Berücksichtigung selbstverständlich erschien. Im Osten herrschten andere Rechtsanschauungen, als im Westen. Diese Eigenart des Ostens macht sich besonders im Rechtsverfahren geltend: „Судебная практика расходится съ официально дѣйствующимъ правомъ“ (Хвостовъ, Ист. римск. права р. 196). Darum hat der Kaiserkult hier das Verfahren gegen die Christen mehr beeinflusst, als im Abendlande.

Während im Westen in den Majestätsprozessen unter Domitian der Verdacht die Hauptrolle spielte, kam es im Osten unter demselben Domitian zum Konflikt wegen der Kultverweigerung der Christen. Domitians Regierung war zu solch einem Konflikt sehr geeignet, war er doch der erste, der sich von seinem Hofgesinde: *dominus et deus* nennen liess (Schiller 523).

Dass diese Verfolgung im Osten „unmittelbar auf das Bekenntnis des Christennamens hin“ geschehen sei, „das Vermeiden der Kaiseropfer nur die Christenqualität verraten habe“ (Weis und ähnlich Hardy) scheint uns, wie wir gesehen haben, eine unzulässige Übertragung der Verhältnisse zur Zeit des Plinius auf diese Zeit zu sein. Plinius muss im Orient erfahren haben (cf. „*dicuntur*“), dass die Christen sich zur Anbetung des Kaiserbildes und der Götter nicht zwingen lassen, und er benutzte diese Erkenntnis zur Beweisführung, dass bei den Verleugnenden wirklich kein Christentum vorliege. Aber solch eine Erkenntnis setzt doch einen ernsten Konflikt und Verurteilung voraus, wo es eben offenbar wurde, dass Christen sich wirklich unter keinen Umständen zum Kaiserkult zwingen lassen. Hier im Orient bedeutete ἀθεότης гр. ἀσέβεια Kultverweigerung. Das Religionsverbrechen fällt hier ohne weiteres mit dem Staatsverbrechen zusammen, denn der beleidigte Gott (Herrscher) war zugleich der Träger der *majestas populi Romani* (Augar 58 f.). Je weiter von Rom die Provinz, desto ernster konnte auf dieses Zeichen der Loyalität geachtet werden. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass es eine Neigung der Griechen war, Atheismusprozesse anzustrengen, was „dem Zuge der römischen Kriminalpolitik längst nicht mehr entsprach“ (Harnack, Edict des Pius, p. 51).

Trajan kombinierte gleichsam die beiden Auffassungen und Behandlungen, die orientalische und occidentalische. Plinius stiess in Beaufsichtigung des Vereinswesens und in Ausübung des Hetärenverbotes auf die Christen. Die Christenfrage ist hier in Verbindung mit diesem Verbote angefasst, das folgt schon daraus, dass viele Christen nach dem Erscheinen des Hetärenverbotes aufhörten die Zusammenkünfte, namentlich die nächtlichen, zu besuchen, woraus folgt, dass die Christen diese allgemeine Bestimmung doch auch auf ihre nächtlichen Versammlungen bezogen; eine Ähnlichkeit muss also doch empfunden worden sein. Weis p. 62 A. 2 leugnet jeglichen Zusammenhang zwischen der Christenverfolgung und dem Hetärenverbot, schon weil die Christen nach heidnischem Begriffe als Genossenschaft keine politische *ἐταιρία*, sondern einen religiösen *θίασος* bildeten. Aber es galt doch Plinius gerade festzustellen, ob es ein *θίασος* ist, als solcher konnte die christliche Genossenschaft nicht *eo ipso* gelten, weil sie keine *religio licita* war, wie das Judentum (cf. Dig. 47, 22, 1, 1: *sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quò illicita collegia arcentur*). Daraus folgt aber nicht, dass das Christentum nun als *religio illicita* oder die Christen als *collegium illicitum* verfolgt werden mussten, denn zu einer solchen wurde das Christentum nicht durch einen speziellen Erlass, sondern eine solche war es schon *eo ipso*, solange es keine Bestätigung des Staates hatte. Dieser Tatbestand bildete aber die Basis dafür, dass man gegen das Christentum aus besonderen Rechtsgründen vorgehen konnte, dass man den Christen auf Gebieten, die mit ihrer Religion zusammenhingen, Schwierigkeiten und Prozesse machen konnte. Die Christen konnten sich nicht auf ihre Religion hierbei berufen; das sehen wir gleich hier in Bithynien; weil sie keine *religio licita* bildeten, konnte man sie von dieser und jener Seite angreifen. Die unerlaubten Versammlungen konnten im Zusammenhange mit den *flagitia* zur Sprache kommen. Die Hetären wurden verboten 1) gerade aus Sittlichkeitsgründen, — Gefährdung der öffentlichen Moral; 2) kamen politische Gründe in Betracht — politische Agitation und politische Unzuverlässigkeit.

Der Abendländer Plinius betrachtet die Christenversammlung dem Anscheine nach mehr vom Standpunkt der öffentlichen Moral. Das geht aus seiner Kognition und der Folterung der *ministrae* betreffs der Versammlungen klar hervor (cf. *ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium...*).

Trajan jedoch scheint der zweite Gesichtspunkt bei dem Hetärenverbot in der Christenfrage massgebender zu sein; er befürchtet überall *factiones*, wie auch aus manchen anderen Briefen hervorgeht (cf. z. B. ep. 34), namentlich schien ihm diese Besorgnis in Bithynien angebracht zu sein (cf. Arnold, Plin. Christenverf.) Ihm kommt daher die auch im Orient am meisten beanstandete religiös-politische Seite in Betracht, aber nicht ausschliesslich die Verweigerung des Kaiserkults, sondern überhaupt die des Götterkultes. Darin sieht er ein Vergehen gegen den Staat, wobei mitbestimmend sein musste, dass das ja tatsächlich im Orient dafür galt. Durch den Bericht des Plinius von der Verweigerung des Götterkultes seitens der Christen und der Leugnung etlicher Christen zu sein, wurde Trajan fast unwillkürlich darauf gewiesen, die abendländische und morgenländische Auffassung zu kombinieren; er bestimmte im Falle der Leugnung des Christseins und der Opferung *dis nostris* Freilassung. Nur vom morgenländischen Standpunkt war diese Freilassung eigentlich verständlich: „die nachträgliche Vornahme der verweigerten Huldigung stellte sich als ein Sachverhalt dar, welcher der Tat die Strafwürdigkeit nahm“ (Conrat 68). Vom abendländischen Standpunkt aus betrachtet, hätte das nicht die Strafflosigkeit bewirken können.

So war die Opferung im Abendlande mehr ein Zeichen der Rückkehr zur Staatsreligion und zum römischen Wesen, eine Garantie dafür, dass der betreffende Christ die Versammlung nicht mehr besuchen wird. Im Morgenlande bedeutete die Opferung die Rückkehr zur Staatsreligion selbst und die Opfer wurden mehr um ihrer selbst willen gefordert; die Abschwörung des christlichen Glaubens hatte mehr die Bedeutung einer Vorbedingung für den geforderten Götterkult.

Trotz der Vereinheitlichung des Verfahrens gegen die Christen durch Trajan bleiben Unterschiede zwischen

der abendländischen und morgenländischen Auffassung auch fernerhin in manchen Punkten erkennbar. Diese Unterschiede kommen selbst in späterer Zeit in den Märtyrerakten zum Vorschein, obschon gewisse Formen des Kaiserkultes auch im Occident üblich geworden waren. Schon äusserlich in der Sprachweise fällt der Unterschied auf. So heisst es in den Martyrien im Orient: *imagini tuae* (sc. des Kaisers) *ture ac vino supplicare, imaginem tuam venerati sunt* (Plinius). Ebenso in der Apokalypse: ... *προσκύνησασιν τῇ εἰκότι* (13, 15 etc.) *Passio Philippi: sacrificia vel dominis et Imperatoribus nostris*. In den Akten des Pionius, Achatius u. a. wird den Märtyrern befohlen: den Kaisern zu opfern.

Im Westen handelt es sich auch später noch um Schwören beim Genius unseres Herrn, des Kaisers, um Opferung für das Wohl des Kaisers (*pro salute supplicare*) oder um ähnliche Redeweise, cf. acta Scil., Perp., Crispinae (in Numidien 304) und a.

Der Unterschied zwischen der abendländischen und der morgenländischen Auffassung liegt aber auch in der Sache selbst.

Vergleichen wir, um das zu erkennen, einerseits schon die Anklage gegen Paulus in Philippi, dann aber besonders die occidentalischen Martyrien unter Nero und unter Domitian in Rom, die Martyrien des Ptolemäus und Lucius, ferner des Justin und Genossen, der Lugdunensischen Märtyrer, der Scilitaner, der Perpetua, andererseits die Anklage gegen Paulus in Thessalonich und die orientalischen Märtyrer der Apokalypsen unter Domitian, die Martyrien des Polykarp, des Karpus und Genossen.

Philippi war von Augustus zur römischen Kolonie gemacht. Die Anklage nimmt hier Bezug auf Unruhestiftung und für Römer unzulässige *ἔθνη* (Act. 16, 21), während in der hellen. Stadt Thessalonich die politische Unzuverlässigkeit hervorgehoben wurde (*βασιλεία ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν* — acta 17, 6. 7).

Über die Unterschiede der Martyrien unter Domitian in Rom und in Kleinasien ist schon gehandelt worden.

Zwischen dem Martyrium des Ptolemäus (zwischen 150 u. 152) und dem Martyrium des Polykarp (155) ist zeitlich ein Unterschied von nur einigen Jahren, aber im Verfahren bestehen bemerkenswerte Unterschiede. Im Martyrium des Ptolemäus wird betont, dass von dem Angeklagten „nur das eine gefragt wurde, ob er Christ sei“, ebenso von Lucius; von Opferung ist keine Rede, und den Angeklagten wird keine Gelegenheit gegeben, durch die Opferung die Freiheit zu erlangen. Ausser dem Christentum als solchem könnte hier die Proselytenmacherei rp. der Abfall in Betracht gezogen worden sein, vielleicht auch die *flagitia* (Conrat); bei Lucius kam neben dem Christentum sein ungebührliches Benehmen gegenüber dem Richter in Betracht (ähnlich sagt Justin I. Ap. 4: „wenn einer der Angeklagten zum Verleugner wird, indem er, sei es auch nur mit dem Munde, erklärt: er sei nicht Christ, so gebt ihr ihn frei . . .“; also Opferung wird nicht verlangt).

Im Martyrium des Polykarp dagegen ist von vornherein die Aufforderung: *ἠμῶσαι καὶ ἐπιθῆσαι, εἰπεῖν Κύριος Καῖσαρ καὶ ἐπιθῆσαι* die Hauptsache. Nach dem Christentum wird direkt nicht gefragt, doch legt Polykarp selbst von Christo, seinem Könige, Zeugnis ab und begründet seine Weigerung zu opfern feierlich mit dem Bekenntnis: *χριστιανός εἰμι*. Der Herold verkündigt dreimal öffentlich: Polykarp hat sich als Christ bekannt. Der Statthalter als römischer Beamter verlangt hier eigentlich nur den Schwur bei der Tyche des Kaisers und das Aussprechen von: *αἶθε τοὺς ἀθέους*, er richtet an Polykarp auch die Aufforderung: *Λοιδόρησον Χριστόν*. Auch der Asiarch (der Oberpriester des Kaiserkultes) wird erwähnt und angerufen. Man versucht die Christen durch Lockungen und Drohungen zur Opferung zu bewegen, zu diesem Zweck wird auch die Exekution hingezogen.

Oder vergleichen wir das Martyrium Justins und seiner Genossen (zw. 163 u. 167) mit dem Martyrium des Karpus und Genossen (zw. 161 u. 169 nach Harnack, Chronol. p. 362 f.). Beide Märtyrerakten erwähnen kaiserliche *προστάγματα*, betreffend die Götterverehrung rp. die Opferung. Selbst das Urteil im Martyrium Justins lautet merkwürdigerweise: „weil sie sich geweigert haben den Göttern zu opfern und dem Befehle des Selbstherrschers nachzukommen,

len sie geißelt und zur Todesstrafe abgeführt werden, nach Massgabe der Gesetze“. Zur Erklärung dieser *προστάγματα* wird von manchen (Weis 83 f.) angenommen, dass unter Markus und Lucius eine kaiserliche Verschärfung der Opferbedingung behufs Freigebung im Christenprozesse erfolgt sei.

Sieht man sich nun die Strafmaterie in beiden Akten an, so ist in diesem Punkte dennoch ein grosser Unterschied zwischen beiden. Justin fragt der Richter: 1) zu welchen Lehren bekenntst du dich? 2) *ποῦ συνέρχεσθε*; 3) die abschliessende Frage vor der Aufforderung zur Opferung lautet: *οὐκοῦν λοιπὸν Χριστιανὸς εἶ*; ebenso werden alle seine Genossen einzeln befragt, ob sie Christen seien; 4) fragt der Richter: hat Justin euch zu Christen gemacht? Als manche Märtyrer angaben, sie seien durch die Eltern Christen geworden, forscht der Richter, wo die Eltern sind (also es handelt sich hier auch um Proselytenmacherei). 5) Die letzte Aufforderung *θύσατε* hat hier sicherlich die Bedeutung eines Zeichens der Rückkehr zur alten Religion und Sitte *rp.* Abfall vom Christentum: cf. a) *τὸ λοιπὸν ἔλθωμεν εἰς τὸ προκειμενον καὶ κατεπεῖγον πρᾶγμα... θύσατε τοῖς θεοῖς* b) *οὐδεὶς εὔφρονῶν ἀπὸ εὐσεβείας εἰς ἀσεβειαν μεταπίπτει* — sagt Justin. Es handelt sich also um Rückkehr zur alten Religion u. Sitte.

Anders im Martyrium des Karpus und Genossen: nach dem christlichen Bekenntnis wird nicht gefragt, alles dreht sich von vornherein um die Opferung. Die Christen lehnen die Opferung ab und begründen dieses in längerer Ausführung, hierbei betonen sie geflissentlich: *χριστιανὸς εἰμι*. Auch unter der Folter wiederholt Karpus, bis er nicht mehr sprechen kann: *χριστιανὸς εἰμι*. Ebenso begründet auch Papyrus in einigen Sätzen die Ablehnung der Opferung, wobei *χριστιανὸς εἰμι* die wichtigsten Worte sind. Die abschliessende Frage ist hier: *θύεις ἢ τί λέγεις*; In Lyon verteidigt Epagathus die Christen, *ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβὲς ἐστὶν ἐν ἡμῖν*, aber das braucht nicht notwendigerweise auf Majestätsverbrechen hinzuweisen (obwohl in Lyon der Kaiserkult in abgeschwächter Form eingeführt war), denn es heisst späterhin, dass man die abgefallene Biblias durch die Folterung zwingen wollte *εἰπεῖν τὰ ἄθεα περὶ ἡμῶν*. Sie ruft aber: „wie sollen solche Leute Kinder essen, welche nicht

einmal das Blut vernunftloser Tiere genießen dürfen?“ Diese Worte erklären uns damit den Sinn von „ἄθεα“ im gegebenen Falle. Jedenfalls waren *flagitia* die Hauptanklage, welche sich auf erforderte Aussagen christlicher Sklaven stützte. Die Verleugnenden wollte man anfänglich nicht freigeben, bis der Kaiser aus Rom dieses vorschrieb. Von Opferung ist nicht die Rede, nur später will man Blandina und Ponticus zwingen *ὁμνῶναι κατὰ τῶν εἰδώλων αὐτῶν*, was diese ablehnen. Erwähnt wird auch, dass die Christen eine neue unbekannte Religion einführen, womit auf das Reskript des Mark Aurel gegen neue, das Volk erregende Sekten angespielt wird.

In der *Passio* der Scilitaner wird ausdrücklich Rückkehr zur römischen Sitte (*ad Romanorum morem*) verlangt. Die Märtyrer werden auch aufgefordert *per genium domini nostri imperatoris* zu schwören und ev. *pro salute ejus supplicare*. Die Schlussfrage ist: Bleibst du Christ? Das Urteil wird begründet mit dem hartnäckigen Verharren bei der christlichen Lebensweise und Nichtzurückkehrenwollen zur römischen Lebensweise (*morem*).

Auch im Prozess der Perpetua wird gleich nach dem Christentum gefragt, nur einmal im Anschluss an die Bitte ihres Vaters fordert der Richter zur Opferung *pro salute imperatorum* auf.

Bei Plinius kommen, wie wir gesehen haben, beide Auffassungen zur Sprache.

Die Apolloniusakten sind nicht aus einem Gusse, dieses ist schon längst erkannt worden. Schon die verschiedenen Formen des Namens (Apollonius u. Apollos), dann der Beiname (vielleicht Doppelname?) *ὁ καὶ Σαρκέας* (im Armen. „Der Aszet“, so auch Klette, dagegen Bardenhewer) lassen sich nicht befriedigend erklären (Bardenhewer II. p. 625 A. 2). Es wird Apollonius 1 Tag Bedenkzeit gewährt, sodann wird er nach 3 Tagen vorgeführt (§ 11) oder „über Nacht“ (§ 43).

Wie Hilgenfeld (p. 196) diesen Widerspruch lösen will, befriedigt nicht.

Der Grieche verlegt den ganzen Vorgang nach Asien, redet vom Statthalter Perennius, während der Armenier vom Präfekt Terentius redet, u. s. w.

Auch wie die *ἀπολογία* mitunter eingeführt wird oder auf sie Bezug genommen wird, ist nicht ganz natürlich.

Wenn die armenische Rezension so anfangt, wie wir sie heute besitzen, nämlich mit der Aufforderung zu opfern, was auch an sich möglich ist, so hätten wir hier die Form der morgenländischen Praxis, während in der griechischen Rezension die Frage nach dem Christentum den abendländischen Typus richtig charakterisiert.

Dementsprechend sind auch die Antworten und die Bekenntnisformen des Märtyrers gehalten. Das eine Mal lautet die Antwort: „ja, ich bin Christ, und darum verehere und fürchte ich Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was in ihm ist, gemacht hat. Das andere Mal heisst es: „Weil ich Christ bin und Gott fürchte, der Himmel und Erde geschaffen hat, und nicht den eitlen Götzen opfere“.

Der orientalischen Auffassung entspricht die Aufforderung: *θῦσον... τῇ εἰκόνι τοῦ ἀυτοκράτορος...* „dem Bilde des Kaisers“... und ebenso in der armenischen Rezension: opfere dem Bilde des Kaisers.

Die Apologie passt an sich mehr zu dem orientalischen Typus, wo die Aufforderung zu opfern eine grössere Redefreiheit zuliebt. Aber auch in Rom ist im gerichtlichen Verfahren bei einem Senator die Apologie erklärlich. Die Erwähnung der Provinz Asien als Schauplatz des Martyriums unterstützt die Vermutung vom Vorhandensein von Elementen aus der orientalischen Praxis.

Es ist somit anzunehmen, dass in der jetzigen Gestalt der Akten auch Vorstellungen zum Ausdruck kommen, die der morgenländischen Praxis entstammen und zur Zeit des Martyriums in Rom fremd waren.

Somit werden wir wohl im grossen und ganzen einen Unterschied in der Auffassung des Occidents und Orients konstatieren dürfen. Tertullians Unterscheidung von *facinora occulta* und *manifestiora* ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Diese Unterscheidung entspricht im grossen und im ganzen der wirklichen Sachlage. Die einen Anklagen sind mehr unerwiesene Verdächtigungen, die anderen betreffen mehr offenkundiges Verhalten. Nur sind diese beiden

Arten nicht scharf voneinander zu trennen, wie auch Tertullian selbst die Relativität schon durch den Komparativus „*manifestiora*“ andeutet. Sie sind meist immer zusammen vorhanden, namentlich seit dem Reskript Trajans, und die Anklagen sind nur nach dem Vorwiegen der einen oder anderen Gattung so zu benennen. Die *occulta* erhielten durch die *manifestiora*, besonders seit Trajan, eine Art Beweis oder Kennzeichen: durch die *manifestiora* wurde das Vorhandensein der *occulta* ip. des Namens offenbar und erwiesen, während die angenommenen *occulta* den *manifestiora* eine schlimmere Färbung und Bedeutung verliehen, so dass man auch Schlimmeres voraussetzte, als tatsächlich vorhanden war. So sagt Tertullian (ad Scap. 2) die Christen würden „in Hinsicht der kaiserlichen Majestät verleumdet“, obwohl das Verhalten zum Kaiserkultus und zum Staatskultus zu den *manifestiora* gehörte. Oder er schreibt (ap. 2): „den Christen aber hält man für einen Menschen, der sämtlicher Verbrechen schuldig ist, für einen Feind der Götter, Kaiser, Gesetze, Sitten, ja der ganzen Natur“.

Das sogenannte Edikt des Pius möchte dem Anscheine nach verhüten, dass das gewöhnliche Verhalten der Christen gegenüber dem Staate als Majestätsverbrechen ausgelegt und behandelt werde: nur eine offenkundige Rebellion der Christen gegen die römische Herrschaft sei so zu bezeichnen und zu behandeln.

Die heidnischen theoretischen Atheisten hatten keine besonderen *manifestiora* in dieser Hinsicht: sie lebten wie die anderen, und blieben unbehelligt (cf. Seneca bei Schubert 33 und cf. Philosophen ibd. 30. 34).

Eine Tat erhielt durch das Christentum erst ihre volle Strafwürdigkeit wegen der mit dem Christentum gegebenen Grundsätzlichkeit derselben und wegen der hinter dem Täter stehenden Zahl von Genossen. Die Zerstörung von Götterstatuen war an sich strafwürdig, allein das Christentum des Angeklagten macht diese verwerfliche Tat noch schlimmer. Der Richter gewährt darum den Übeltätern, ihre Tat durch Opferung zu sühnen (cf. z. B. unter Julian 3 Christen in Phrygien zu Merum).

Zusammenfassend können wir sagen: Im Abendlande

handelt es sich, wie wir gesehen haben, vorwiegend um Verbrechen und Vergehen und Verstösse gegen das gemeine Recht, gegen römische Sitte und Wesen, viell. auch gegen die höhere Staatsraison. Die *facinora occulta*, die *flagitia* spielten hier zu Anbeginn der Verfolgung eine grössere Rolle, als im Morgenlande, und bewirkten allmählich leichter und schneller eine Strafbarkeit des Namens als solchen, da die *occulta* schon ihrer Natur nach schwerer zu erweisen waren und damit den Umstand zu rechtfertigen schienen, dass der Name mehr in die Wagschale fiel, als Beweise (Athenagoras). Der Name erhielt immer selbständigere Bedeutung; seit Trajan wurde nach dem Christentum gefragt. Die Antwort war meist ein einfaches Bekenntnis: *Christianus sum*. Die Opferung seit Trajan war hier mehr ein Zeichen der Rückkehr zum römischen Wesen, rp. des Abfalls vom Christentum und seinen Versammlungen.

Das ganze Verhalten überhaupt, nicht bloss die religiös-politische Seite, war im Abendlande bei der Anklage bestimmend. Die jüdischen Sitten (*ἡθῆ, Ἰουδαϊκὸς βίος* — Dio Cass. 68, 1) überhaupt, nicht bloss das Fernbleiben vom Götzendienst, kam schon unter Domitian in Rom in Betracht, ja der Pomponia Gräcina machte man schon im Jahre 57 sogar die fortwährende Traurigkeit, das stete Tragen von Trauerkleidern zum Vorwurf. Von den Christen aus Scili verlangte man ausdrücklich die Rückkehr *ad Romanorum morem*. Das alles erklärt sich zum Teil auch aus dem römischen Volkscharakter im Unterschied vom griechisch-orientalischen; man denke bloss an die altrömische *censura morum* und die Absicht des Decius sie wieder herzustellen.

Da die bekannten *flagitia*, wie die Heiden annahmen, vornehmlich in den Versammlungen verübt wurden, so kamen schon von diesem Gesichtspunkt aus auch die Versammlungen hier mehr in Betracht. Justinus wird darnach ausdrücklich gefragt. In Octavius c. 9 wird erklärt: „so sind sie (sc. die Christen) wenn nicht alle durch die Tat, doch durch ihre Gesinnung gleich blutschänderisch, da man ja allgemein zu genießen wünscht, was nur einzelne tun können“ (sc. in den Versammlungen). Die Christen gelten als *inlicita ac desperata factio, plebs profanae conjurationis, impia coitio*.

Tertullian ad Scap. 4. schreibt: „kein anderer Umstand verursacht den Christen Leiden, als nur der, dass er seiner Genossenschaft angehört, obwohl sie nach so langer Zeit noch von niemandem weder der Blutschande, noch grausamer Händlung überführt ist“ (cf. p. 90). Das Christentum wird zu den „nicht erlaubten Gesellschaften“ gerechnet, obwohl „Parteiungen und Politik“, die man von solchen Gesellschaften befürchte, hier ausgeschlossen seien (ap. 39).

Mit dem allem ist aber natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch im Abendlande mitunter den *manifestiora* ausschlaggebende Bedeutung zukommen konnte, im Sinne von Gesetzwidrigkeiten oder Gesetzesübertretungen und Widersetzlichkeiten gegen Staatseinrichtungen und -ordnungen. So setzt Hermas im I. Gleichnis einen Gegensatz zwischen dem Gesetz der Christen und dem des Landes voraus; dieser Gegensatz kann dazu führen, dass der Herr der irdischen Stadt sagt: ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, ὅτι τοῖς νόμοις μου οὐ χράσασαι . . . In vielen Soldatenmartyrien kam vielfach ein Verhalten zutage, das als Insubordination ausgelegt werden konnte, cf. z. B. Acta Maximiliani (in Numidien 295, Marcelli in Mauretanien 298?) u. a.

Minucius Felix redet von: *sacris impiatis*.

Wegen eigenmächtiger Entfernung von Leichen der Märtyrer konnten Kriminalklagen angestrengt werden. Bei der Verurteilung des Kallist kam die von ihm verübte Störung des jüdischen Gottesdienstes stark in Betracht, u. s. w.

In solchen Fällen verstärkte das Christentum den gesetzwidrigen rp. staatswidrigen Charakter der Vergehen: die Christen haben kein Recht sich auf ihr Christentum zu berufen, da das Christentum jedenfalls keine gesetzliche Instanz bilden kann.

In den zuletzt genannten Fällen wurden die Märtyrer als Verbrecher (rp. als Christen) verurteilt, weil sie im Gegensatz zu den römischen Gesetzen und zum römischen Wesen stehen und dabei Christen sind. Dieses zweite Moment wurde schliesslich immer mehr auch bei dieser Auffassung betont.

Diese Auffassung erklärt es uns, dass im Abendlande die Christen sehr bald im polizeilichen Verfahren direkt als solche verurteilt werden konnten, da hier die Auffassung entstehen konnte, dass die Christen überhaupt Verbrecher sind (cf z. B. Tertullian ap. 2.: „den Christen aber hält man für einen Menschen, der sämtlicher Verbrechen schuldig ist, für einen Feind der Götter, Kaiser, Gesetze, Sitten, ja der ganzen Natur“).

Im Osten war im Verhalten der Christen die religiös-politische Seite das Entscheidende.

Die grössere Zahl der Christen im Orient liess den blossen Verdacht und die Verleumdungen (cf. Matth. 5, 11; I. Petrusbrief) keine so grosse Bedeutung erlangen, da man, einerseits, dem Verdacht nicht so grossen Rückhalt verschaffen konnte, und, andererseits, die Grundlosigkeit leichter einzusehen war.

Hier lebten die verschiedensten Nationalitäten, die in ihrem Wesen und in ihren Sitten Eigentümlichkeiten aufzuweisen hatten. So konnte und wollte man hier nicht das ganze Verhalten in Sitte und Wesen in dem Masse berücksichtigen, wie das im Westen in den Christenprozessen geschehen konnte. Die zu ahndenden Abweichungen waren hier im Kaiserkultus gleichsam konzentriert. Hier war die Kultverweigerung (zunächst und vor allem Verweigerung des Kaiserkultes und dann auch des Götterkultes überhaupt) die Hauptschuld. Diese Anklage musste infolge der grösseren Verbreitung des Kaiserkultes im Orient gerade hier leicht Eingang finden und grösseren Eindruck machen. Unter Fremdstämmigen und weiter von Rom musste diese Anklage an sich schon ernster genommen werden, als in Rom selbst oder unter Römern. Atheismus fiel hier eigentlich mit der *ἀσεβεία* zusammen, denn der beleidigte Gott war hier zugleich der Träger der *majestas populi Romani*. Das gesamte römische Wesen und die römische Sitte konnte im strengen Sinne nur von römischen Bürgern verlangt werden, also am wenigsten im Orient, hier war das Einigende und Verbindende der Staatskult d. h. hier vor allem der Kaiserkult. Daher wurde die Kultverweigerung der Christen hier nicht sowohl als Abfall, wie im Westen, behandelt, sondern mehr als

majestas. Das Christentum wurde hier nicht so sehr als Ganzes verfolgt, als vielmehr die eine Seite desselben: die Kultverweigerung.

Hinsichtlich des Kaiserkultes und der religiösen Zeremonien überhaupt wurde hier von dem Christen mehr verlangt, als im Westen. Der Atheismus als Kultverweigerung wurde im Occident leichter genommen; das kann man auch schon daraus erkennen, wie Justin bei dieser Anklage gegen die Christen noch scherzen konnte, und auch Tertullian sie im Vergleich zur *ἀσέβεια* leichter nimmt. Bei Athenagoras steht diese Anklage schon an der Spitze der Anklagen, wie die Griechen überhaupt eine Neigung zu Atheismusprozessen besaßen. Da diese Frage hier gerade die Bedeutung eines *casus belli* hatte und zudem schärfer gehandhabt wurde, so erklärt sich, dass die Christen im Orient ihrerseits in dieser Frage um so ablehnender und schroffer waren. So lassen sich, glaube ich, manche Eigentümlichkeiten erklären, z. B. dass Tertullian bereit ist den Kaiser „Herr“ zu nennen, freilich nur im gewöhnlichen Sinne (ap. 34), und bereit ist bei der Salus des Kaisers zu schwören, nicht aber bei seinem Genius, während z. B. Polykarp es überhaupt strikt ablehnt, den Kaiser Herr zu nennen, und ebenso Origenes das Schwören bei der Tyche bei jeder Auslegung der Bedeutung des Wortes verweigert.

Nach dem Christentum ist im Orient nicht immer gefragt worden und die Frage: bist du Christ? hat im Orient keine so entscheidende Bedeutung, wie im Abendlande. Wenn diese Frage auch gestellt wurde, so bedeutet das etwa: opferst auch du den Kaisern nicht? trifft das auch bei diesem Christen zu, dass er nicht opfert, dass er also Majestätsverbrecher ist? Es musste doch jedenfalls erwiesen werden, dass es zutrifft, wenn man es auch noch so sehr wusste. Allmählich konnte dieses vielleicht an sich schon feststehen und der Christ als latenter Majestätsverbrecher betrachtet werden. Das Christentum als solches erschwerte hier in jedem Falle die Schuld der *manifestiora* und verlieh ihnen eine todeswürdige Färbung. Die Berufung auf das Christentum resp. das Bekenntnis des Christentums verstärkte das Majestätsver-

brechen in dieser Auffassung. Die Christen beriefen sich bei ihrer Kultverweigerung auf ihren Herrn und Heiland, auf ihren König und seine Gebote, im Unterschied, ev. sogar im schroffen Gegensatz zum König des Landes und dessen Gesetzen und Geboten. Namentlich wurde in späterer Zeit dieser Gegensatz immer schroffer, immer provozierender. Hier im Orient wurden somit die Märtyrer als Majestätsverbrecher (rp. als Christen) verurteilt, weil sie den Staatskult verweigern und dabei Christen sind. Dieses zweite Moment wurde schliesslich auch hier immer mehr betont.

Im polizeilichen Verfahren konnten die Christen auch hier leicht als Christen verurteilt werden bei der Annahme, dass Christen *ipso facto* Majestätsverbrecher sind.

Der angenommenen Verschiedenheit zwischen dem Orient und dem Occident entspricht es, dass auch das Bekenntnis im Orient eine etwas andere Form hatte, als im Westen. Im Orient scheint das Bekenntnis mehr Zeugnischarakter behalten zu haben, weil die Opferung und die damit gegebene Frage nach dem Grunde der Kultverweigerung mehr Gelegenheit zum Redezeugnis geboten haben muss, wie auf Grund der Märtyrerakten angenommen werden kann. Das Bekenntnis bestand im Orient aus der Kultverweigerung und der Berufung auf das Christentum, den Heiland und seine Gebote [z. B. *Ἐγὼ χριστιανός εἰμι, Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ σέβομαι, ... τοιούτοις δὲ εἰδώλοισιν οὐ θύω*, Mart. Carpi 5.].

Septimius Severus verbot den Übertritt zum Christentum. Vielleicht hat das auch zur Annäherung und Uniformierung der abendländischen und morgenländischen Auffassung beigetragen. Man könnte das vielleicht daraus schliessen, dass z. B. Clemens Alexandrinus IV. Strom. 11. 79, 3 dem Verdacht in Hinsicht des christlichen Verhaltens überhaupt in der Rechtsauffassung des Orients einen Platz anweist (cf. p. 69). Auch Origenes schildert exh. 7 (unter Maximin Thrax) die Verleugnung als „das böse Wort der Verleugnung“, „das böse Wort der Anrufung eines anderen Gottes“, „den bösen Schwur bei der Tyche des Kaisers“.

Einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Verfolgungen — bezeichnet die Verfolgung des Decius. Seit Decius wurde die Opferung im ganzen Reiche direkt geboten und vorgeschrieben. Die Frage ist, ob das Opferedikt des Decius für alle Einwohner galt (so Mommsen, Römisches Strafrecht p. 568, Ehrhard p. 37, Meyer p. 18, Pieper p. 4), oder ob es ein spezielles Verfolgungsedikt gegen die Christen war (so noch Schoenaich, Die Libelli . . . p. 12). Dem ersten Edikte sind jedenfalls Ausführungsedikte gefolgt (cf. Schoenaich, Christenverf. des Kaisers Decius p. 10 und 14, cf. besonders Meyer, p. 18 ff.). Vielleicht war nun das erste Edikt ein allgemeiner Opferbefehl für alle Einwohner, während ein Ausführungsedikt speziell das Christentum berücksichtigte (die Opferkommission hat nach manchen Märtyrerakten es speziell mit dem Christentum zu tun z. B. Mart. Pionii c. 3). So fallen auch die Bedenken gegen die Annahme eines allgemeinen Opferbefehls (Schoenaich, Libelli, 12. 13) hinweg.

Die Opferung wird durch das Edikt des Decius zur Hauptsache. Das, was früher einzelne Statthalter behufs Freilassung erreichen resp. erzwingen wollten, allmählich auch unter Anwendung von Foltern, ist jetzt allgemein für das ganze Reich vorgeschrieben. Darin ist die orientalische Praxis zum Siege gelangt.

Aber dabei war es im Grunde auf das Christentum abgesehen, freilich sogar auch jetzt nicht direkt, sondern mehr auf Umwegen, mittels der Opferung; man wollte die Christen zum Heidentum zurückführen.

Die Uniformierung des Verfahrens im Occident und im Orient scheint zum Abschluss gebracht zu sein. Nur im einzelnen sind kleine Abweichungen denkbar, z. B. in der Ausdrucksweise beim Kaiserkult, wie wir gesehen haben.

Allein ich finde, dass die abendländische oder morgenländische Auffassung jetzt in den Opferbefehlen selbst und ihren Intentionen bemerkbar wird.

Decius' Auffassung und Ausführung des

Befehls entspricht mehr der abendländischen Auffassung. Decius „repräsentiert so recht die Reaktion Roms gegen den Orient, der alten Sitte gegen den neuen Geist, der Staatsreligion gegen die religiöse Freiheit“ (Linsenmayer 129). Er war ein Senatskaiser, hatte die Absicht die Zensur wieder herzustellen, um die altrömische Sitte und Religion zu beleben. Wenn es auch in diesem Sinne nicht zur Ausführung kam und die Zensur lediglich zu einer „Verwaltungsmassregel mit senatorischer Tendenz“ wurde, so steht doch die Absicht des Decius fest und das ist genügend zur Kennzeichnung seiner Gesinnung. Darum glaube ich, dass religiös-politische Motive, die Schoenaich im Gegensatz zu den patriotisch-nationalen bei der Verfolgung einzig gelten lässt, hier die letzteren nicht ausschliessen: Sitte, Volkstum, Religion, Staat gehörten ja damals auch eng zusammen. Decius will dem römischen Reiche zum Kampf mit dem gefährlichen Reichsfeind an der Donau durch allgemeine Opferung und Zurückführung der Götterfeinde zur alten Religion die Huld der Götter sichern; durch Zurückführung zur alten römischen Sitte und Religion sollte das Land auch innerlich stark und einig werden.

Es ist klar, dass bei dieser Auffassung es sich Decius um das Christentum als Ganzes handelte, das ganze Verhalten und die ganze römische Sitte kam in Betracht. Es scheint, dass man zuweilen auch direkt Verleugnung des Christentums verlangt hat, z. B. ist bei Cyprian de laps. 8 die Rede von „*renuntiare Christo*“, oder es wird ausgeführt, eine Abgefallene zerbiss sich die Zunge, mit welcher sie Gotteslästerliches gegessen oder geredet hatte; ein Verleugnender wurde nach der Verleugnung stumm: „die Strafe fing da an, wo auch das Verbrechen angefangen hatte“. In *acta Pionii XVIII* sollten die Christen bei dem Glück des Kaisers schwören *μη εἶναι χριστιανός*. In diesen orientalischen Akten wird sogar das Urteil einzig mit dem Bekenntnis des Christentums begründet. In den *acta S. S. M. Petri, Andreae etc.* (unter Decius in Lampsacum) fragt der Richter unter anderem: bist du Christ? In dem Bericht des Dionys. von Alexandrien (bei Eus. VI. 41) ist das Christentum stark betont. Hier (Eus. VI. 41) heisst es auch, dass manche Abgefallene versicherten, „dass sie früher keine

Christen gewesen seien“, einige, schon verhaftet, „schworen ab, ehe sie vor Gericht gestellt wurden“. Vom spanischen Bischof Martialis heisst es bei Cyprian ep. 67, 6: . . . *obtemperasse se ido(lo)latriae et Christum negasse contestatus sit.*

In den morgenländischen Akten des Achatius und in den Akten des Maxim. ist die politische Seite mehr betont, als das sonst unter Decius der Fall war (*cf. ut omnes Christiani . . . cognoscant verum principem et eius deos adorent* — Max. I. 9; ebenso wird die Pflicht hervorgehoben: *amare principes nostros*), das erinnert etwas an die Auffassung unter Valerian; vielleicht sind diese Akten später, etwa unter Valerian, redigiert? oder die alte oriental. Auffassung wirkt noch in diesem Masse nach?

Seit dem allgemeinen Opferbefehl wurde das Urteil meist mit dem Ungehorsam gegen den kaiserlichen Befehl motiviert, aber nicht selten auch das Christentum dabei ausdrücklich genannt. Diesem Ungehorsam konnte vom Richter unter Umständen die Bedeutung einer *perduellio* beigelegt werden (z. B. Pass. Philippi — in Adrianopel 304 — wird von den Märtyrern gesagt: *alienos se ab ipsa etiam Romani nominis compellatione fecerunt*).

Unter Decius, können wir sagen, wurden die Märtyrer meist formell als Majestätsverbrecher hingerichtet, im Grunde mehr als Christen.

In diesem Zusammenhange möchten wir auch zu einer Einzelfrage-Stellung nehmen, die neuerdings Schoenaich (sowohl in seiner Schrift „die Christenverfolgung des Kaisers Decius“ als auch in „Die Libelli und ihre Bedeutung..“) vorträgt. Er nimmt an, dass die Christen laut einer kaiserlichen Bestimmung „auch durch eine blosser Erklärung ihre Zugehörigkeit zur Staatsreligion sollten bekunden dürfen“ (p. 18 — Decius). In den libelli sieht er eine gesetzliche Einrichtung, so dass die Christen von Rechts wegen solche Eingaben machen konnten, ohne wirklich geopfert zu haben. Er vergleicht solche Fälle mit den Professionszetteln aus Schlesien zur Zeit der Gegenreformation. Den Christen hatte der Staat das Opfergebot erleichtern wollen, und sich zufrieden geben wollen mit der Abgabe einer solchen Eingabe als einer indirekten Zugehörigkeits-

erklärung zur Staatsreligion und Lossagung vom Christentum (Libelli p. 14).

Aus den libelli geht jedenfalls klar hervor, was auch von Schoenaich nicht geleugnet wird, dass die Behörde (bei der Auffassung Schoenaichs) etwas bestätigte, was nicht geschehen ist, nämlich die Opferung. Dass solches obrigkeitlich vorgeschrieben resp. für gesetzlich erklärt worden sei, ist doch eine zu starke Zumutung an die römische Obrigkeit.

Wie sollte mit solch einer Auffassung z. B. auch die Stelle Cyprian, ep. 55, 14 stimmen, wo ein Christ der Behörde offen erklärt, er sei Christ und könne nicht opfern: *dare me ob hoc praemium, ne quod non liceat faciam* — und das sollte doch in den Augen des Staates für eine Zugehörigkeitserklärung zur Staatsreligion gesetzlich anerkannt worden sein, und sollte wirklich solch eine erlogene Zugehörigkeitserklärung, wobei man auch äusserlich gar nicht mal an die Altäre der Götter trat, im Sinne der Heiden die Götter haben besänftigen können? (Gegen Schoenaich, Libelli p. 21).

Bei Cyprian ep. 30, 3 ist von den *accepta facientes* gesagt, dass sie nur den Schein erwecken wollen (*videri*), dass sie dem Gesetze genügt hätten, also war dieses Verhalten doch nur ein Erwecken des Scheines und nicht wirkliches Entsprechen dem Gesetze.

Schoenaich versucht seine Annahme mit dem Hinweis darauf zu begründen, dass in der Religion der Römer „die Ausübung der väterlichen Sitte alles, was man auf religiösem Gebiete im Interesse des Staates fordern zu müssen glaubte“, gebildet habe, also blosser Zeremoniendienst gewesen sei.

Aber nach der Auffassung Schoenaichs sollte ja auf diese Ausübung der äusseren Sitte und den Zeremoniendienst, d. h. auf die Opferung, gerade verzichtet worden sein!

Ausserdem versteht man bei solch einer gesetzlichen Einrichtung gar nicht, wozu die Klasse der *sacrificati* überhaupt vorhanden war, wenn die Christen doch dem Gesetze in einer gegen das Christentum weniger verstossenden Art genügen konnten.

Schoenaich meint, bei seiner Auffassung sei das Unrecht der *libellatici* in der Tat ein leichtverzeihlicher Irrtum, und will damit erklären, dass die *libellatici* leicht behandelt wurden. Allein

nach der Auffassung Schoenaichs müsste das Unrecht der *libellatici*, finde ich, noch schwerer empfunden worden sein, weil ihre Handlungsweise ein direktes Nachgeben in Sachen der Verleugnung dem heidnischen Staate gegenüber bedeutete, während nach der früheren Auffassung nur der Schein eines Nachgebens bestand.

Bei der angenommenen Analogie zwischen den libelli und den schlesischen Professionszetteln übersieht Schoenaich, dass zwischen beiden doch auch ein grosser Unterschied besteht. Die *professio* in den letzteren bezieht sich auf die Gegenwart (ausser der Beichte der früheren Sünde) und auf das Versprechen für die Zukunft. In den libelli dagegen bezieht sich der ganze Inhalt auf die Vergangenheit: *καὶ ἄσι θύων τοῖς θεοῖς διετέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παροῦσιν ὑμῖν κατὰ τὰ προσεταγμένα ἔθουσα (καὶ) ἐπέσπεισα καὶ τῶν ἰ(ε)ρῶν (ἐγεν)σάμην* (Berliner Lib., Schoen. p. 30). Von dem Staate kann wohl eine Eintragung derjenigen, die opferten, befohlen worden sein und eine Bestätigung der Eingaben (der libelli) gesetzlich vorgesehen worden sein, aber wahrscheinlich doch wohl nur von solchen Christen, die wirklich geopfert hatten, so dass ihnen nun die libelli als Sicherheits-scheine für das gesamte loyale Verhalten dienen konnten. Daraus würde folgen, dass unter denen, die libelli erhielten, auch wirkliche *sacrificati* gewesen sein können. Болотовъ II p. 120 f. nimmt an, dass solche Scheine auch Heiden ausgestellt wurden, ebenso Ehrhard p. 38, cf. auch Meyer, p. 18 ff. Die Unterzeichnung bei solchen, die nicht geopfert hatten, erklärt sich wohl nur durch das *praemium* zu Gunsten des Beamten. Besonders leicht war das, wo der betreffende Christ einen anderen opfern liess und der Opferschein dennoch auf seinen Namen ausgestellt wurde. Dass solche Fälle vorgekommen sein müssen, dafür sprechen z. B. die Buss-Kanones Petri, wo davon die Rede ist, dass man Heiden oder christliche Sklaven für sich opfern liess u. a.; ebenso Cyprian de laps. 27: *fecisse se dixit, quidquid alius faciēdo commisit*; oder ep. 30: *licet praesentes cum fierent (sc. accepta) non adfuissent, cum praesentiam suam utique ut scriberentur mandando fecissent* (hier ist wohl hauptsächlich von den *acta facientes* die Rede, kann sich aber auch auf die *libellatici* beziehen). Dass Bestechungen von seiten der Christen für erlaubt gehalten worden sind, ist notorisch.

Beiläufig möge erwähnt werden, dass in dem von Schoenaich zum Beweise seiner Annahme angeführten Material manche Ungenauigkeiten sich finden; so ist die Übersetzung von Cypr. ep. 30 § 3 an einer Stelle nicht ganz genau: die Schuld der *libellatici* wird in diesem Briefe nicht, wie Schoenaich (p. 36) übersetzt, einfach „durch die Erklärung, die sie (in den Libelli) abgegeben hatten“ begründet, sondern, genauer übersetzt, dadurch dass sie bezeugen *hoc ipsum*, d. h. dass sie an die verruchten Altäre herangetreten seien (*quod ipsum* weist hier auf das unmittelbar Vorhergehende hin, nämlich auf das Herantreten an die verruchten Altäre).

Ebenso stammen einige zur Illustration des blossen Zeremoniendienstes angeführten Beispiele aus der Zeit Valerians, und nicht des Decius, so z. B. die Forderung „*caeremonias recognoscere*“ stammt eigentlich aus den *acta Cypriani* unter Valerian. Ebenso gehören die Worte, die der Statthalter in dem Berichte des Dionysius sagt, in die Zeit Valerians, wie Schoenaich selbst bemerkt. Die Worte lauten: „was hindert dich diesen Gott anzubeten, wenn ein solcher besteht, und zur selben Zeit unseren Göttern die Ehre zu geben?“

Bei Valerian kommt die orientalische Auffassung mehr zum Ausdruck, als bei Decius. Valerian war wohl auch ein Senatskaiser, aber er hielt sich von Anfang an im Osten auf, indem er den Westen seinem Sohn Gallienus überliess. Nach Dionysius von Alexandrien war der eigentliche Urheber dieser Verfolgung der Oberbefehlshaber der Armee *Macrianus*, der später bis 261 die Herrschaft im Orient behauptete. Für Valerian war in der Christenfrage die politische Seite massgebend (Linsenmayer 148). Seine Verfolgungsedikte entsprechen daher, im Unterschied von der Auffassung unter Decius, der orientalischen Auffassung. Nicht das Christentum als Ganzes wird bekämpft, sondern nur eine Seite, die religiös-politische. Nicht das ganze Christentum soll vernichtet oder zurückgeführt werden, sondern das Christentum soll zum Aufgeben des Widerstandes gegen die staatlichen Zeremonien gezwungen werden. Darum verzichtet man auf den Widerruf, man gestattet den Christen ihren Gott zugleich mit

denen, die von Natur Götter sind, anzubeten (Eus. VII. 11. 9). *Εἰ ἔγνωσ τὸν Χριστὸν, γνώθι καὶ τοὺς ἡμετέροϋς θεοὺς* — (Mart. Cononis).

Es gilt, die Christen „*ad sectam caeremoniarum suarum revocare*“; „*imperatores jusserunt caeremoniari*“ (acta Cypr.). Die Kaiser haben befohlen, *eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere* (acta Cypr.). Also wird mehr „äusseres, mechanisches Mitmachen der Ceremonien verlangt“ (Weis 47 A. 2.). Somit nicht als Ganzes wollte das erste Edikt Valerians das Christentum treffen, sondern nur die *reverentia* erzwingen, das Christentum damit gleichsam in mehr synkretistischer Weise modifizieren. Darum nennt Cyprian das Verfahren *pactio*; darum wird im Bekenntnis dieser Zeit die Exklusivität des christlichen Standpunktes betont. Insofern die Christen auf diese *pactio* nicht eingingen, wollte Valerian ihren Widerstand nun brechen, dabei kamen ihm vor allem die massgebenden Persönlichkeiten der Christen in Betracht, d. h. der Klerus (darum ist im Bekenntnis dieser Zeit die Angabe des Amtes erforderlich). Dionysius aus Alexandrien sagt es ausdrücklich, dass die Heiden annahmen, wenn die Bischöfe ihre Gesinnung ändern, dann würden auch die übrigen folgen. Darum wurde auch Dionysius geboten: „halte keine Versammlungen“, und später: „unter keiner Bedingung soll es ferner euch oder andern erlaubt sein, Versammlungen zu halten oder in die sogenannten Zömeterien zu gehen. Sollte sich aber zeigen, dass einer nicht an den von mir angewiesenen Ort gegangen ist, oder sollte er wieder in einer Versammlung getroffen werden, so wird er sich selbst in Gefahr stürzen“ (Eus. VII. 11). Wesentlich ebenso ist auch in den *Acta Cypriani* das zweite Edikt wiedergegeben.

Darum wurden auch gefangene Laien von den Klerikern getrennt, weil man glaubte, dass sie so, auf sich angewiesen, leichter nachgeben (Passio Mariani V.). Ebenso nennt das zweite Edikt Senatoren, vornehme Männer und römische Ritter, vornehme Frauen und kaiserliche Hofbeamte — also alles Menschen, die auf die anderen Einfluss haben könnten.

Darum galten die Christen jetzt als eine *nefaria conspiratio*, und als ihre Anführer erschienen einflussreiche Bischöfe, wie Cyprian; er ist ihr *papa*, er ist *inimicus* der römischen Götter und Gesetze, *nequissimorum criminum auctor et signifer*, also eine vom Staate unabhängig sein wollende, ja womöglich den Staat ignorierende Autorität. *Sanguine tuo sancietur disciplina* — schliesst der Richter, also um diese äussere *disciplina* handelte es sich vor allem.

Auf Grund des Gesagten müssen wir annehmen, dass die Märtyrer unter Valerian sowohl formell, als auch tatsächlich als Majestätsverbrecher verurteilt wurden.

Es hatte sich nach allen diesen Verfolgungen gezeigt, dass die Christen: 1) nicht zur alten römischen Sitte zurückzuführen sind, 2) nicht auf die Modifizierung des Christentums, auf die *pactio* eingehen, 3) zu einer mächtigen Genossenschaft im Staate geworden waren; über kurz oder lang musste es zu einem Entscheidungskampf zwischen dem Staate und der christlichen Kirche kommen.

Die letzte grosse Verfolgung seit Diokletian kann in der Auffassung und Ausführung schon darum nicht ganz einheitlich gewesen sein, weil ja verschiedene Herrscher über verschiedene Länder zu verschiedenen Zeiten regierten. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Tendenz vorhanden war: was sich nicht zurückführen lässt und sich nicht modifizieren lässt, soll zu Grunde gehen; das Christentum soll, wenn nicht vernichtet, so doch modifiziert und dadurch bedeutungslos werden. In P. Philippi IV ist die Tendenz m. E. richtig wiedergegeben: *ut in toto orbe terrarum hujus sectae homines aut ad sacrificia convertantur, aut pereant*. Das Opfergebot war auch jetzt das Mittel rp. der Weg hierzu.

Diokletian galt es vor allem, die Widersetzlichkeit und politische Macht der Christen zu brechen. In den Acta Saturnini... XII (in Africa 304) sagt der Richter auf das beständige Bekenntnis der Christen: *non quaero, utrum Christianus sis, sed an collectam feceris, vel Scripturas aliquas habeas*. Nach den Palastbränden wurden die Christen wohl auf Grund des mit dem Christentum unter anderem

begründeten Verdachts hingerichtet, sonst wohl als Majestätsverbrecher wegen Ungehorsams gegen die kaiserlichen Edikte oder wegen sonstiger *manifestiora* (z. B. ein Christ reisst das Edikt in Nikomedien ab und zerreisst es).

Maximinus Daja kommt das Christentum wieder mehr als solches und als Ganzes in Betracht. In dieser Hinsicht ist seine Verfolgung der Decianischen Verfolgung ähnlich, nur hat er die Verfolgung noch gesteigert. Harnack hat auf Grund des Maximinschen Edikts versucht das Edikt des Decius zu rekonstruieren. Auch unter Maximinus Daja wurde von den Christen das Kosten von Opfermahlzeiten verlangt, wie bisweilen unter Decius. Selbst Säuglinge und Sklaven mussten opfern. Entsprechend den *libellatici* und *acta facientes* unter Decius redet auch Petrus von Alexandrien in seinem V. Buss-Kanon von χειρογραφήσαντες und απογραψάμενοι τὰ πρὸς ἄρνησιν Schoenaich, Libelli . . . p. 38).

Ausserdem wurden die Waren auf dem Markte mit Opferwein besprengt, und am Eingang zu den Bädern von den Eintretenden Opferung verlangt; sodann versuchte er den heidnischen Kultus zu erneuern und zu beleben. In dieser Hinsicht hat wiederum Julian auf ihn zurückgegriffen.

Die Christen wurden unter ihm wohl formell als Majestätsverbrecher, im Grunde mehr als Christen verurteilt (cf. z. B. in den *Acta Theodoti*, die wohl besser unter Maximinus Daja, als unter Diokletian zu verlegen sind, die Aufforderung: *ejura Jesum* und die Aufforderung zu opfern, damit der Märtyrer von allen Anklagen, wie dem Diebstahl der Leichen, entlastet werden könnte; Porphyrius wird in Cäsarea „nur das eine, ob er ein Christ sei“ gefragt, nachdem er gebeten hatte, dass die Leichname der Märtyrer der Erde übergeben werden möchten“, Eus., De Mart. Pal.).

Licinius rechnete mit den Christen vornehmlich als mit einer politischen Partei. Die Bedrückung des Christentums unter ihm steht in kausalem Zusammenhange mit der Gegnerschaft zu Konstantin. Diese Gegnerschaft drängte ihn je länger, je mehr in die Gegnerschaft gegen die Christen und Beschützung des Heidentums. Damit wollte

er „dem gottesfürchtigen Kaiser entgegenarbeiten“ (Eus., vita Const. I. 51). Dabei kamen ihm naturgemäss der Hof, das Heer und die Bischöfe, als die Häupter der christlichen Partei, in Betracht. Die Hinrichtungen erfolgten nicht direkt des Christentums wegen, sondern unter „grausamen und ungerechten Vorwänden“ (ibd. II. 33), „unter mancherlei Vorwänden“ (ibd. II. 35), meist wohl auf Anschuldigung auf Hochverrat (Linsenmayer 237),

Die wenigen wirklichen Märtyrer oder Konfessoren vom Hofe, vom Heer oder aus der Zahl der Bischöfe wurden wohl als Majestätsverbrecher oder als sonstige Verbrecher im Hinblick auf den mit dem Christentum unter anderem begründeten Verdacht hingerichtet oder verurteilt, oder wegen der Unbotmässigkeit im Heeresdienste *in puncto* Opferung.

Unter Julian kam das Christentum mehr als solches in Betracht, als unter Licinius, wie ja auch Julian auch sonst an Maximinus Daja anknüpft, ohne indes eine blutige Verfolgung anzuordnen.

Während Licinius in der Bedrückung der Christen vor allem Konstantin treffen wollte, sagt Gregor von Nazianz IV, 64 von Julian, er habe „die Anhänger eines höheren Königs treffen“ wollen. Die Verurteilung erfolgte auf andere Anklagen hin, nicht wegen des Christentums, weil Julian dadurch es verhüten wollte, dass die Christen die Verurteilten als Märtyrer verehrten. Hierbei bot die Ausführung des Restitutionsediktes Anlass und Handhabe für das Vorgehen, da die Christen sich der Durchführung dieses Ediktes nicht selten widersetzen. Überhaupt war das Verhalten der Christen in dieser Zeit besonders aggressiv, es handelte sich um die Verteidigung der errungenen Rechte der Christen. Es kam vor, dass dabei Götzenstatuen zerstört wurden und überhaupt ihr Verhalten von seiten der Heiden als Blasphemie empfunden wurde. Auch unter ihm hatten zunächst Christen vom Hof, aus dem Heere und sodann Bischöfe zu leiden. Viele Beamte seines Vorgängers wurden wegen Verbrechen, die sie angeblich oder tatsächlich in ihrem Amte begangen hatten, verurteilt. Einige Christen wurden z. B. wegen

linguae petulantia formell verurteilt (damit sie nicht als Märtyrer verehrt würden), überhaupt wurden die Christen jetzt formell als Verbrecher (tatsächlich aber als Christen) verurteilt.

Mit dieser Übersicht haben wir zugleich auch die Frage beantwortet, ob das Christentum immer als Ganzes verfolgt worden ist. Wir fanden, dass die orientalische Auffassung eigentlich nur einen Teil des Christentums verurteilt, nämlich die religiös-politische Seite, wie sie hauptsächlich in der Kultverweigerung zu Tage trat. Ebenso war es auch unter Valerian und auch später zuweilen, wo es sich hauptsächlich um politische (rp. politisch-religiöse) Beweggründe der Verfolgung handelte, wie z. B. unter Diokletian häufig und unter Licinius. Doch ist zu bemerken, dass in solchen Fällen, wo die Verurteilung eigentlich einem Teile des Christentums galt, nicht immer auch die Religion als Ganzes dabei ausser acht bleiben konnte. Der Zusammenhang des Teiles mit dem Ganzen, wenigstens im Sinne der Christen, war den Heiden bekannt; wo bei den Heiden auch wirkliche religiöse Motive vorhanden waren, wird auch die Religion als Ganzes indirekt in Betracht gekommen sein. Im Orient kommen trotz des allgemeinherrschenden Unglaubens mehr religiöse Motive in Betracht, hauptsächlich beim Volke, während im Westen mehr Gesetze, Sitte und Staatsraison massgebend waren. Darum wird im Orient das Christentum je länger, je mehr auch als Ganzes in Betracht gekommen sein, aber nur indirekt. Die direkte Verurteilung galt eben nur einem Teile des Christentums.

§ 12. Der Vollständigkeit halber müssen wir hinsichtlich der Frage der Verurteilung noch untersuchen, von wem die Verurteilung ausging, und wie sie im allgemeinen in bezug auf die Öffentlichkeit vollzogen worden ist.

Die Verfolgung und Verurteilung ist in der erdrückend überwiegenden Zahl der Fälle eine richterliche gewesen.

Das richterliche Einschreiten bedeutete für das christliche Empfinden den denkbar grössten Gegensatz zum Christentum: die Obrigkeit selbst, die die oberste Gewalt hat, die über Recht und Gerechtigkeit zu wachen hat, schreitet gegen die Christen ein. Im Unterschied von der Christenhetze bedeutete es ein mehr geordnetes Verfahren, wo Zufälligkeiten mehr oder weniger ausgeschlossen sind, während es bei der Hetze nicht gesetzlich herzugehen pflegt, und Zufälligkeiten, Unklarheiten und Versehen möglich sind. Schon die historische Situation brachte das richterliche Verfahren mit sich, so dass es sich einbürgerte und zu einer selbstverständlichen Form wurde. Dieses Verfahren war für die Christen durch das Schicksal Jesu, der Apostel und der früheren Märtyrer gleichsam geheiligt.

Ähnlich gehörte auch die Öffentlichkeit zu dem Verfahren, das üblich geworden war. Schon der ursprüngliche Begriff des Zeugnisses verlangte selbstverständlich Öffentlichkeit. Durch die historische Situation, das Vorbild Jesu, der Apostel und der früheren Märtyrer hatte sich dieser Begriff ausgebildet und festgesetzt.

Doch sind ausser den richterlichen Verurteilungen auch Christenhetzen vorgekommen. Vielleicht ist schon im Hebräerbrief eine Volkshetze vorausgesetzt, wobei der Christen Hab und Gut geplündert wurde, und die Obrigkeit, um Ruhe zu schaffen, einschreiten und Verhaftungen vornehmen musste. (Schoenaich, Neronische Christenverfolgung p. 18).

Der antimontanist. Anonymus bei Euseb. V. 16, 12 schreibt gegen die Montanisten unter anderem: „auch wurde in der Tat nie eine von den Weibern (sc. Montanisten) in den Synagogen der Juden je gegeisselt oder gesteinigt.“ Also solche Fälle müssen sonst vorgekommen sein.

Tertullian ap. 37 redet von solchen Christenhetzen, wo der feindselige Pöbel die Christen mit Übergehung der Obrigkeit „auf eigene Faust“ mit Steinwürfen und Brandlegung anfällt, ja selbst die verstorbenen Christen aus der Ruhe des Grabes reisst, zerschneidet, zerstückelt.

Selbst unter dem Christenfreund Philippus Arabs war in Alexandrien eine Christenhetze möglich.

Auch unter Decius griff zuweilen das Volk gewalttätig gegen die Christen ein.

Linsenmayer (p. 156) nimmt als den historischen Kern der bekannten Legende von der *massa candida* an, dass in Utika eine Christenhetze stattgefunden habe und die Leiber der Verstorbenen in eine Kalkgrube geworfen seien.

Besonders unter Julian kamen Christenhetzen vor.

Die Obrigkeit hat solche Christenhetzen nicht verhindern können, meist wohl auch nicht ernstlich verhindern wollen.

Tertullian ad Scap. 5 sagt: es genügt, dass die Leute die Gesinnung des Statthalters gegenüber den Christen kennen, und sofort sind die Christen den heimtückischen Anklagen der Soldaten oder ihrer Feinde ausgesetzt. Auch Julian hat meist die Bestrafung von solchen Hetzen unterlassen.

Beim Volk kam es vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck, dass das Christentum mit gewissen Verbrechen fast identifiziert werden konnte, da das Volk sehr bald das Christentum nach seiner positiven Erscheinung ins Auge fasste. In dieser Hinsicht ist der Grund des Vorgehens und der Verurteilung hier der rechtlichen Grundlage des polizeilichen Verfahrens am ähnlichsten. In Alexandrien wurde dem alten Metras befohlen, „gottlose Worte zu sprechen“ (wohl Christum zu lästern oder Götter anzurufen); er weigerte sich, wurde gemartert und gesteinigt. Auch Apollonia sollte „gottlose Worte aussprechen“. Eine Frau Quinta wurde zum Gözientempel geführt, und man wollte sie zur Anbetung zwingen.

In den griech. Pioniusakten wird von der *Σαβίνα ὁμολογήτρια* erzählt, dass sie unter Gordianus von ihrer Herrin gefesselt in die Berge gebracht worden sei wegen ihres christlichen Glaubens. Die Christen versorgten und befreiten sie.

Unter Julian wollte das heidnische Volk an den Christen wegen Zerstörung von heidnischen Heiligtümern unter christlichen Kaisern Rache nehmen.

Was die Öffentlichkeit anbelangt, so ist es vereinzelt vorgekommen, dass die Öffentlichkeit des Bekenntnisses oder der Bestrafung ausgeschlossen worden ist.

Möglich, dass auch das Martyrium Jakobus des Älteren nicht in der Öffentlichkeit erfolgte, jedenfalls sagt die Apostelgeschichte nur, das Herodes ihn töten liess.

Von Lucianus von Antiochien erzählt Rufin, dass der Präses befohlen habe, ihn im Kerker „*absque tumultu populi necari*“, nachdem er eine öffentliche Verteidigungsrede gehalten hatte, die fast alle Zuhörer zum Christentum bekehrt habe. Mit der Heimlichkeit der Hinrichtung sollte die Wirksamkeit des Zeugnisses und des Martyriums abgeschwächt werden.

Ebenso sind unter Licinius manche Christen „in heimlicher und hinterlistiger Weise hingerichtet worden. Unter Julian wurden zwei Palastbeamte „in ihrem eigenen Hause heimlich enthauptet, während man im Volke die Nachricht verbreitete, sie seien vom Kaiser bloss verbannt worden“.

Erwähnt werden mag noch, dass Christen auch durch Selbstmord in der Verfolgung aus dem Leben schieden, hauptsächlich, um entweder dem gewaltsamen Opferzwange zu entgehen, oder der gewaltsamen Entehrung.

Es gab Christen, die lieber ihre Rechte in das Feuer strecken, als das unheilige Opfer berühren wollten. Andere stürzten sich, ehe sie noch ergriffen wurden, von hohen Stockwerken herab, „indem sie den Tod im Vergleich zur Bosheit der Gottlosen noch für einen Gewinn hielten“ (Eus. VIII. 12).

Aber meist setzte sich die Ansicht durch, dass gewaltsam erzwungene Opferung keine Verleugnung sei, und manche kirchliche Kanones bestimmten sogar, dass solch ein gewaltsamer Opferzwang, im Gegenteil, unter Umständen als Bekenntnis betrachtet werden könne. (Petri Alex. *ex libro de poenit.* can 14, ähnlich can. 3 der Syn. von Ancyra a. 314/315).

Was die gewaltsame Entehrung anbetrifft, so kam es vor, dass manche Christenfrauen, um bei Verfolgungen der gewaltsamen Entehrung zu entgehen, sich selbst das Leben nahmen. So stürzte sich eine Frau mit ihren zwei Töchtern, als sie gefangen genommen waren und in die Stadt geführt wurden, in einen vorüberfliessenden Strom, um nicht „die

Drohung der Entehrung auch nur mit den Ohren hören zu müssen“ (Eus. VIII. 12, 3. 4).

Schwerer setzte sich in dieser Frage die Meinung durch, welche Theodora auf die Drohung der Entehrung in den Acta Didymi I ausspricht: *Dominus voluntatis inspector est, nam voluntatem castitatis Deus adspicit. Quod si autem hoc facere cogis, non est meritorium, sed violentia*. Sie kommt wirklich in das Lupanar, aber sie wird durch einen Christen befreit, wie das auch sonst erzählt wird, dass Christinnen durch wunderbare Hilfe Gottes rp. des heiligen Geistes bewahrt bleiben. (Nach Le Blant gehören solche Erzählungen dem Ende des IV. Jhrh. an — p. 211). Auch eine gewaltsame Entehrung blieb im Grunde anstössig.

Die donatistischen *circumcelliones* oder *agonistici* oder *milites Christi* (nach Gass II. 357 knüpft der Name *agonistici* an das Wort *ἀγων* im Sinne des Martyriums an) gingen noch einen Schritt weiter in dieser Hinsicht. Sie hatten eine unbändige Todeslust; nicht selten brachten sie sich selbst ums Leben und betrachteten es als Martyrium, wie Theodoret solches von ihnen berichtet.

§ 13. Es erübrigt uns nun kurz zusammenzufassen, welche Arten von Verurteilungen in den Verfolgungen insgesamt stattgefunden haben rp. stattgefunden haben könnten.

Wie wir gesehen haben, kam bei der Verfolgung des Christentums zunächst die im Christentum enthaltene Negation gegenüber dem Heidentum und den Heiden in Betracht, und das fremdartige, lichtscheue und eigentümliche Verhalten und Gebaren der Christen erregte Anstoss. Daran knüpften sich Verdächtigungen und Verleumdungen. Vielfach traute man den Christen alles Schlimme zu und gab ihnen Verbrechen schuld, die mit dem Christentum nichts zu tun haben (*facinora occulta*).

Im Rechtsbewusstsein der Juden und Heiden war es begründet, dass sie auch die im Christentum enthaltene Negation, den christlichen Gegensatz als solchen als ein Verbrechen auffassen konnten (*manifestiora*). Je länger, je mehr kam hierbei in Betracht, dass die Christen diesen Gegensatz im Namen des Christentums geltend machten, so dass die Feindschaft der Geg-

ner sich immer mehr gegen das Christentum als solches richtete, bis das Christentum im populären Bewusstsein sich mit den von den Heiden als verbrecherisch empfundenen Äusserungen des christlichen Gegensatzes identifizierte und das Christentum selbst als der zu bekämpfende Gegensatz gelten konnte und die Christen somit auch als solche verurteilt werden konnten.

Von den Juden wurden die Christen als Verbrecher verurteilt, indem ihnen Gesetzesübertretung in Verbindung mit dem Glauben (rp. infolge des Glaubens) an den verworfenen und verfluchten Jesus schuld gegeben wurde.

Auch die ersten Verurteilungen im römischen Reiche galten den Christen als Verbrechern, und zwar sowohl im polizeilichen als im gerichtlichen Verfahren.

Im polizeilichen Verfahren wurden die Christen als Volksaufwiegler, Störer der öffentlichen Ruhe, Proselytenmacher gestraft, oder wegen Abfalls vom römischen Wesen rp. von der vaterländischen Religion und Sitte.

Diese Situation setzen z. B. voraus:

Die Missionsreisen Pauli, vielleicht die Massregelung im Hebräerbrief, die Verurteilung des Symeon von Jerusalem (nach der Darstellung Hegesipps), der Fall der Pomponia Gräcina.

Wegen *pertinacia et inflexibilis obstinatio* verurteilt Plinius die ersten Christen in Bithynien (cf. auch Tertullian ap. 27: „für den Eigensinn im Glauben verurteilt“, viell. aber hier auch schon als Christen verurteilt?).

Trajan verfügt für den gegebenen Fall in Bithynien die polizeiliche Verurteilung als Christen. Solch eine polizeiliche Verurteilung der Christen als solcher kann jetzt auch sonst Anwendung finden. Hierbei bildet — hauptsächlich im Orient — die Grundlage solcher Verurteilung die Auffassung, dass Christen *ipso facto* Majestätsverbrecher sind oder — im Occident — dass Christen überhaupt Verbrecher sind.

Septimius Severus verbietet in positiver Form den Übertritt zum Christentum; die Christen konnten hiernach als solche verurteilt werden, indem ihnen Über-

tritt zum Christentum (rp. Proselytenmacherei) und ein damit in Verbindung gebrachtes und gedachtes verbrecherisches Leben schuld gegeben wurde (cf. P. Perpetuae; Clem. Alex., IV Stromat. 79, 3).

Unter Nero erfolgt die gerichtliche Verurteilung der Christen als Verbrecher (Brandstifter) auf Grund des mit dem Christentum unter anderem begründeten Verdachts.

Eine ähnliche rechtliche Grundlage scheinen noch folgende Prozesse vorauszusetzen:

- a) vielleicht I. Petri 4, 15 f. (wenn es sich hier überhaupt um richterliche Verurteilung handelt).
- b) Unter Domitian in Rom wurden manche Christen als Majestätsverbrecher auf Grund des mit den jüdischen Sitten unter anderem begründeten Verdachts hingerichtet.
- c) Vielleicht wurden auch in Lyon die Christen vor dem Reskript des Kaisers als Verbrecher wegen der bei den Christen angeblich üblichen, mit ihrem Christentum unter anderem begründeten Verbrechen verurteilt. Das Christentum war ja in Gallien erst später eingedrungen, darum wurden auch in Lyon die Christen wohl zunächst als gemeine Verbrecher betrachtet.
- d) Ähnlich waren vielleicht auch manche Prozesse, die Maximinus Thrax anordnete, indem er befahl, „gegen die Christen einzuschreiten, wo dieselben verdächtig schienen, aus Sympathie für das beseitigte Regiment Alexanders dem gegenwärtigen zu widerstreben“ (Neumann 227).
- e) Unter Diokletian die Hinrichtung der Christen nach den Palastbränden.
- f) Unter Licinius wurden manche Christen als Majestätsverbrecher wegen des mit dem Christentum unter anderem begründeten Verdachts hingerichtet.
- g) Es sind auch noch andere Prozesse auf Grund der *occulta* (im Zusammenhang mit den ungesetzlichen Versammlungen) denkbar. Solche Prozesse könnte

man nach den Ausführungen bei Justin, Athenagoras, Tertullian u. a. annehmen (in Fällen, wo es sich um gerichtliches Verfahren handeln sollte), wobei der Christenname mehr in die Wagschale gefallen wäre, als die nach Recht zu erbringenden Beweise.

Diese Auffassung war besonders dem Abendlande eigen.

Das Christentum wurde je länger, je mehr das den Verdacht und damit die Schuld begründende Moment, sodass die Christen ev. auch direkt als solche formell verurteilt werden konnten.

Aber auch im Abendlande konnten die Christen mitunter auch darum als Verbrecher verurteilt werden, weil sie im Gegensatz zu den römischen Gesetzen und zum römischen Wesen stehen, also unter gewissen Umständen Übertreter von bestimmten Gesetzen sind und dabei Christen sind. Dieses zweite Moment wurde allmählich auch in dieser Auffassung immer mehr betont, so dass die Märtyrer auch hier bei dieser Auffassung ev. als Christen verurteilt worden sein könnten.

Im Morgenlande wurden die Christen zunächst als Verbrecher verurteilt, weil sie den Kult verweigern und dabei Christen sind. Bei der wachsenden Betonung des zweiten Moments konnten die Christen ev. auch hier formell als Christen verurteilt werden, weil Christen unter gewissen Umständen *ipso facto* Majestätsverbrecher seien.

Seit Decius wurden die Christen wohl als Majestätsverbrecher verurteilt, hauptsächlich wegen des Ungehorsams gegen die kaiserlichen Edikte (im tiefsten Grunde galt die Verurteilung unter Decius, Maximinus Daja, Julian den Christen als solchen, nur formell wurden sie als Majestätsverbrecher verurteilt).

Von Licinius und Julian wird direkt gesagt, dass sie die Christen mit Vorbedacht unter mancherlei Vorwänden als Verbrecher und nicht als Christen, hinrichten liessen.

Nicht immer und nicht überall ist somit gegen die Christen in derselben Weise verfahren worden. Es hat Zeiten und Orte und Fälle gegeben, wo die Chri-

sten: 1) direkt als solche verurteilt worden sind (hauptsächlich im polizeilichen Verfahren und bei der Volkshetze) 2) formell als solche verurteilt worden sind, im tiefsten Grunde jedoch wegen bestimmter Verbrechen. Die Richter motivieren ihr Vorgehen und Urteil mit dem Christentum des Verurteilten, aber gründen ihren Strafspruch impl. auf Strafgesetze. 3) Als Verbrecher formell, aber im Grunde des Christentums wegen. 4) Als Verbrecher, wobei a) dem Christen fälschlicherweise verschiedene Verbrechen zur Last gelegt werden und die Anklagen unter anderem oder vor allem mit dem Christentum begründet werden, b) im christlichen Verhalten selbst konstatieren die Heiden irgendwelche Verbrechen.

In der erdrückend überwiegenden Mehrzahl der Fälle kam es zur Tötung infolge richterlichen Spruches, nur zuweilen in der Hetze, ganz ausnahmsweise durch Selbstmord.

In der erdrückend überwiegenden Mehrzahl war das Martyrium öffentlich, nur in manchen Fällen war bei der Bestrafung die Öffentlichkeit ausgeschlossen.

B. Bedeutung der rechtlichen Grundlage der Verurteilung für die Konstatierung von Martyrien.

§ 14. Wir haben nun weiter der Frage nachzugehen, ob die Christen, wenn die Verurteilung sich so gestaltete, überall Martyrien konstatiert haben und solche mit Recht konstatieren konnten. Sodann suchen wir die Frage zu beantworten, welche Art von Verurteilung überhaupt zum Martyrium erforderlich ist.

Um diese Frage richtig zu beantworten, haben wir uns zunächst daran zu erinnern (cf. p. 53), dass im christlichen Martyrium die innere christliche Überzeugung des Märtyrers entscheidend war, die ihn bewog, das Martyrium auf sich zu nehmen und ihm nicht aus dem Wege zu gehen. Sie war ihm der eigentliche Grund des Leidens. Das Wichtigste im Martyrium war der Grund des Leidens, das Motiv, weswegen der Märtyrer das Leiden willig auf sich nimmt. Zum Belege können wir noch einige Beispiele

anführen: Das Martyrium des Kallist wurde von Hippolyt nicht oder nicht nur wegen der Verurteilung als Verstörer des jüdischen Gottesdienstes beanstandet, sondern wohl vor allem deswegen, weil Kallist diese Tat nicht eigentlich seines Christentums wegen vollbracht habe, sondern weil er auf eine ehrenvolle Weise aus dem Leben habe scheiden wollen, nachdem er in Geldgeschäften seinem Herrn und manchen anderen Christen (cf. die Einlagen der Witwen) grosse Verluste verursacht hatte. Darum konnte sein Herr zu dem Richter sprechen: glaube ihm nicht, er ist kein Christ, das heisst doch, sein Christentum ist nicht das Motiv seiner Handlungsweise gewesen, er hat diese Tat nicht als Christ verübt.

Mensurius und Cäcilianus erkennen solche Christen, die sich zum Martyrium drängten und unaufgefordert erklärten, Heilige Schriften zu besitzen, nicht als Märtyrer an, weil sie zur Leidensübernahme nicht der lautere Glaube bewogen habe, sondern unlautere Motive.

Es kommt also vor allem darauf an, warum der Märtyrer die Leiden willig über sich ergehen lässt oder gar ausdrücklich sich lieber den Tod und Leiden erwählt, als Freilassung durch Verleugnung. Schon vor der Trajanschen Bestimmung, laut welcher die Opferung Freilassung bewirkte, war der Christ innerlich vor die Entscheidung gestellt: leide oder entsage deinem Glauben. So wurde den Aposteln verboten im Namen Jesu zu reden, sie sollten damit den wichtigen Auftrag, den sie von Jesu erhalten zu haben gewiss waren und dessen sie im Geiste immer wieder gewiss wurden, missachten, was sie als Christen nicht tun konnten, ohne ihr Christentum preiszugeben.

Andererseits verlangte der Begriff des Martyriums als eines glaubwürdigen und in der Öffentlichkeit wirksamen Zeugnisses, dass der christliche Glaube als Leidensgrund klar zum Ausdruck komme, denn nur so konnte das Martyrium wirksames Zeugnis sein. Dass der Verurteilung auch von dieser Seite eine Bedeutung zukommen musste, leuchtet ein. Es konnte nicht einerlei sein, wofür verurteilt wurde. Der Antimontanist leugnet den Märtyrer-Charakter des montanistischen Märtyrers Alexander, weil er „nicht wegen des Glaubens, sondern wegen Räubereien“ vor Gericht gestanden

habe. Eine solche Verurteilung an sich konnten die Christen ohne besondere Kenntnis der Tatsachen, die zu dieser Anklage geführt hatten, unmöglich als Martyrium gelten lassen.

Bei Kallist konnte die Bestreitung des Märtyrercharakters von seiten Hippolyts auch nebenbei durch die Art der Verurteilung begründet worden sein.

Der 60. Kanon von Elvira verbietet solche Christen, die bei einer unprovokierten Beschimpfung und Schmähung von Götzen oder Zerstörung von Götzenbildern getötet wurden, als Märtyrer anzuerkennen.

Cyprian ep. 13, 4 warnt: wenn die verbannten Konfessoren aus der Verbannung eigenmächtig in die Heimat zurückkehren und nun wieder ergriffen werden und verurteilt, so sterben sie nicht als Märtyrer. Julian sucht mit Vorbedacht die Christen unter Vorwänden, nicht wegen des Christentums, zu verurteilen, um den Christen nicht neue Märtyrer zu liefern.

Am klarsten und einfachsten kam der christliche Glaube als Grund des Leidens wohl bei der Verurteilung des Märtyrers als Christen zum Ausdruck, aber auch diese formelle Verurteilung genügte an sich nicht, wenn nicht auch noch von seiten des Christen dieses durch das Bekenntnis ip. Zeugnis unzweideutig zum Ausdruck gebracht wurde; auch war eine solche formelle Verurteilung nicht bei jeder historischen Situation unentbehrlich.

Auch wo die Märtyrer nicht als Christen formell verurteilt worden sind, kam das Christentum als Grund ihres Leidens doch klar zum Ausdruck. So wenn z. B. Opferung verlangt wurde oder sonst etwas mit dem Christentum Unverträgliches, und die Verurteilung etwa als Maj.-Verbrecher wegen Kultverweigerung erfolgte, so beriefen sich die Christen dabei stets auf ihr Christentum, und die ganze Verhandlung drehte sich um die Opferung und das Christentum.

Auch wo die unerwiesenen *occulta* die Anklage bildeten und das Christentum neben anderen Anhaltspunkten

gleichsam die Beweiskette in den Augen der Heiden schloss, waren alle gespannt, ob die betreffenden Christen sich nun als Christen bekennen werden (Tert. ap. 2), und selbst die Verurteilung als Verbrecher nach einem in solcher Situation erfolgten Bekenntnisse brachte es allen nahe, dass der christliche Glaube der eigentliche Leidensgrund sei.

Die Bedeutung des Bekenntnisses in diesem Zusammenhange mag auch ihrerseits dazu beigetragen haben, dass das Bekenntnis zu einer Art heiligen Formel (cf. p. 38) geworden ist, die in den verschiedensten Lagen gebraucht und wiederholt wurde.

Es ist mir aufgefallen, dass in der Zeit der ersten Verfolgungen im Reiche oder sogar in einer Provinz, und ebenso in der letzten Zeit der Verfolgungen (also in Zeiten, wo die Märtyrer am leichtesten als Verbrecher verurteilt werden konnten) der gute Wandel der Märtyrer besonders eingehend geschildert und betont wird, vielleicht, weil gerade in dieser Zeit die Christen häufig formell als Verbrecher verurteilt wurden. Das musste zurechtgestellt werden und der wirkliche Tatbestand offenbar gemacht werden. Selbst im Bekenntnis der Märtyrer wird darauf Bezug genommen, z. B.: Agapius „bekannte mit lauter Stimme, dass er zwar nicht wegen eines Verbrechens, wohl aber für die Religion des Weltschöpfers gern und mit Freuden alles, was ihm etwa angetan würde, mutig ertragen werde“ (De mart. Pal. 6, 6). Die Christen liessen sich daher auch durch eine formell etwa anders lautende Verurteilung des Märtyrers nicht beirren, stand nur das Christentum als Leidensgrund fest, dieses ward dann auch in Wirklichkeit für die Christen der eigentliche Grund der Verurteilung, trotz aller anders lautenden Formulierung. Die heidnischen Schriftsteller berichten, dass die Christen in Rom unter Domitian „wegen Atheismus und jüdischer Lebensweise“ hingegerichtet worden seien: Eusebius giebt diese Aussage alsbald mit den Worten wieder: „wegen ihres standhaften Glaubens an Christus“ (III. 18). Cyprian ep. 80 wird die Verurteilung wegen Opferverweigerung ohne weiteres als eine

Verurteilung „wegen meines Bekenntnisses“ bezeichnet. Unter Licinius gingen manche Christen der militärischen Würden „unter einem grausamen und ungerechten Vorwand, in der Tat aber darum verlustig, weil sie das Bekenntnis ihrer Religion der Würde, welche sie bekleideten, vorzogen“ (Eus. Vita Const. II. 33). Diese Verfolgung sei unter Licinius *aperta simul et occulta* gewesen. Nam *verbis quidem dissimulabatur, re ipsa vero erat manifestissima* (Socr. H. e. I. 3).

Gregor von Nazianz sagt von den Leiden mancher Christen unter Julian, welche unter einer anderen Anklage hingerichtet wurden (formell also nicht als Christen): *πάσχοντας ὡς χριστιανούς ὡς κακούργους κολάζεσθαι*.

Mit diesen Worten ist der Tatbestand sehr genau wiedergegeben, wenn wir die Worte so auffassen: als Verbrecher gestraft und verurteilt, als Christen leidend.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der innere Grund des Leidens und der Grund der Verurteilung im Sinne der Christen nicht immer notwendigerweise identisch zu sein braucht, wohl aber müssen diese beiden Gründe unter sich in einem festen Zusammenhange stehn, meist in dem der Kausalität (wenn die beiden Gründe nicht schon identisch sind). Also die Verurteilung, die im Sinne der Christen zum Martyrium gehörte, entsprach auch der Situation, ganz wie die Form des christlichen Bekenntnisses, rp. Zeugnisses. War die Situation so, dass die Christen von den Heiden als Christen formell verurteilt wurden, so wurde eine solche Verurteilung vorausgesetzt und verlangt, war die Situation aber so beschaffen, dass sie formell als Verbrecher verurteilt wurden, wobei aber das Christentum tatsächlich die Anklage oder Konstatierung des Verbrechens verursachte, so genügte auch solch eine Verurteilung.

Aus der christlichen Beurteilung des Licinianischen und Julianischen Vorgehens geht auf Grund der schon angeführten Stelle klar hervor, dass für die Beurteilung und Konstatierung des Martyriums der tatsächliche Grund der Verurteilung vor dem bloss formellen den Vorzug hat und den Ausschlag gab in Fällen,

wo der tatsächliche Grund, den die Christen mit Sicherheit konstatieren konnten, und der formelle nicht zusammenfielen („*re ipsa*“ und „*verbis*“ werden einander gegenübergestellt).

Dem Begriff des Martyriums genügt eine Verfolgung, die dem Märtyrer den Tod oder Todesgefahr und Leiden einbringt, wobei ihm sein Christentum zum Grunde dieser Verurteilung wird, nicht braucht dasselbe aber auch schon für den Ankläger und den Richter notwendigerweise unmittelbarer Grund der Anklage und Verurteilung zu sein. Der Verfolger liefert für das Martyrium die *aitia* (Clemens Alex.). Nicht darauf kommt es auch vor allem an, wie die Straftat im Sinne des Verfolgers aufgefasst wird, sondern was sie im Sinne des Christentums ist, da es sich ja um Märtyrer des Christentums handelt.

Demgemäss haben die Christen auch dann Martyrien konstatiert, wo die Verurteilung nicht formell mit dem Christentum motiviert worden ist. Die Christen haben keinen Unterschied gemacht zwischen solchen Martyrien, die auf die formelle Verurteilung wegen des Christentums erfolgten, und solchen Martyrien, wo die Verurteilung formell nicht mit dem Christentum begründet worden ist. Der Hohe Rat verurteilte die Apostel wegen Ungehorsams, wie aus dem Bericht der *Acta* sicher zu erschliessen ist, Stephanus wegen Verletzung und Lästerung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Sitte, aber die Christen urteilten: sie haben wegen des Namens zu leiden, die Apostel freuten sich, dass sie gewürdigt wurden *ὅτι ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι*, Stephanus gilt allgemein als der *πρωτομάρτυς*.

Die Neronischen Opfer und die Hingerichteten der Apokalypse sind stets von Christen als Märtyrer betrachtet worden. Unter Nero selbst haben die Christen wohl noch nicht den festen Märtyrerbegriff gehabt, aber es war ihnen klar, dass sie wegen des Glaubens zu leiden haben, und immer klarer wurde dies den Übriggebliebenen. Der Anstoss, den das Leiden und eine Verurteilung als Verbrecher namentlich bei den Heiden erregen musste, wurde bald durch die Bedeutung des unschuldigen Leidens um Christi willen, durch die Würde dieses Lei-

dens überwunden, und es entstand der Begriff des Martyriums. Nero gilt als der erste und der furchtbarste Christenverfolger seit den ersten nachweisbaren Anfängen der christlichen Tradition (Melito). Die ganze Art und Weise, wie der erste Clemensbrief von denjenigen spricht, die den Aposteln, welche Märtyrer (*μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*) genannt werden, beigezählt wurden, beweist, dass die neronischen Opfer als Märtyrer galten. Dasselbe gilt von den Opfern unter Domitian, der in der christlichen Tradition als der zweite Christenverfolger gilt (schon seit Melito). Dieselbe Sprache, dieselbe Beurteilung, wie sonst, findet sich auch bei der Erwähnung dieser Martyrien in den christlichen Quellen.

Auch die Märtyrer, deren Verurteilung etwa mit Ungehorsam gegen die kaiserlichen Befehle, mit *audacia* oder Blasphemie begründet wird, gelten bei den Christen für wirkliche Märtyrer. Ebenso haben die Christen die Opfer unter Licinius und Julian als wirkliche Blutzengen des Christentums verehrt, was zum Teil auch durch manche monumentale Funde bestätigt wird (cf. Le Blant, p. II f.; Weis, 159 A. 1). Auch haben alle diese Opfer sich selbst als Märtyrer betrachtet, was daraus zu erschliessen ist, dass sie manche zur Tradition gewordene Züge des Verhaltens der Märtyrer festzuhalten bestrebt sind.

§ 15. Welche Stellung haben wir in dieser Frage einzunehmen? Sind die Opfer dieser Verurteilungen als Märtyrer in vollem Sinne des Wortes anzuerkennen? Lässt die offizielle Verurteilung als Verbrecher wirkliche Martyrien zu?

Mommsen gibt dem Martyrium eine Definition, die eine Anzahl von Märtyrern aus der Zahl der Märtyrer auszuschliessen geeignet ist, wie denn auch Mommsen mit manchen anderen Gelehrten z. B. die neronischen Märtyrer und die Märtyrer der Apokalypse nicht als solche betrachtet. Die Definition Mommsens lautet (p. 395): „Der Christ, der wegen eines anderweitigen Verbrechens verurteilt wird, hat sein Christentum nicht notwendig vor dem Richter bezeugt, wenn dasselbe auch factisch die Verurteilung herbeigeführt hat; als ‚Zeuge‘ wird er nur dann mit der Capitalstrafe belegt, wenn diese durch sein offizielles Bekenntnis des Christenglaubens rechtlich motivirt wird“.

Schon auf Grund des früher Angeführten müssen wir eine zum Teil ablehnende Stellung zu dieser Definition Mommsens einnehmen. Wir haben gesehen, dass der Christ, auch wenn seine Verurteilung nicht ausgesprochenerweise auf Grund des Christentums erfolgte, aber faktisch das Christentum die Verurteilung herbeigeführt hatte, sein Christentum vor dem Richter offiziell in einer der Situation entsprechenden Form stets bezeugt; das Bekenntnis war eine unumgängliche Forderung für die Märtyrer von seiten der Christen, wenn auch nicht von seiten des Richters, so dass der mit dem Titel „Zeuge“ Belegte auch in Fällen, wo der Richter ihn nicht direkt wegen des Christentums verurteilte, dennoch sein Christentum notwendigerweise vor dem Richter bezeugt. Die Mommsensche Definition scheint sogar zu seiner eigenen Auffassung nicht genau zu stimmen. Nach Mommsens Theorie wurde die Kapitalstrafe eigentlich mit der *majestas* rechtlich motiviert, und diese dann mit dem Bekenntnis; worauf es im Grunde hierbei ankam, er sieht man aus den Worten: „damit (sc. durch die Kultverweigerung) den Staat selber verletzte und also straffällig ward“ (p. 397). „Nach ihm verurteilt man die Christen im Grunde nicht als Christen, sondern als Staatsverbrecher“, sagt von dieser Kategorie der Christenprozesse bei Mommsen mit Recht Kneller (p. 355). Nach Mommsen sollen die Christen in der Apokalypse als politische Majestätsverbrecher verurteilt worden sein und daher seien sie keine Märtyrer; später konnten sie als Christen verurteilt werden, wobei das Christentum unter den Begriff der *majestas populi Romani* gezogen worden sei — sollte zwischen den beiden Verurteilungen wirklich ein sachlicher Unterschied bestehen? konnten die ersteren Christen an sich nicht ebenso als Christen verurteilt werden, wie die letzteren als Majestätsverbrecher? Es macht doch faktisch keinen wesentlichen Unterschied für das Martyrium, ob in diesem Falle die Verurteilung mit dem Christentum rechtlich motiviert wurde, oder mit dem Majestätsverbrechen.

Bei den Märtyrern in Lyon mussten wir es als wahrscheinlich bezeichnen, dass die ersten Märtyrer vor dem Reskript des Kaisers als Verbrecher verurteilt wurden, die nach

dem Reskript Hingerichteten konnten ev. als Christen verurteilt worden sein. Nach der Mommsenschen Definition konnten nur die letzteren wirkliche Märtyrer heissen, während die Christen selbstverständlich zwischen den beiden Gruppen keinen Unterschied gemacht haben und gar nicht machen konnten, ja darauf überhaupt nicht kommen konnten.

Ebenso hat vielleicht Plinius vor dem Reskript Trajans die Christen einfach als Verbrecher verurteilt, nach dem Reskript Trajans als Christen.

Diese Definition Mommsens wäre nur dann allgemein berechtigt, wenn die Heiden die hingerichteten Christen mit dem Titel „Zeugen“ belegten und nicht die Christen. Wie sollten aber die Christen in dieser Weise das Faktische dem mehr Zufälligen und Formalen geopfert haben, und zudem grundsätzlich!

Gesetzt den Fall, dass die Heiden christliche Übeltäter als Christen verurteilt hätten, so müssten nach der Mommsenschen Definition solche auch Märtyrer sein, während die Christen solche nicht einmal als Christen anerkennen wollten.)

Die Beschlüsse der Synode von Ancyra (314/315) sprechen es ausdrücklich aus, dass es unter den Gefallenen solche Christen gegeben hat, welche sich nach geschehener Opferung zum Schein Fesseln anlegen liessen, oder durch sonstige Scheinverurteilung in die äusserliche Lage eines Konfessors kommen wollten. Die Christen sollen solche, sagen die Beschlüsse, selbstverständlich wie Abgefallene behandeln.

Mommsen hat seine Definition, scheint es, der althergebrachten populären Auffassung entnommen, aber sie nicht seiner Auffassung der Verfolgung und Verurteilung angepasst. Die Anwendung seiner Definition ergibt daher nicht in allen Fällen richtige Resultate. Die formale Seite der Motivierung der Verurteilung ist in dem Christenprozesse nicht selten ein mehr zufälliges Moment und darf nicht auf Kosten des tatsächlichen Sachverhalts zum unbedingten Erfordernis des Martyriums gemacht werden. Die Definition Mommsens behält ihr Recht für einen bestimmten Verfolgungszeit-

abschnitt, kann aber nicht für die verschiedenen Auffassungen der Verfolgung eine allgemeine Definition bilden.

Auf Grund des Gesagten können wir nun die Frage beantworten, ob die herkömmlichen Märtyrer, die von den Heiden als Verbrecher verurteilt wurden, als wirkliche Märtyrer zu betrachten sind.

Sind die Christen, die auf Grund des mit dem Christentum unter anderem begründeten Verdachts hingerichtet wurden, wie z. B. unter Nero und auch sonst zuweilen, Märtyrer?

Wie wir gesehen haben, ist bei solchen Verurteilungen immer das Christentum in Betracht gekommen. Dem Märtyrer war in diesem Falle sein Christentum Grund der Verurteilung. Darum haben wir solche Christen als Märtyrer in wahren Sinne des Wortes anzuerkennen. Wenn dagegen ein Christ z. B. des Kindermordes angeklagt war und die Verurteilung auf dringenden Verdacht hin, etwa auf Grund unzuverlässiger Aussagen, zustande kam, wobei ganz von dem Christenstande abgesehen wurde und er in keinerlei Weise in Betracht kam, so wäre das ein einfacher Justizmord und kein Martyrium, denn für den Hingerichteten war in diesem Falle gar nicht sein Christentum Grund der Verurteilung. In den überlieferten Verurteilungen dieser Kategorie ist aber stets das Christentum in immer steigendem Masse in Betracht gekommen. Somit sind alle solche Christen, deren Verdächtigungen unbegründet waren, die aber trotzdem angeklagt und verurteilt wurden, indem man ihr Christentum dabei in Betracht zog, Märtyrer des Christentums.

Ähnlich verhält es sich mit der Verurteilung der Christen als Verbrecher, indem die Heiden im christlichen Verhalten selbst irgendein Verbrechen konstatierten, z. B. Majestätsverbrechen wegen Kultverweigerung. Wir haben ja schon gesehen (129 f.), dass es im Martyrium vor allem darauf ankommt, warum der Märtyrer das Martyrium auf sich genommen hat oder es willig erduldet: das Christentum muss ihm der ei-

gentliche Grund des Martyriums sein, nicht aber muss es notwendigerweise auch für den Richter unmittelbarer Grund der Verurteilung sein. Der bei Augustin vorkommende, eigentlich auf Cyprian zurückgehende Ausspruch: „*Martyrem non facit poena, sed causa*“ erhält in diesem Sinne seine wahre Bedeutung, nicht so sehr in dem Sinne, wie Kneller den Ausspruch auslegt, indem er schreibt: „Nicht das Schwert des Henkers macht zum Blutzeugen, sondern vor allem die Absicht, welche es leitet.“ Denn nicht darauf kommt es vor allem an, was die Heiden zu treffen beabsichtigen, ob das Christentum direkt als solches oder Verbrechen in ihrem Sinne, sondern darauf, was sie tatsächlich treffen. Nicht darauf kommt es an, was die Straftat im Sinne des Verfolgers ist, sondern was sie im Sinne des Christentums ist, denn es handelt sich ja um Märtyrer des Christentums, nicht des Heidentums. Dass die Heiden den christlichen Märtyrern nicht den Märtyrer-ruhm, wie die Christen ihn verstanden und auffasten, zuerkannten, versteht sich von selbst. Im Sinne des Verfolgers konnte also die Straftat, die zum Martyrium führte ein Vergehen sein, aber den Christen war sie eine unbedingte, im Wesen des Christentums begründete Forderung. Darum bedeutete auch das Einschreiten wegen eines „nichtreligiösen Verbrechens“ dem Christen eine Verfolgung des Christentums, sobald dieses an sich nichtreligiöse Verbrechen eine wesentliche Forderung des Christentums in sich schloss.

Darum ist auch der Christ, der vom Christentum innerlich bezwungen, den Kaisern oder den heidnischen Göttern nicht opfert, Märtyrer des Christentums, auch wenn er dabei als Staatsverbrecher hingerichtet wird. Ebenso war es mit der Verurteilung der Apostel, als sie innerlich durch Christum und sein Gebot überwunden, nicht anders konnten, als von ihm zeugen. Ebenso war es mit der polizeilichen Verurteilung etwa als Unruhestifter u. s. w., sofern es christliche Forderung war, die den Christen zu der angeblichen Unruhestiftung geführt hatte. Als Diokletian die christlichen Versammlungen verboten hatte

und der Richter den Saturn fragt, warum er das Verbot des Kaisers übertreten habe, antwortet dieser: *Quia non potest intermitti Dominicum*, und später fügt er noch hinzu: *Lex sic jubet*, und dann wiederum: *Lex sic docet*. Der Lektor Emeritus, in dessen Hause die Versammlungen abgehalten waren, sagt: *sine Dominico non possumus*. Der Redaktor fügt hinzu: *Quasi Christianus sine Dominico esse possit! . . . in Dominico Christianum et in Christiano Dominicum constitutum, ut nec alterum sine altero valeat esse?*

Eusebius rückt sogar (Vita Const. I, 51) eine kirchliche Vorschrift in das Licht einer unbedingten christlichen Forderung, indem er schreibt: „. . . entweder übertraten wir sein Gesetz (sc. das Gesetz des Licinius, welches den Bischöfen Synoden untersagte) und mussten dann gestraft werden, oder wir waren seinem Gebote gehorsam und mussten damit die kirchlichen Vorschriften übertreten, weil Fragen von grösserer Bedeutung sich nicht anders, als auf Synoden entscheiden lassen.

Wurde dagegen der Christ wegen erwiesener Verbrechen, die auch dem Christentum als Verbrechen gelten, wie etwa wegen Diebstahls etc. gestraft, so war er selbstverständlich kein Märtyrer, wenn er auch das Verbrechen aus religiösem Motive begangen haben sollte. In solchem Falle hat Mommsen Recht, wenn er sagt, es ändere nichts an der Sache, wenn dem Verbrechen auch ein religiöses Motiv zugrunde liege. Darum wird aber auch christlicherseits stets ermahnt: *μη γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἄλλοτριεπισκοπος, εἰ δὲ ὡς χριστιανός, μη αἰσχυρέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* (I. Petri 4, 15). Oder Matth. 5, 11. 12: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lügen (*ψευδόμενοι*). Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnt werden. Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen“; cf. auch die Parallele Lukasev. 6, 22. 23. Es kommt eben (nach diesen Stellen) darauf an, ob die Verfolgung um des Menschensohnes willen statt fand, das war aber der Fall, sofern das Übel erlogen war, und von den Beschuldigungen eigentlich nur die

Jüngerschaft Jesu oder der „Name“ oder „der gute Wandel in Christo“ nachblieb.

I. Petr. 3, 16. 17 heisst es: „ . . . habt ein gutes Gewissen, auf dass die, so von euch afterreden als von Übeltätern, zu Schanden werden, dass sie geschmäht haben euren guten Wandel in Christo. Denn es ist besser, so es Gottes Wille ist, dass ihr wegen Wohltat leidet, denn wegen Übeltat.“

Es ist auch nicht unbedingt zum Martyrium erforderlich, dass der Verfolger das Christentum immer treffen will, wie Kneller es als notwendig hinstellt (1898, 6. Heft, 1—12). Es genügt, wenn der Verfolger weiss, dass die Christen um des Christentums willen sich weigern am Götterkultus teilzunehmen, bei dem Genius des Kaisers zu schwören etc. Diese Forderung, dass die Behörde davon wissen muss, rechne ich darum zum Märtyrerbegriff, weil es sich ja um öffentliche Märtyrer des Christentums handelt. Im Falle der Verfolger solches nicht wissen würde, würde der Hingerichtete allerdings auch Märtyrer seiner religiösen Überzeugung sein, aber nicht öffentlicher Märtyrer des Christentums; ich möchte ihn im Unterschied von einem solchen: kurz als „christlichen Märtyrer“ bezeichnen.

In den berichteten Verurteilungen ist aber, so viel wir wissen, das Christentum stets zur Sprache gekommen und wohl auch schon bei den Märtyrern der Apokalypse: die Zusammenstellung des Zengnisses Jesu mit dem Worte Gottes und der Nichtanbetung des Tieres und seines Bildes deutet darauf hin. Plinius wusste es schon mit Sicherheit, dass wirkliche Christen nicht zum Götzendienste gezwungen werden können [*deos appellare et imagini tuae (sc. des Kaisers) ture ac vino supplicare, male dicere Christo*].

Somit haben wir die Christen, die von den Heiden als Verbrecher hingerichtet wurden, indem die Heiden im christlichen Verhalten selbst irgend ein Verbrechen konstatierten, als wirkliche Märtyrer anzuerkennen, sofern die von den Heiden als Verbrechen aufgefasste Straftat eine

unerlässliche Forderung des Christentums oder des christlichen Wandels bedeutete. Aber wer entscheidet darüber, was eine unveräusserliche Forderung des Christentums oder des christlichen Wandels ist?

Bekanntlich konnten lange Zeit im Glauben Verschiedenheiten in einzelnen neben einander bestehen, ohne dass die Gemeinschaft aufgehoben wurde. Leute, welche Christum als Herrn anriefen (cf. Paulus, Römerbrief 10, 9; I. Kor. 12, 3) und ein strenges Leben führten, mochte die Gemeinde lange nicht ausschliessen (cf. Harnack, Mission... p. 329). So entschied auch in der Frage des Martyriums zunächst das persönliche Christentum der Märtyrer. Stephanus war Hellenist, nahm eine freiere Stellung zum Gesetz ein, ohne dass das vorläufig von allen Christen geteilt wurde. Bei plötzlichen Bekehrungen und bei darauf bald folgenden Martyrien wird der Glaube nicht sehr ausgebildet gewesen sein können. Solche plötzliche Bekehrungen mit darauf folgenden Martyrien sind uns überliefert. Clemens Alexandrinus schildert den Hergang schon bei der Hinrichtung Jakobus des Älteren in der Weise, dass der Ankläger sich plötzlich bekehrte, bekannte und von Jakobus durch einen Kuss in die Gemeinschaft aufgenommen wurde und als Märtyrer starb. Das ist wohl eine spätere Schilderung, aber sie setzt notwendigerweise voraus, dass Ähnliches vorgekommen war, *rp.* vorkommen konnte. Auf eine ähnliche Weise wurde Basilides Märtyrer, ebenso der Wächter der 40 Krieger auf dem gefrorenen See.

Es ist klar, dass das einfache Bekenntnis zu Jesu dem Herrn, *rp.* zum Christentum und die Gemeinschaft mit den Christen das Martyrium entschied und genügte. Allmählich bildeten sich in Fragen, die das Martyrium betrafen, allgemeine Grundsätze aus. Die heilige Schrift, die Gebote Gottes, die Propheten, besonders das Vorbild Jesu, der Apostel und der früheren Märtyrer wurde auch besonders in diesen Fragen von der Gemeinschaft herbeigezogen und wurde neben der jeweiligen Situation von massgebendem Einfluss. Zuletzt

wollte auch in diesen Fragen die hierarchische Kirche die entscheidende Instanz bilden. Bevor die Kirche aber in diesen Fragen zu einer solchen Instanz wurde und bevor von ihr diesbezügliche Entscheidungen getroffen wurden, war doch noch eine gewisse Freiheit möglich, und lässt sich in manchen Fragen ein gewisses Schwanken beobachten. Z. B. waren die Meinungen über den Kriegsdienst der Christen, oder über die Bekränzung der christlichen Soldaten u. a. noch in späterer Zeit geteilt. So verwirft Tertullian in „*De corona militis*“ die Bekränzung der christlichen Soldaten, ja den Kriegsdienst überhaupt, hiebei führt er aus, dass in Fällen, über welche die heilige Schrift sich nicht ausspricht, die allgemeine christliche Gewohnheit für alle Verbindlichkeit besitze. Die Verwerfung der Bekränzung der Soldaten und des Kriegsdienstes war schon damals keine allgemeine Überzeugung gewesen, sagt doch Tertullian selbst, viele Christen verwerfen den Eifer des in Rede stehenden christlichen Soldaten in Sachen der Bekränzung, „da er der ganzen Konfession Ungelegenheiten bereitet habe“; auch Tertullian hatte Apol. 42, ohne Anstoss daran zu nehmen, gesagt: „Wir treiben mit euch Schifffahrt, tun Kriegsdienst.“

Darum sind nicht alle wegen allgemeiner Weigerung des Kriegsdienstes hingerichteten Christen in jedem Falle als Märtyrer des Christentums zu betrachten, da nicht alle Verurteilten dieser Kategorie das Christentum in seiner wahren Forderung, wie sie zu ihrer Zeit allgemein verstanden wurde, vertraten, sondern mehr ihre eigene christliche Überzeugung, die freilich nicht einzelt dastand. Für solche Märtyrer möchte ich, wie schon gesagt worden ist, den Ausdruck „christliche Märtyrer“ gebrauchen, im Unterschied von den „Märtyrern des Christentums“. Der Grund resp. der Anlass ihres Martyriums wurde nicht von allen Christen ungeteilt gebilligt. Das musste den öffentlichen Zeugnischarakter, musste die Wirkung des Martyriums abschwächen. Zu solchen Märtyrern rechne ich zum Beispiel den Rekruten Maximilianus vom Jahre 295, der den Kriegsdienst überhaupt verweigerte, oder den Theogenis unter Licinius, der sich ebenfalls weigerte, Kriegsdienste zu tun.

Wohl ebenso sind die Märtyrer zu beurteilen, die Götterbilder zertrümmert, oder sich sonst aggressiv benommen haben (besonders in letzter Zeit unter Julian), wie zum Beispiel der Jüngling, der zum Richter trat und ihn am Opfern hinderte, oder Kallistus, der den jüdischen Gottesdienst störte, oder der Christ, der das kaiserliche Edikt herabriss, oder derjenige, der während der gewährten Bedenkzeit den heidnischen Tempel in Brand steckte, oder die Statuen zerstörte u. s. w. Die grosse Mehrzahl der Christen hat solche Äusserungen des christlichen Übereifers meist missbilligt. In der letzten Verfolgung muss die Provokation christlicherseits besonders in Spanien gross gewesen sein, so dass die Synode von Elvira sich genötigt sah in ihrem 60-ten Kanon es ausdrücklich zu verbieten, solche verurteilten Christen als Märtyrer anzuerkennen. Die allgemeine Lage der Christen musste durch solches aggressive Verhalten nur verschlimmert werden, solche Märtyrer schaden also der christlichen Sache, und das widersprach dem Begriff und der Auffassung des Martyriums. Daraus erklärt sich vielleicht, wenn Eusebius manche Provokationen und manches aggressive Verhalten, ja selbst Selbstmord unter gewissen Umständen billigt, nämlich wenn solches für die christliche Sache förderlich und vorteilhaft erschien. Auch Hieronymus schreibt in Adv. Jovinian. c. 1: *In persecutionibus propria non licet perire manu absque eo, ubi castitas periclitatur*. Auch Chrysostomus und Ambrosius hielten die Furcht vor der Schändung für ein hinreichendes Motiv zu einem Selbstmord (Augar, p. 46).

Die Christen, die des Christentums wegen heimlich verhört und getötet wurden, sind als wirkliche Märtyrer des Christentums anzuerkennen, wenn sie allgemeinbekannte Persönlichkeiten waren und ihr Martyrium auch allgemein bekannt wurde, wie zum Beispiel Jakobus der Zebedaide (falls sein Verhör und seine Verurteilung nicht schon ohnehin eine öffentliche gewesen sein sollte), die Verwandten des Domitian, die Palastbeamten unter Julian und vielleicht noch andere. Die Christen verehrten sie als Märtyrer (cf. Theodoret und monumentale Funde).

Waren aber solche heimlich hingerichteten Christen nicht allgemeinbekannte Persönlichkeiten und wurde ihr Tod nicht allgemein bekannt, so müssen wir auch sie bloss als „christliche Märtyrer“ bezeichnen.

Eine dritte Möglichkeit der Verurteilung der Märtyrer als Verbrecher besteht, wie wir gesehn haben, darin, dass die Märtyrer mit Vorbedacht als Verbrecher hingerichtet werden, im Grunde ist es auch im Sinne der Verfolger das Christentum, das ihre Verurteilung herbeigeführt hat, wie das unter Licinius und Julian der Fall gewesen sein muss. Dass solche Verurteilte als Märtyrer zu gelten haben, leuchtet nach dem bisher Gesagten von selbst ein, denn nicht das Formelle entscheidet über den Märtyrercharakter, sondern der faktische Tatbestand, der zum Martyrium geführt hat.

Somit sind bei der Verurteilung der Christen als Verbrecher folgende Fälle möglich:

I. Auf Grund unbegründeten Verdachts wegen der *Occulta*:

- a) die Anklage und Verurteilung erfolgt ganz abgesehen vom Christentum. Solch eine Verurteilung ist ein einfacher Justizmord und führt nicht zum Martyrium.
- b) Bei der Anklage, Begründung der Anklage und Verurteilung wurde das Christentum in entscheidender Weise in Betracht gezogen. Solch eine Verurteilung begründet Martyrien.

Wird der Verdacht erwiesen, so werden aus den *occulta manifestiora*.

II. Verurteilung wegen *manifestiora*:

- a) Die wegen solcher *manifestiora* Verurteilten, die bei den Christen allgemein zum Wesen des Christentums oder des christlichen Wandels gehörten, sind Märtyrer des Christentums.
- b) Die wegen derjenigen *manifestiora* Verurteilten, die zu ihrer Zeit nicht allgemein zum Wesen des Christentums gerechnet wurden, aber doch dem Märtyrer und manchen anderen als solche galten, sind „christliche Märtyrer“.

c) Die wegen solcher *manifestiora* Verurteilten, die auch in der christlichen Beurteilung Verbrechen sind, sind Verbrecher, die die Christen nicht einmal als Christen anerkennen wollten.

II. Die von den Heiden mit Vorbedacht als Verbrecher verurteilten Christen sind Märtyrer des Christentums, wenn ihr Christentum faktisch die Verurteilung herbeigeführt hat.

Haben wir somit schon die als Verbrecher Hingerichteten auf Grund der betrachteten Verurteilungsformen als Märtyrer anzuerkennen, so ist der Märtyrercharakter der als Christen verurteilten Märtyrer um so klarer, und bedarf keines weiteren Nachweises.

Auch die Opfer der Volkshetzen sind als Märtyrer des Christentums anzuerkennen. Ihr Tod um des Glaubens willen erfolgte öffentlich, und das Christentum kam als der eigentliche Grund der Verfolgung zum Ausdruck, ähnlich wie im polizeilichen Verfahren, nur nahm das Volk gleichsam die Stelle der Obrigkeit ein. Freilich haben die Christen in solchen Fällen unterscheiden müssen, ob nicht der Betreffende mehr zufällig ohne diesbezügliche Absicht des Volkes zu leiden gehabt hat, oder ob er nicht aus andern Gründen dem Volke verhasst war, oder bei anderer Gelegenheit getötet wurde.

§ 16. Wir fragen jetzt aber weiter, können wir die Überzeugung hegen, dass die Christen mit Sicherheit unterschieden haben, ob der Märtyrer tatsächlich des Christentums wegen solche Verfolgungen zu erleiden hat, in Fällen, wo das Volk wütete, oder wo der Richter sein Urteil nicht formell mit dem Christentum begründete?

Zunächst suchen wir auf die Frage zu antworten: haben die Christen in dieser Sache in solchen Fällen Unterschiede machen können? Um diese Frage zu beantworten, haben wir uns zunächst an die innige Gemeinschaft zu erinnern, die zwischen den Märtyrern und den übrigen Christen bestand. Schon als Ignatius von Antiochien nach Rom geführt wurde, besuchten u. begleiteten ihn Christen während dieser

Fahrt, aus Antiochien waren sogar manche Christen nach Rom vorausgeeilt, um Zeugen seines Martyriums zu sein. Die Gemeinschaft zwischen den Märtyrern und den übrigen Christen offenbart sich während des ganzen Verfolgungszeitalters in den verschiedensten Formen. Während der letzten Verfolgung zogen zum Beispiel aus Ägypten Christen massenweise nach Palästina und Cilicien, um die in den Bergwerken befindlichen Konfessoren zu besuchen. Cyprian nennt einmal die bei den Martyrien anwesenden Christen „sichere Zeugen“ der Wahrheit des Martyriums und er ermahnt, die Todestage der Märtyrer in den Märtyrerverzeichnissen genau zu notieren. Sein Biograph Pontius schreibt (Vita I): *cum majores nostri plebejis et catechumenis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione dederint, ut de passionibus eorum multa, aut, prope dixerim, paene cuncta conscripserint.*

Das Papstbuch weiss auch von Notaren zu berichten, welche von den Päpsten beauftragt waren eifrig nach den Taten der Märtyrer zu forschen. Den Anfang damit habe schon Clemens von Rom gemacht; Fabian habe sieben Diakone mit Überwachung der 7 Notare in dieser Angelegenheit beauftragt; Anterus habe sich bei den staatlichen Notaren eifrig nach den Taten der Märtyrer erkundigt und die Aufzeichnungen in der Kirche geborgen.

Harnack sagt (... Motiv... 116): „Wie sich der Märtyrer benommen hat, namentlich aber, was er vor dem Richter gesagt hat — sein Christusbekenntnis — endlich, wie sich Christus an ihm manifestiert hat, das war der Gegenstand des höchsten Interesses; denn es gehörte auf dasselbe Niveau, auf welchem das Neue Testament stand . . . am sichersten war es deshalb, dass man sich womöglich Aufzeichnungen der Konfessoren selbst aus den Gefängnissen verschaffte; war das nicht angängig, so schickte man vertrauenswürdige Brüder zu ihnen, um ihre Zeugnisse zu hören, . . . die Protokolle, die zugänglich waren, suchte man einzusehen; aber da sie häufig nicht ausreichten, weil sie die Reden der Beklagten nicht vollständig enthielten, schickte man Brüder zu den Verhandlungen, die die Worte der Konfessoren treu aufnehmen sollten . . . Wer hier fälschte, setzte sich — abgesehen von der oft leicht zu beschaffenden Wider-

legung — dem schwersten Vorwurf aus, dass er die Worte des heiligen Geistes bzw. Christi fälschte.“

Ausserdem kannten die Christen einer Gegend sich auch meist, so dass sie selbst Kunde und Kenntnis in den meisten Fällen hatten. Vor dem Gericht mussten die Taten, auf welche die Anklage sich gründete, zutage treten, die Christen hatten somit die Möglichkeit zu erkennen und zu beurteilen, ob das Christentum der massgebende Faktor war, der die Verurteilung herbeiführte. Den Grund des Leidens fühlten die Christen am besten heraus und konnten entscheiden, ob das Christentum dabei massgebend war oder nicht, auch wenn der Urteilspruch das Christentum nicht direkt nannte. Die Christen haben auch tatsächlich in Abhängigkeit von der Verurteilung Unterschiede gemacht. Wie die Verurteilung im allgemeinen auch bei der Erörterung von Martyrien von den Christen in Betracht gezogen worden ist, haben wir p. 126 f. gesehen. Hier noch einige spezielle Belege.

Didaskalia XIX (und ihr folgend Ap. Konst. V. 2) unterscheidet sehr genau die Märtyrer von andern verurteilten Christen, indem sie schreibt: „Wenn aber jemand, der sich einen Christen nennt, strauchelt, indem er vom Satan versucht wird, und (wenn er) böser Taten überführt und wegen der bösen Taten, sei es Diebstahl oder Mord, verurteilt wird, so haltet euch fern von solchen, dass nicht einer von euch von denen, die jenen festhalten, versucht werde. Wenn ein Heide dich nämlich ergreift, dich fragt und zu dir sagt: du bist auch ein Christ, wie dieser, so kannst du nicht leugnen, dass du ein Christ bist, sondern bekennt es. Du wirst aber nicht wie ein Christ verurteilt, sondern wie ein Übeltäter gemartert werden. Er fragt dich nämlich, ob du wie dieser bist, und dein Bekenntnis gilt ihm nichts, und wenn du leugnest, so verleugnest du wiederum den Herrn . . . Den Gläubigen aber, die mit frevelhafter Gewalt wie Übeltäter ergriffen, gefangen gehalten oder gefesselt werden, denen helfet als euren Gliedern mit grossem Eifer und mit vieler Geduld, dass ihr sie aus der Hand der Bösen befreiet.“ Hier werden, wie zu ersehen, die Verbrecher, welche, böser Taten überführt, wegen der bösen Taten verurteilt werden, scharf von

den Märtyrern, welche entweder „wie Christen“ verurteilt werden, oder „mit frevelhafter Gewalt (also ungerechter Weise) wie Übeltäter“ ergriffen und verurteilt werden, scharf geschieden.

In den Ap. Konst. V. 9 heisst es: „Das Gesagte gilt aber nur von denen, welche in Wahrheit Christi wegen gemartert wurden, aber nicht von den falschen Märtyrern . . .“

Als Basilides plötzlich bekannte, er sei Christ, und ins Gefängnis kam, „kamen hierauf einige Brüder im Herrn zu ihm und fragten ihn um die Ursache dieses so plötzlichen und auffallenden Entschlusses“ (Eus. VI, 3). Und als er erklärt hatte, dass er aufrichtig infolge Potamiänas Erscheinung Christ geworden sei, gaben sie ihm die Taufe und nahmen ihn in ihre Gemeinschaft auf. Selbst wenn der Hergang dieses Martyriums nicht historisch sein sollte (wie Neumann vermutet, pagina 165, anders urteilt aber Augár in „Text. und Unters.“ 1905, Heft 4), so muss solches in jedem Falle der christlichen Anschauung und Praxis entsprochen haben. Also die Christen vergewisserten sich wohl stets, wie es mit dem Prozess und dem Glauben des angeklagten Christen bestellt war.

Wo der Tatbestand des Martyriums zweifelhaft war, haben sie die Zweifelhaftigkeit nicht vertuscht. Hierfür ein Beispiel. Viktor (Pass. Theodoti IX) bekannte das Christentum und hielt tapfer alle Martern der Folterung aus; aber kurz vor dem Tode *petiit a tyranno breves ad deliberandum inducias*. Die *lictores* hörten auf, ihn zu geisseln, im Glauben, er sei abgefallen. Von den erhaltenen Schlägen starb er nun im Kerker, *dubium relinquens confessionis suae exitum, unde usque in hodiernum diem memoria ejus in ambiguo manet*. Da es also ungewiss war, ob er innerlich im Glauben verharren wollte oder nicht, darum war es auch unklar, ob er Märtyrer war oder nicht, obwohl er äusserlich den Tod im Kerker infolge der erhaltenen Martern erlitt.

§ 17. Zusammenfassend können wir folgendes sagen:

Der innere Grund des Leidens und der Grund der Verurteilung braucht im Sinne der Christen nicht immer notwendigerweise identisch zu sein. Es genügt eine Verfolgung, wobei dem Christen sein Christentum zum Grunde der

Verurteilung wird, nicht braucht dasselbe aber auch schon für den Ankläger und den Richter notwendigerweise unmittelbarer Grund der Anklage und Verurteilung zu sein. Die Christen liessen sich daher auch durch eine formell etwa anders lautende Verurteilung des Märtyrers nicht beirren, stand nur das Christentum als Leidensgrund fest. Die Christen haben demgemäss auch dann in gewissen Fällen Martyrien konstatiert, wo die Verurteilung formell nicht mit dem Christentum motiviert worden ist und wo die Mommsensche Definition Martyrien ausschliesst. Allein die Mommsensche Definition ist nicht für den ganzen Zeitraum bei einer von der populären Anschauung abweichenden Auffassung berechtigt. Das Martyrium ist wohl von dem Verurteilungsgrunde abhängig, aber nicht in der Weise, dass der formale Grund den tatsächlichen beiseiteschiebt. Die Christen konnten formell auch als Verbrecher verurteilt werden und doch wahre Märtyrer sein, nämlich in folgenden Fällen:

- 1) wenn die Christen auf Dinge hin verurteilt wurden, die vom Christentum unbedingt gefordert waren, zum Wesen des Christentums oder des christlichen Wandels gehörten und somit einen unveräusserlichen Bestandteil des Christentums bildeten, wobei die Heiden es wussten, dass die Christen den Konflikt unter diesem Gesichtspunkt betrachteten. Wussten die Heiden es aber nicht, was jedoch bei keinem uns bekannten Martyrium wahrscheinlich ist, oder lehnte die grosse Mehrzahl der Christen oder die entscheidende christliche Instanz die heidnische Forderung, die den Konflikt herbeiführte, nicht unbedingt ab oder billigte nicht die christliche Handlungsweise, die zum Konflikt führte, so waren die Betreffenden nicht eigentlich Märtyrer des Christentums, wohl aber immerhin Märtyrer ihrer christlichen Überzeugung. Als solche „christliche Märtyrer“ sind auch diejenigen zu betrachten, die heimlich verhört oder getötet wurden, ohne dass sie allgemeinbekannte Persönlichkeiten waren und ohne dass ihr Martyrium allgemein bekannt wurde, schliesslich vielleicht auch diejenigen, welche, um dem erzwungenen Götzendienste oder der gewaltsamen Entehrung zu entgehen, in der Verfolgung Selbstmord übten.

- 2) Ferner konnten Christen bei formeller Verurteilung als Verbrecher doch wirkliche Märtyrer sein, wenn sie auf un begründete Verdächtigungen und Verleumdungen hin angeklagt und verurteilt wurden, wobei das Christentum bei der Anklage, Begründung der Schuld und bei der Verurteilung mindestens einen mitbestimmenden, wenn nicht entscheidenden Faktor darstellt.
- 3) Wenn die Heiden die Christen mit Vorbedacht als Verbrecher verurteilten, sind diese Christen Märtyrer des Christentums, wenn ihr Christentum die Verurteilung faktisch herbeigeführt hat.

Ob in den Fällen, wo die Märtyrer als Verbrecher verurteilt wurden, wirklich das Christentum faktisch die Verurteilung herbeigeführt hat, das haben die Christen im allgemeinen mit Sicherheit beurteilen können und auch wohl tatsächlich beurteilt.

Allein die Verurteilung der Märtyrer als Verbrecher erstreckte sich am wenigsten über den ganzen Zeitraum, sondern kam hauptsächlich in den Anfangszeiten der Verfolgung und in den Endzeiten des Verfolgungszeitalters in Anwendung. Die Angriffe der Heiden richteten sich immer bewusster und direkter gegen die Christen als solche; neben und mit den manifestiora wird das Christentum immer mehr als solches in Betracht gezogen, oder das Christentum genügt immer mehr zur Begründung des Verdachts, so dass das Christentum unter Umständen mit gewissen Verbrechen identifiziert werden kann.

Um so einleuchtender ist bei solchen Verurteilungen die Märtyrerqualität.

Auch die in den öffentlichen Volkshetzen ihres Glaubens wegen Gefallenen sind Märtyrer des Christentums.

Somit bleibt bei allen Arten der Verurteilung, die sich uns ergeben hatten, der Märtyrercharakter in dem entwickelten Sinne bestehen. Auch bei der extremen Auffassung Conrats, der von allen Märtyrern sagt, dass der Strafgrund nie im Christennamen bestehe, sondern dass immer eine bestimmte Straftat den Verurteilungsgrund abgebe, sind die Verurteilten dennoch Märtyrer des Christentums, da auch Conrat gestehen muss, dass „der Christ keine Anfechtung erfahren hätte, wenn er nicht Christ gewesen wäre“ (p. 20 f.).

Wir können jetzt sogar sagen, der Märtyrercharakter bleibt auch bei allen überhaupt denkbaren Auffassungen der Verfolgung bestehen, so lange die Unschuld der Christen von wirklichen Verbrechen im Sinne des Christentums feststeht und es auch feststeht, dass die Heiden sie verhört, getötet und gepeinigt haben. Das dürfte aber wohl für alle Zeiten feststehen.

Erleidet aber nicht die Wertung der Widerstandskraft des Märtyrers durch solche Beurteilung eine Einbusse? Das objektive Leiden an sich bleibt natürlich dasselbe, nur könnte man vielleicht denken: erfolgte die Verurteilung nicht direkt des Christentums wegen, so war der Schlag nicht so wuchtig, der den Christen als solchen traf. Je direkter gegen das Christentum als solches verfahren wurde, um so wuchtiger mussten die Schläge von den Christen empfunden werden.

Allein das ist nur die eine Seite der Sache, die die seelischen Anforderungen an den Märtyrer bei der vorgetragenen Auffassung herabzusetzen scheint. Andererseits müssen die Angriffe und die Verurteilung der Christen als Verbrecher wiederum schwerer empfunden worden sein. Die Verurteilung als Verbrecher musste besonders bei den Heiden Anstoss erregen, wenn schon das Leiden überhaupt befremdend wirkte, so dass selbst den Jüngern der Gedanke, dass der heilige Gottessohn leiden müsse, anstössig war. Durch den ganzen ersten Petrusbrief erklingt die Mahnung: Macht euch vertraut mit dem Gedanken unschuldig zu leiden. Auf Schritt und Tritt sind in der ersten Zeit die Mahnungen anzutreffen, man soll sich nicht irre machen lassen durch das Leiden; es wird versucht zu beweisen, warum man leiden müsse; die Bedeutung des unschuldigen Leidens wird immer mehr und mehr hervorgehoben. Der Kerker ist allerdings das Haus des Satans, wo er seine Macht zusammenhält, schreibt Tertullian an die Märtyrer, ihr aber seid hineingedrungen, um ihn in der eigenen Behausung niederzukämpfen. Sollte die Leidenswilligkeit sich einbürgern, musste schon aus dieser psychologischen Erwägung das Märtyrerleiden zu einem ganz besonderen, von allen übrigen Leiden abweichenden Leiden erhoben werden (cf. p. 130). Selbst in späteren Martyrien begegnet uns die Mahnung, man solle nicht

Anstoss nehmen an dem Leiden des Märtyrers, man soll sich nicht dadurch im Glauben beirren lassen: *et passionibus nostris ne scandalizemini* — ruft Perpetua aus; *et haec te non conturbent, sed confirment* — sagt Saturus, u. s. w.

Die Verurteilung als Verbrecher musste namentlich in der ersten Zeit des Christentums die Gefahr des Befremdens und Irrewerdens und damit den inneren Konflikt in der Brust des Märtyrers steigern. Schon als die Obrigkeit den Aposteln das Predigen verbot, entstand ein innerer Konflikt in ihrer Brust; sie erzählen von dem Verbot den andern Jüngern und in heissem ekstatischen Gebetskampfe („die Stätte erbebt“) ringen sie um Lösung des Konfliktes, bis sie auch tatsächlich im Geiste gewiss werden, was sie tun sollen.

Die Heiden hatten dem Anscheine nach Recht: in gewisser Hinsicht durften sie sagen: ihr begeht gegen den Kaiser, gegen das Vaterland, gegen euer Volk, gegen eure Familie ein Verbrechen; ihr verlasst und lästert, was jedem Bürger teuer und heilig ist; ihr löst die heiligen Bande, die die Natur selbst geknüpft hat . . . Unter solchen Umständen nahte die Versuchung zur Verleugnung in verschiedener Gestalt. Darum ist es dem Märtyrer in solchem Falle um so höher anzurechnen, dass er die Versuchung als solche erkannte und ihr bis in den Tod widerstand, dass er trotz allem es erkannte, es handelt sich dabei doch um den Christenglauben als solchen und um den Heiland, um seine Gemeinschaft und die Seligkeit.

Später als die äusseren Schläge immer wuchtiger sich gegen das Christentum als solches richteten, konnten wiederum, andererseits, diese Leiden nicht mehr so befremden, da der Wert des unschuldigen Leidens und insbesondere des Martyriums feststand und immer mehr stieg; worum es sich handelte, war klar, und darum war in dieser Hinsicht der innere Konflikt nicht mehr so gross.

Wir finden somit, der äussere Druck und der innere Konflikt scheinen sich bei dieser Auffassung auszugleichen: galt der äussere Druck nicht direkt dem Christentum mit voller Wucht, so wurde der innere Konflikt in der Brust des Märtyrers um so stärker empfunden und, umgekehrt, schien der äussere Druck schwerer auf dem Christentum zu lasten, so wurde der innere Konflikt in dieser Form kaum noch empfunden.

II.

Die Beurteilung der Verfolger.

§ 18. Mommsen schliesst seine Abhandlung mit den Worten: „Diese Darlegung hat ihren Zweck erfüllt, wenn sie warnt vor der hergebrachten Weise von Christenverfolgungen schlechthin zu reden... Wenn für die römische Nationalität der römische Glaube nur ein anderer Ausdruck war, so hat der römische Staat gegenüber einem Proselytismus, der den römischen Glauben aufhebt, in Selbstvertheidigung gestanden und auch die Geschichte erkennt das Recht der Notwehr an“ (p. 416 f.).

„Zur religiösen Verfolgung... gehört vor allem ein religiöser Beweggrund, der Hass des Christentums. Der heidnische Pöbel nun mochte allerdings aus Religionshass gegen die Christen anstürmen, dem Staatsmann lagen solche Beweggründe fern. Folglich mag man von Christenverfolgungen durch das gewöhnliche Volk allerdings reden. Auf das Vorgehen des Staates passt der Ausdruck nicht“. So gibt Kneller die modernen Ausführungen wieder; er folgert aber dann daraus von sich aus: „Ohne Religionshass gibt es keine Religionsverfolgung und keine Märtyrer.“ Gegenüber dieser angegebenen Position und ihrer angenommenen Konsequenz stellt Kneller die Behauptung auf, dass die Tatsache des Religionshasses von seiten der Verfolger feststehe und damit sei „die Grundlage, von der die neueren Untersuchungen über die Verfolgungen ausgehen, erschüttert und als unzureichend erwiesen“ (p. 376).

Wir fragen, wie der Verfolger beurteilt werden muss und, im Zusammenhange damit, ob der Hass, wie er in der populären Auffassung vorausgesetzt wird, eine notwendige Grundlage des Martyriums in dem Sinne und dem Grade bildet, dass es ohne ihn keine Religionsverfolgung und keine Märtyrer gebe. Diese Frage suchen wir auf Grund der bisherigen Ausführungen zu beantworten und auf Grund der vorstehenden Erörterung da-

rüber, wie die alten Christen seit den ältesten Zeiten den Verfolger beurteilt haben und wie sich diese Beurteilung mit der Zeit modifiziert und entwickelt hat.

§ 19. Seit den ersten Anfängen ist das Martyrium von den Christen als ein Kampf aufgefasst worden (cf. schon Hebr. 12, 1—3; I. Clem. 6, 2 etc.). Dieser Kampf wird im tiefsten Grunde zwischen Christus und dem Teufel und seinen Dämonen geführt (cf. schon I. Petrusbrief; Apokal. 2, 10). Christus kämpft in den Märtyrern, stärkt sie, leidet in ihnen und krönt sie. Der Teufel dagegen benutzt die Verfolger zu seinen Werkzeugen (cf. zum Beispiel bei Eus. V. 1, 5. 14. 27; Justin II. Apol. 1; Tertullian Apologia 27). Die Verfolger sind also verblendete Werkzeuge des Teufels, sie sind „Besessene“ (Eus. V. 1, 5. 27; Origenes C. Cels. VIII, 43), mit der Einbildung behaftet, dass sie etwas Nützliches verdammen (Tert. Ap. 49), sie handeln in Unwissenheit (Acta 3, 17. 18; Arist. 17; Just. II, 14); selbst auf die schreckliche Verfolgung in Lyon wird das Wort Christi angewandt: Sie glauben Gott damit einen Dienst zu erweisen (Eus. V, 1, 15). Die Verfolger handeln nach diesen Stellen *bona fide*. Der Hass wird auf den Teufel zurückgeführt (I. Petr. 5, 8; Apok. 2, 13; c. 12. 13; Joh. 7, 7; 15, 18—25; 17, 14. I. Joh. 3, 13. Ign. ad Rom. 3, 3; 5, 3. Mart. Polyc. 2, 4. Just. ap. II. 1, 2; cf. Knopf 194, 195). Das „wilde Tier“ wird in dem Bericht über die Märtyrer in Lyon der Teufel genannt, nicht, wie später, der Richter. Noch Zeno von Verona († 380) schreibt: „Der Teufel, welcher von altersher einen eingewurzelten Hass in sich zur Schau trägt, hatte seine Trabanten gegen das Volk des Herrn bewaffnet und verwirrte die ganze Familie des Herrn durch das Wüten ungestillter Grausamkeit. Er hatte im Menschen Gott den Krieg erklärt.“

Dieser Hass des Teufels ist ein bewusster Hass des Guten und des Wahren, ein blinder Hass, hervorgerufen durch den Gegensatz zu Gott und zum Guten und Wahren überhaupt.

Die Dämonen haben von jeher die Guten und Frommen gehasst (Just. II. 8). Die Ausbreitung des Christentums, namentlich auch in den vornehmen Familien „war aber dem alles

Schöne hassenden und von Natur aus neidischen Teufel unerträglich“ (Eus. V. 24). Der Hass des Teufels ist eine *οικεία πονηρία, οικεία μοχθηρία* (Mart. Carpi. 17).

Darum ist in der früheren christlichen Literatur und in den früheren Märtyrerakten eine ruhige, ja teilnehmende Haltung dem Verfolger gegenüber bemerkbar. Die Christen erweisen den Verfolgern „überschwenglich Nachsicht, wie Leuten, die der Erkenntnis mangeln“, beten für sie entsprechend dem Worte Christi (Arist. 17). Im Polyk. = Brief 12 heisst es: „... Betet ... für diejenigen, welche euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes“. Clem. Alex. IV. Str. 13, 1: *οὐχ ὑβρίζειν τὸν πειράζοντα, παιδεύων δὲ οἶμαι καὶ ἐλέγχων*. In Lyon (Eus. V. 2, 5) beten die Märtyrer, gleich Stephanus, für diejenigen, welche ihnen so grosse Qualen bereitet haben: „Herr rechne ihnen diese Sünde nicht an.“ In jedem Falle müssen die Nachfolger des Herrn „demütig und ruhig und schweigsam in dessen Fusstapfen treten.“ (Cypr. ep. 13, 4). Folgend diesem Vorbild des Herrn, waren sie in ihrer menschlichen Ohnmacht bereit, demütig alles Gott anheimzustellen.

§ 20. Allmählich schreibt man diesen Hass, der anfangs eigentlich nur vom Teufel ausgesagt wurde, auch den Verfolgern selbst zu. In der ersten Zeit hatten die Christen noch mehr Verständnis für die religiöse Denkweise u. Beurteilungsweise der Heiden. Allmählich schwand dieses aber immer mehr. Der Teufel bewegt auch später noch die Verfolger, allein die Schuld dieser Verblendung wird allmählich mehr hervorgekehrt; schon Tert. Ap. I sagt: „Die Verfolger handeln zwar aus Unkenntnis, aber sie sind nicht zu entschuldigen.“ Diese Unwissenheit ist eine verschuldete (Eus., Konst. Rede an die Versammlung der Heiligen 12).

Früher wurde Gott in den Märtyrern dem Teufel in den Verfolgern gegenübergestellt; in ihrer menschlichen Ohnmacht und im Vertrauen auf die allmächtige Nähe Gottes sahen die Christen mehr von sich selbst und den Verfolgern ab. Allmählich trat der Dämonenglaube in dieser Form mehr zurück, das Selbstbewusstsein und das Machtgefühl der Christen wuchs, die eigene Kraft, freilich im Vertrauen auf die göttliche Hilfe,

kam mehr zum Bewusstsein, und schon darum wurde auch der Verfolger als solcher mehr ins Auge gefasst und beurteilt. Die Vorstellungen und die Gedanken, die sich an den Kampf zwischen Gott und dem Teufel geknüpft hatten, blieben auch bei der Beurteilung des Kampfes zwischen den Christen und den Heiden massgebend. So erklärt sich, dass die Aussagen, die früher von dem Urheber der Verfolgung galten, allmählich direkt auf die Verfolger übertragen wurden und von diesen je länger, je mehr teuflische Gedanken und blinder Hass ausgesagt wurde.

Das tatsächliche Verhalten zum Verfolger änderte sich entsprechend dieser neuen Beurteilung. Bei Tertullian (Scorp. 6) kann und soll der Mensch „des Teufels spotten“ — bald aber tut man es in den Märtyrerakten und in Streitschriften buchstäblich gegenüber dem Richter.

Das Verhalten der Märtyrer wird mit der Zeit immer selbstbewusster, herausfordernder, ironischer, ja schliesslich auch demonstrativer und zum Teil aggressiv, nur bewaffneter Widerstand blieb stets ausgeschlossen.

Der Richter wird nicht selten in den späteren Märtyrerakten in schmäher Weise angedet und mit der Rache Gottes bedroht. Solch ein Verhalten in der Darstellung der Märtyrerakten erklärt sich durch das wachsende Machtgefühl der Christen, die auch schon in irdischen Dingen einigen Einfluss besaßen, der im Wachsen begriffen war; ferner erklärt es sich dadurch, dass der in solchen Märtyrerakten zur Darstellung kommende Redekampf, der gegenüber den Beredungskünsten und Zwangsmassregeln der Verfolger sich entwickelte, entsprechend der Auffassung des Martyriums als eines Schauspiels vor Gott und Menschen, den Sieg der Märtyrer auch äusserlich und menschlich zum Ausdruck bringen wollte. (Der Zweck eines solchen Redekampfes wird von dem Presbyter-Märtyrer Theodorus, rp. Theodoritus (unter Julian) ausdrücklich angegeben: *ne me putent esse superatum*).

Auch jüdische Einflüsse und Vorbilder sind zur Erklärung solchen Verhaltens und der immer schroffer werdenden Beurteilung der Verfolger nicht zu unterschätzen, namentlich lässt sich der wachsende Einfluss der Makkabäer-Märtyrer in dieser Beziehung nicht leugnen.

Hier ist in Betracht zu ziehen, was schon Egli (p. 22 u. p. 54) über die frühe Feier des Makkabäerfestes bei den alten Christen ausführt, sodann seine Vermutung, dass es in den Felicitasakten und ähnlich in den Symphorosa-akten um eine Zeichnung des christl. Martyriums überhaupt nach dem Vorbild der Makkabäer handle (p. 91—99). Allein die Einflüsse lassen sich schon früher nachweisen. Die Makkabäer werden stillschweigend benutzt oder ausdrücklich als Vorbilder angeführt: viell. schon Hebr. 11, 34 ff. (cf. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. des A. T. I Einl., p. XII, u. Riggenbach, p. 378 f.); sicherlich von Hippolyt, De Christo et Antichr. 49, Minuc. Fel., Octav. 37, Origenes, De exh. m. c. 22, c. 23—27), De orat. 11.

Contra Cels. VIII. 46 wird auf die Strafen über die Verfolger Bezug genommen. Cyprian, De exh. m. XI, ep. 58, 6 ff.; ep. ad Nemes. 4, ad Quirin. III. 17; viell. De laude mart. 12. Method. v. Olymp, De resurr. I. 56; Passio Mariani . . . XIII; Martyrium SS. XL mart. . . . c. XI und andere.

Allerdings brauchten nicht alle Züge der Makkabäer als vorbildlich zu gelten, dennoch hat ihr Verhalten und ihre Gesinnung, ihr Trotz und ihr „Eifer um Gott“, ihre Drohreden und Rached Gedanken auf das Verhalten der Märtyrer und die Beurteilung des Verfolgers eingewirkt. Julian spricht es in seinen Schriften mehrfach aus, dass die Christen den Juden „in ihrer Wut und Gehässigkeit nacheifern“. Diese Einflüsse verstärkten auch den Rache- und Straf-Gedanken.

Dies alles erklärt, dass allmählich die Vorstellung entsteht: Wer die Christen verfolgt hat, ist in jeder Beziehung verworfen gewesen.

Nero und Domitian galten auch in der heidnischen Tradition für schlechte Kaiser (cf. Schiller). Die Christen schlossen sich dieser Beurteilung an, um die Konsequenz zu ziehen und nachzuweisen, dass nur die schlechten Kaiser die Christen verfolgt hätten (Tert. Ap. 5). Was anfangs nur von Nero und Domitian galt, wurde dann überhaupt verallgemeinert: „Solche Menschen waren unsere Verfolger, immer waren es ungerechte, ruchlose, Wollüstlinge, . . . (Tert. Ap. 5). „Wer war denn wohl im stande die Gerechtigkeit zu verfolgen, wenn nicht ein Bösewicht!“ Lactanz, 4. Die ungewöhnlichen

Strafgerichte Gottes an den Verfolgern, die zum Beispiel Eusebius in der Kirchengeschichte und in der Vita Const. und besonders der Verfasser der Schrift *De mortibus persecutorum* breit nachzuweisen suchen, mussten diese Beurteilung der Verfolger nur verstärken.

Hierbei können mitunter historische Unrichtigkeiten vorkommen (zum Beispiel, dass Diokletian oder Max. Daja durch Selbstmord aus dem Leben geschieden seien). Die Handlungsweise des Richters wurde zuweilen in ein falsches Licht gerückt (so sollte die Überführung von christlichen Jungfrauen in das *lupanar* in den „Akten der Agape...“ im Sinne des Richters eine Milde bedeuten, während der Verfasser der Akten daraus, entsprechend der christlichen Beurteilung, eine raffinierte Bosheit macht (cf. Augar 34). In den letzten Entscheidungskämpfen scheint der Glaube an die gute Sache und das gute Recht der Verfolgung bei vielen Heiden abhanden gekommen zu sein, so dass viele Verfolger hier in bewusster Weise zu wüten scheinen. Diese dem Anscheine nach bewussten Grausamkeiten überträgt man auf alle früheren Verfolgungen und sagt demgemäss von allen Verfolgern nur blinden, sich seines Unrechts bewussten Hass des Christentums aus und sieht in diesem Hass den einzigen Grund der Verfolgung (cf. p. 43 f.).

Nur haben wir uns die Sache nicht so vorzustellen, als ob die Christen den Sachverhalt absichtlich entstellt hätten, sondern von ihrem christlichen Standpunkt aus erschienen ihnen die Verfolger für „in jeder Beziehung verworfen“, erschien ihnen die Überführung in das *lupanar* schlimmer als eine direkte Verurteilung, glaubten sie Gottes Strafgerichte an den Verfolgern, namentlich an ihrem Lebensende erkennen zu können. Diese eingeschlagene Richtung konnte nicht leicht aufgegeben werden. Vieles lud zu solch einer Beurteilung direkt ein. Die Ungerechtigkeit des Verfolgers soll die Unschuld des Märtyrers einleuchtend machen, wie schon Tertullian das auf Grund der Bosheit Neros folgert: *si pius ille princeps, impii Christiani, si justus, si castus, injusti et incesti Christiani, si ipse demonstravit, utique aemula sibi puniens* (ad nat. I, 7).

Die Finsternis der Verfolgung diene somit

zugleich dem Glanz des Märtyrers; hier galt auch das Wort Tertullians: „In demselben Grade, als die Ungerechtigkeit die Feindin der Gerechtigkeit ist, dient sie auch sonst dazu, das Dasein der letzteren, deren Feindin sie ist, zu beweisen, und die Gerechtigkeit wird dabei in derselben Weise in der Ungerechtigkeit vollendet, wie die Tugend in der Schwachheit“ (De fuga . . . 2). Von hieraus begreift sich die Versuchung, den Kontrast nun möglichst scharf zu zeichnen: „Je schlimmer der Kampf, desto herrlicher die Belohnung“ (Tert. ad Scap. 4). Die Grösse des Märtyrers sollte durch die Grösse der Marter und durch die Grösse der Schlechtigkeit und Grausamkeit des Verfolgers erwiesen werden; so sollte die Grösse des Christentums in der Grösse der Verfolgung möglichst drastisch zum Ausdruck kommen, diente doch das Martyrium schon früh zum Erweis der Geistesbegabung und der Wahrheit des Christentums resp. der religiösen Richtung (zum Beispiel bei den Montanisten). Zur Erhöhung des Wertes des Martyriums in dieser Hinsicht wurde der feindliche Gegensatz, den jedes Martyrium voraussetzt, noch möglichst gesteigert, welchem Zweck die Schilderung der furchtbaren Henkerszenen dienen sollte, besonders in den unechten Märtyrerakten (cf. auch Prudentius). Andererseits sollte die Wirkung des Zeugnisses durch „Zeichen und Wunder“ erhöht werden, indem die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses durch die verschiedenen *Testimonia de coelo* sichergestellt werden sollte.

Während in den früheren Akten die Schilderung dessen, was der Verfolger tut, unselbständig ist und nur die Situation des Martyriums verständlich machen soll, nimmt diese Schilderung in den späteren Akten einen breiteren Raum ein, erhält selbständigeres Interesse und soll einen möglichst dunklen Hintergrund bilden, von dem der Glorienschein der Märtyrer um so heller hervorstrahlen soll. So ist zum Beispiel in der Pass. Theodoti der Verfolger in dieser Hinsicht schon ausführlicher behandelt (cf. cc. IV. VII). Chrysostomus Tom. I. hom. 46 über Lucian unterscheidet klar zwei Seiten: 1) Das Martyrium selbst, das Verhör . . . 2) *diaboli versutio* (c. I).

Das alles erklärt uns, dass man je länger, je mehr sich gewöhnte, die Verfolger, ihre Gesinnung und Handlungsweise

nach Möglichkeit in den schwärzesten Farben sich vorzustellen. Während zum Beispiel Melito noch von Nero und Domitian annimmt, sie hätten aus Unwissenheit Verleumdungen geglaubt, sagt Tertullian von Nero, dass nur ein hohes Gute von ihm verurteilt werden konnte (Ap. 5). Das „wilde Tier“ ist nicht mehr der Teufel, sondern der Verfolger selbst („der Richter aber, der nicht ein Mensch, sondern ein wildes Tier, ja noch schrecklicher als ein wildes Tier war . . .“ Eus. De mart. Pal. 11, 16). Licinius trat gegen die Christen auf „infolge seines Bestrebens alles Gute zu vernichten“; hier konnte „alles Gute“ freilich noch einfach das Christentum bezeichnen, es konnte aber auch wörtlich genommen werden und allmählich wurden solche Redensarten buchstäblich verstanden. Die Verfolger werden zu Tyrannen (erst in späteren Akten tritt auch die Bezeichnung tyrannus auf, nicht werden aber die Verfolger von Anfang an so genannt, wie Kneller das behauptet. Die Kaiser, die in den späteren Märtyrerakten auftreten, werden nach einem und demselben finsternen Tyrannentypus dargestellt (Overbeck 155). Sie sind von blindem, teuflischem, bewusstem Hass des Guten beseelt und in diesem Hass wollen sie das Christentum treffen und vernichten. Andere Gründe des Vorgehens wurden allmählich, als es keine Verfolgungen mehr gab, die die Vorstellungen hätten berichtigen können, gar nicht genannt, später gar nicht gekannt, um schliesslich gar nicht für möglich gehalten zu werden. Schon Chrysostomus (contra Jud. et gent. quod Chr. Deus sit c. 15) behauptet, dass so gut wie alle heidnischen Kaiser die Kirche verfolgt hätten, und die von einzelnen Kaisern der Kirche erwiesene Toleranz sei nur eine scheinbare gewesen. Solche Vorstellungen wurden allmählich zur traditionellen populären Auffassung (cf. die Auslegung des Edikts des Galerius — p. 62). Selbst so verdiente Gelehrte, wie der Jansenist Le Nain de Tillemont, haben sich von solcher Beurteilung der Verfolger nicht frei machen können. So nimmt der Genannte z. B. von vornherein an, ein solches Scheusal wie Nero habe eine so reine Religion, wie das Christ. natürlicherweise hassen und bekämpfen müssen (Mémoires pour servir . . .). Bellarmin erinnert in dieser Hinsicht noch ganz an die Beurteilung des Eusebius und des Verfassers der Mores (cf. Öhler Symbolik, p. 231 f.).

§ 21. Auf Grund des Gesagten müssen wir konstatieren, dass die Christen in dem frühesten und in dem früheren Verfolgungszeitalter die Verfolger nicht so beurteilt haben, wie es späterhin üblich wurde. Sie nahmen von den Verfolgern ein Handeln *bona fide* an, und wohl mit Recht, soviel wir urteilen können; nur in den letzten grossen Verfolgungen scheint der Glaube an die gute Sache und das gute Recht der Verfolgung bei vielen Heiden abhanden gekommen zu sein, und die öffentliche Meinung verhielt sich in vielen Punkten ablehnend zum Verfahren des Staates. Der blinde Hass, an einen bewussten Hass des Guten grenzend, der von dem Verfolger später allgemein vorausgesetzt wurde, wurde ursprünglich nur vom Teufel ausgesagt und ist erst später unter mancherlei Einflüssen auf die Verfolger selbst übertragen worden.

Sollen die von uns angenommenen Verurteilungsarten zu Recht bestehen, so müssen wir sagen, dass nicht immer die Verurteilung aus blindem Hass des Christentums hervorgegangen ist, sondern die Heiden, im allgemeinen, gute Gründe für ihr Vorgehen zu haben glaubten, auch ganz abgesehen vom Christentum als solchem.

Darum kann man nicht mit Kneller in jedem Falle notwendigerweise zum Begriff des Verfolgers rechnen, „dass jemand den Christen schädige, weil derselbe Christ ist, weil er in dem Christen das Christentum treffen will“. Das wäre nur der Fall, wenn das heidnische Gesetz befahlen würde, was Christus verboten hat, nur darum, weil Christus es verboten hat. Aber wenn das heidnische Gesetz schon früher bestand, und es auch Äusserungen christlichen Wandels trifft, so kann in solchem Falle von blindem Hass des Christentums und dem „Treffenwollen“, strenggenommen nicht geredet werden, wenn nur die Anwendung des Gesetzes eine aufrichtige ist und kein blosser Vorwand. Es gehörte, wie wir auch schon gesehen haben, gar nicht notwendigerweise zum Zustandekommen des Martyriums, dass der Verfolger das Christentum stets als solches treffen wollte, es genügte in gewissen Fällen, dass er das Christentum tatsächlich traf und wusste, dass er es trifft.

„Das Recht der Notwehr“, welches Mommsen dem Heidentum zugestanden hatte, bestreitet Kneller in diesem Zusammen-

hange. „Das Heidentum hatte kein Recht zu existieren, folglich auch kein Recht, seine Existenz zu verteidigen oder verteidigen zu lassen. Wenn jeder, dem das Recht zu leben irgendwie abgesprochen wird, eben deshalb auch schon das Recht der Notwehr besässe, so müsste man auch dem verurteilten Verbrecher gegen seinen Richter und Henker ein solches zugestehen“ (p. 11). Gewiss ist es eine geschichtliche Notwendigkeit, dass das Heidentum vor dem Christentum als der höheren Religionsform weichen musste; von einem höheren Gesichtspunkt betrachtet muss das Vorgehen der Heiden, eine Geistesrichtung, die zum Salz der Welt bestimmt war, mit roher Gewalt zu bekämpfen, als falsch bezeichnet werden, allein es entspricht nicht dem christlichen Massstabe selbst, wenn man den Heiden in diesem Kampfe das Recht abspricht, das, was ihnen heilig, und wahr, und nützlich erschien, verteidigen zu dürfen.

Es geschieht im Sinne des Protestantismus, wenn wir auch in der Beurteilung der Vorfolger des Christentums zum ursprünglicheren Standpunkt zurückkehren, hat doch auch diese Beurteilung in dem Geiste dessen zu geschehen, der da betete: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“.

§ 22. Diese Beurteilung der Verfolger hindert uns ebenso wenig, wie die in manchen Fällen anzunehmende formelle Verurteilung der Märtyrer als Verbrecher, von einer Christenverfolgung zu reden und Märtyrer im vollen Sinne des Wortes anzunehmen. Die Worte Knellers: „Wo kein Glaubenshass, da ist auch kein Verfolger, wo kein Verfolger, da auch kein Blutzeuge“. . . drücken den Tatbestand nicht ganz richtig aus. Es ist nicht notwendig vor allem nach dem Vorhandensein des Hasses zu fragen, um den Märtyrercharakter dem Martyrium zu wahren. Gewiss war der Hass in dem Sinne vorhanden, dass, wenn er auch nicht unmittelbar vorhanden war, so doch mittelbar, wenn nicht in dem Richter, so in dem Henker, oder in den Zeugen, oder in dem Pöbel und in der öffentlichen Meinung (Kneller, 10 f.). Allein dabei braucht der Hass doch nicht so unmittelbar zu sein und kein

so bewusster Hass des Christentums als solchen, dass man den Hass zu einer *conditio sine qua non* jedes Martyriums macht und voraussetzt. Sich nicht weniger am ruchlosen Hasse der Heiden, als an der Glaubenskraft der Märtyrer zu weiden, davor muss allerdings gewarnt werden, namentlich wenn man bedenkt, dass vieles, was man als teuflische Ungerechtigkeit und Willkür aufgefasst hat, sich durch ein besonderes Rechtsverfahren der Römer, die *coërcitio*, erklären lässt, die auch sonst in ähnlicher Form wie gegenüber dem Christentum, in Anwendung gekommen ist.

Durch die mildere Beurteilung der Verfolger wird dem christlichen Martyrium nichts genommen, höchstens nur der falsche Glorienschein, der künstlich erzeugt war und darum in Wahrheit nur unnatürlich wirkte. Die neueren Untersuchungen haben uns die Verfolger menschlich näher gebracht und sie gerechter zu beurteilen gelehrt. Indem wir so den heidnischen Standpunkt zu verstehen und ihm gerecht zu werden suchen, brauchen wir nicht auch das, was dem Christentum widerfuhr, vom heidnischen Standpunkt aus zu beurteilen und aufzufassen. Vom heidnischen Standpunkt aus konnte die Verfolgung nicht selten bloss als indirekte oder direkte Repression erscheinen oder auch gar so wirklich gemeint sein. Das Vorgehen der Heiden ist nämlich in solchen Fällen als Repression zu bezeichnen, wo das Christentum von ihnen nicht als Ganzes getroffen werden sollte, wo es ihnen nur auf Einhaltung gewisser politischer Vorschriften oder Strafgesetze ankam, ohne das Christentum als solches unterdrücken zu wollen. Die zahlreicheren Fälle, wo das Christentum von ihnen direkt oder indirekt als Ganzes getroffen werden sollte, erscheinen auch vom heidnischen Standpunkt als ausgesprochene Verfolgung des Christentums.

Allein wir haben schon gesehen: nicht darauf kommt es vor allem an, was die Straftaten im Sinne des Verfolgers sind, sondern was sie im Sinne des Christentums sind, denn es handelt sich ja um Märtyrer des Christentums, nicht des Heidentums. Im Sinne des Heidentums konnten die Straftaten ein Verbrechen sein, aber für

die Christen waren sie unbedingte Forderungen des Christentums. Darin liegt schon das Martyrium des Christentums, dass es von den Heiden so aufgefasst werden konnte, oder gar musste. Dass die Heiden das *bona fide* taten, erhöht nur die tragische Grösse des Martyriums des Christentums. Auch bloss eine Repression im Sinne der Heiden, die auch allen anderen Religionen gegenüber nur als eine Repression gelten konnte, wurde dem Christentum gegenüber doch zu einer Verfolgung, wenn es sich um eine *conditio sine qua non* des Christentums handelte, zum Beispiel um Exklusivität des christlichen Gottesbegriffs. Conrat führt freilich aus, „man könnte . . . meinen, dass vom Standpunkt einer, wenn auch im heidnischen Ritual sich bewegendes Huldigung die Christen unbeschadet ihres Glaubens den Kaiserkult nicht abzulehnen brauchten, und wir es selbst nicht für unwahrscheinlich halten dürfen, dass mancher Bekenner der neuen Lehre so gedacht und dementsprechend gehandelt hat“ (p. 57). In einem Christenprozesse wegen *majestas* gegen die römischen Götter sei damit das christliche Bekenntnis nicht unter Strafe gestellt worden, und der Christ, der den römischen Göttern den Dienst nicht versagt, ist von Anfechtung frei (p. 59). Weil bei den schriftstellernden Christen der abweichende Standpunkt mit Entschiedenheit zum Ausdruck kam, habe sich ihre Meinung schliesslich unter den Christen durchgesetzt. „Offenbar ist dann diesen Männern die Unterscheidung der göttlichen Verehrung des Kaisers resp. seines Genius und der Huldigung des Kaisers . . . zu fein, überdies der heidnische Kult unter allen Umständen ein Greuel“ (p. 57 f.). Andererseits beweist Conrat aber doch auch Verständnis für die Kultverweigerung der Christen, während Dartigue-Peyrou diesen Widerstand der Christen unbegreiflich findet; das Weihrauchopfer sei doch ein einfacher Huldigungsakt gewesen, ein Ausdruck der Anhänglichkeit an das bestehende Regiment (conf. bei Weis p. 5 A. 3). Allein im Osten handelte es sich doch im Kaiserkult, wie wir gesehen haben, um „göttliche Verehrung des Kaisers“ und nicht bloss um „Huldigung“.

Solche Abstraktionen, wie (zum Teil) Conrat und Dartigue-Peyrou sie für möglich halten, waren damals nicht

verständlich und in solcher Zeit des schwersten Kampfes ohne Gefahr für das Christentum nicht möglich. Wohin solche Abstraktionen hätten führen müssen, zeigen uns die Gnostiker mit ihrer Haltung in dieser Frage einerseits und ihrem Glauben überhaupt andererseits. Auch der Wahrhaftigkeit hätten bei der damaligen Auffassung solche Abstraktionen nicht entsprochen. Ausserdem ist im Auge zu behalten, dass in Zeiten des Kampfes auch Äusserlichkeiten Bedeutung gewinnen und zu Zeichen des Bekenntnisses oder des Abfalls werden und in diesem Sinne auch weiter auf die Genossen und die Gegner wirken.

Somit hat es, vom heidnischen Standpunkt aus geurteilt, sowohl Verfolgungen als Repressionen gegeben. Für die Christen waren aber auch schon solche Repressionen wirkliche Verfolgungen, so dass wir in diesem Sinne ruhig von Christenverfolgungen überhaupt reden können. Und die Opfer dieser Verfolgungen und Repressionen sind Märtyrer des Christentums. Selbst vom heidnischen Standpunkt aus geurteilt, sind sie als Märtyrer des Christentums anzuerkennen, woraus freilich nicht folgt, dass die Heiden sie als Märtyrer im Sinne von Märtyrern der Wahrheit hätten damals anerkennen können. Das Urteil, das die Heiden über das Christentum fällen, muss sich notwendigerweise auf die Märtyrer des Christentums beziehen: Märtyrer des Christentums, das heisst Märtyrer der öffentlich-bekanntem *malefica superstitio*, oder *exitiabilis superstitio*, oder *superstitio prava immodica*; Märtyrer des Christentums, das heisst Verbrecher unter dem Einflusse dieser *superstitio*.

Der Kampf zwischen Heidentum und Christentum im römischen Reiche gehört längst der Geschichte an. Die Geschichte aber hat urteilen müssen, dass das Christentum dem Heidentum gegenüber Wahrheit war, so dass die Märtyrer des Christentums auch zugleich Märtyrer der Wahrheit waren. Vom unparteiischen historischen Standpunkt aus können wir heute nur so urteilen.

Mehr als die Ablehnung des Namens „Christenverfolgung“ empfiehlt es sich vielleicht, in einer allgemeinen Definition nicht von einer „Verurteilung wegen des

Glaubens“ zu reden, wie es bisher meist geschieht, sondern von einem „Leiden wegen des Glaubens“, da ja die überlieferte christliche Ausdrucksweise subjektiv gefärbt ist und wir erkannt haben, dass ja nicht immer die Märtyrer notwendigerweise direkt als Christen wegen ihres Glaubens verurteilt worden sind. Statt also zu sagen: Märtyrer ist „wer um des Namens Jesu willen verurteilt wird“ (Apost. Konst. V, I), empfiehlt sich schon mehr die Definition, wie Cypr. (ep. 58, 4) sie aufstellt: Märtyrer ist der, „welcher infolge der Verfolgung (*persecutionis causa*) für seines Namens Ehre stirbt.“ Genauer könnten wir vielleicht etwa sagen: Märtyrer ist, wer um seines christlichen Zeugnisses *rp.* Bekenntnisses willen den Tod erleidet, *rp.* in Todesgefahr sich befindet und Martern erduldet, kraft richterlichen Spruches oder überhaupt von seiten der Obrigkeit, deren Befugnisse das Volk sich in der Christenhetze aneignet.

III.

Die Zahl der Märtyrer als Ausdruck des Umfanges und der Intensität der Verfolgung.

§ 23. Es leuchtet ein, dass die zur traditionellen Auffassung gewordene schroffe Beurteilung der Verfolger dazu beigetragen hat, die Martyrien in späterer Zeit auszuschnücken und zu entstellen, besonders auch die Zahl der Opfer solcher Verfolger zu übertreiben. So erzählen zum Beispiel die unechten Akten des Irenäus, dass unter Septimius Severus 19.000 Christen in Lyon ermordet worden seien. Oder der Verfasser des dem Martyrologium Hieronymianum als Einleitung vorangeschickten gefälschten Briefes des Hieronymus an die oberitalischen Bischöfe Chromatius und Heliodorus behauptet, er würde imstande sein auf Grund der archivalischen Akten von Cäsarea nicht weniger als 800.000 oder 900.000 Märtyrer namhaft zu machen und jeden Tag des Jahres (mit Ausnahme des 1-ten Januar)

könnte er mit 500 Heiligennamen versehen! (conf. Achel. I. 94).

Man lebte in der Überzeugung, dass in der Verfolgungszeit unzählige Märtyrer gefallen wären, wie das auch Prudentius zum Beispiel Peri steph. XI. 1 ff. ausspricht: *innumeros cineres sanctorum Romula in urbe vidimus* . . . Um 400 glaubte man auch, dass alle in Katakomben Begrabenen Märtyrer gewesen wären (Achel. 77). Augustin (*ad clerum et plebem eccl. Hipp. ep. 78, 3*) schreibt: *numquid non et Africa sanctorum corporibus plena est* . . .

Als die Märtyrerverehrung erstarkt war, erschien es mit der Zeit undenkbar, dass hervorragende Männer der Vorzeit, wie etwa alle Apostel oder hervorragende Bischöfe, wie auch die römischen Päpste, nicht Märtyrer geworden wären, trotzdem die frühere Zeit von ihren Martyrien nichts überliefert hatte. Im II. Jh. hatte noch Herakleon angenommen, dass Matthäus, Philippus, Thomas und vielleicht Levi den Bekenntod nicht erlitten hätten (bei Clem. Alex. Str. IV. 9, 73). Vielleicht hat zu solchen späteren Annahmen beigetragen, dass ja auch das Gedächtnis von Bischöfen in der Kirche gefeiert wurde und ihre Namen in besonderen Listen standen. In dem Martyrol. Karth. sind auch einige Bischöfe verzeichnet, deren Beisetzung (*depositio*) man feierte im Unterschied von „den Geburtstagen“ der Märtyrer (Achel. 22—24). So sind erst später zu Märtyrern folgende Männer gemacht worden: Theophilus von Antiochien (conf. Neumann p. 284), Dionysius von Vienna (p. 287), Papst Eleutherus (p. 288 f.), Papst Viktor (p. 295), Irenäus von Lugdunum (p. 297 f.), Pantaenus von Alex. (p. 308), Papst Zephyrinus (p. 308 f.), Papst Urbanus (p. 304 ff.), Papst Anteros (p. 318 f.), u. a. In mancher Tradition sind schliesslich alle römischen Päpste des Verfolgungszeitalters zu Märtyrern geworden.

§ 24. Seit dem 17. Jh. ist in Sammlung und Edierung der Märtyrerakten, aber auch in Scheidung derselben nach Echtheit und Ursprünglichkeit eine kolossale textkritische und historische Arbeit geleistet worden; man braucht bloss an die Bollandisten in Antwerpen und später in Brüssel mit ihren *Acta Sanctorum* und *Analecta Bollandiana* zu denken.

Zu ihnen gesellt sich noch eine ganze Reihe von anderen Gelehrten in den verschiedenen Ländern (cf. Ehrhard, Die griechischen Martyrien, p. 3).

Je mehr sich nun Akten mit grossen Zahlenangaben von Märtyrern als unecht oder ausgeschmückt und legendarisch erwiesen haben, je mehr sich herausstellte, dass spätere Annahmen den früheren sicheren Nachrichten nicht entsprechen, umso mehr schmolz auch die geglaubte Zahl von Märtyrern zusammen.

Dodwell (Dissertationes Cyprianicae XI *de paucitate martyrum*, 1684) trat zuerst mit der Kritik an der hergebrachten ungeheuren Zahl der Märtyrer hervor. Indem er Vergleichen mit den Zeiten eines späteren christlichen Terrorismus anstellte, kam er zum Resultat, dass die Christenverfolgung in dem römischen Reiche kein Schatten von dem gewesen sei, was zum Beispiel Alba einst in den Niederlanden verübte; weder der Ruhm noch die Not der Märtyrer sei daher so gar gross gewesen. Manche Behauptungen Dodwells erinnern an die Auffassungen moderner Kritiker, so z. B. seine Behauptung, dass die Verfolgung unter Nero sich nicht über die Stadt Rom hinaus erstreckt habe, dass die Verfolgung unter Domitian nicht ein volles Jahr gedauert habe, dass unter Aurelian überhaupt keine Martyrien stattgefunden hätten, dass in Lyon die Verurteilung auf der Grundlage der flagitia erfolgt sei, ebenso unterscheidet er sich von der traditionellen, altkirchlichen Auffassung durch seine Beurteilung mancher Verfolger u. s. w.

Diese seine Ausführungen sollen seine These *de paucitate martyrum* bestätigen. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass Dodwell in seinem Bestreben, der kirchlichen Tradition möglichst viele Übertreibungen nachzuweisen, mitunter selbst in das entgegengesetzte Extrem gerät. Seine Argumentation ist nicht immer stichhaltig, wie sich das uns noch weiter zeigen wird.

Über die Rechtsbasis der Verfolgung drückt er sich nicht mit genügender Klarheit aus.

Besonders häufig werden seit Dodwell Worte des Origenes angeführt, um zu beweisen, dass die Zahl der Märtyrer eine verschwindend kleine gewesen sei. Origenes c. Cels. III. 8

heißt es nämlich: ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαριθμητοὶ ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι. Orig. in Matth. Com. ser. 39 wird festgestellt, dass bisher noch nie *generaliter ubique* Verfolgungen stattgefunden haben, sondern nur *ex parte*.

§ 25. Auf Grund des bei der Beurteilung der Verfolger Ausgeführten und der in diesem Abschnitt erwähnten Übertreibungen ergibt sich uns von selbst, dass die traditionelle Vorstellung von der Anzahl der Märtyrer übertrieben ist (cf. auch Achel. 244). Nur müssen wir uns hüten, dass wir nicht aus einem Extrem ins andre fallen. Um in dieser Frage ein möglichst richtiges Urteil zu gewinnen, müssen wir uns folgendes klar machen. Zunächst, was die Worte des Origenes uns eigentlich besagen. Wir müssen im Auge behalten, dass diese Worte des Origenes vor Decius geschrieben sind, also zu einer Zeit, wo eine systematische Verfolgung noch gar nicht stattgefunden hatte. Aber auch für die Zeit vor Decius darf man diese Worte nicht überschätzen oder gar pressen. Das verbietet schon der Zusammenhang. Es kam hier Origenes darauf an, zu zeigen, dass das Geschlecht der Christen nicht ausgerottet werden könnte, dass Gott für dasselbe gekämpft und solche Ausrottung nicht zugelassen habe. Ausserdem sah Origenes in seiner Martyriumfreudigkeit die Zeiten der Verfolgung als Gelegenheiten für Martyrien an und beklagte im tiefsten Grunde jedes unzeitige Aufhören der Verfolgung. Demnach kann sein Urteil über die Zahl der Märtyrer nur ein subjektives und zudem auch von ihm nur relativ gemeintes sein: im Vergleich zu der Zahl der Christen hielt er die Zahl der Märtyrer für eine geringe.

Auch stehen dieser Aussage des Origenes andersartige gleichwertige Angaben gegenüber: schon in der Apokalypse (7, 9) ist die Rede von ὄχλος πολὺς, ebenso I Clem. 6; nach Hermas vis. III. 2 ist die Zahl „eine sehr grosse“. Irenäus (IV. 33, 9) sagt: *ecclesia omni in loco multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad patrem*. Cyr. ep. ad Fortun. XII: *numerari non possunt*. Eusebius sagt von der Verfolgung unter Septimius Severus, dass „Tausende sich die Märtyrerkrone erwarben“ (wohl mit starker Übertreibung, in VI.

2, 3). Besonders seit Decius wurde die Zahl gross, wie aus Cyprian und Eusebius geschlossen werden kann. In der letzten Verfolgung werden von Eusebius häufig Massenhinrichtungen genannt. In Thebais „wurden ihrer bald mehr als 10, bald mehr als 20 an Zahl getötet, zuweilen wurden nicht weniger als 30, ja hier und da nahe an 60 und ein andermal wiederum 100 an einem Tage, Männer zugleich mit Weibern und ganz kleinen Kindern umgebracht, und zwar in verschiedener und von einander abweichender Todesart“, sagt Eusebius als Augenzeuge (VIII. 9). Oder Eusebius redet von „einer unzählbaren Menge Märtyrer in jeder Provinz, von Libyen angefangen durch ganz Aegypten, Syrien und alle Gebiete vom Morgenlande bis in die Gegend Illyrikum“ (de mart. Pal. 13, 11). In seiner Kirchengeschichte VIII. 4 sagt er, dass in allen Städten und Dörfern so viele Märtyrer zu sehen waren, dass es unmöglich sei, ihre Zahl in Worte zu fassen, ähnlich in demselben Buche c. 6. Nach „De mart. Pal.“ 8 wurden 97, und dann wieder 130 Christen zusammen verstümmelt. Der syrische Kalender in der Handschrift von 411 verzeichnet zum 28-ten April 303 in Nikomedien 270 Christen.

Dodwell begründet seine berühmte These: *de paucitate martyrum* — hauptsächlich mit dem Hinweis auf die wenigen Namen in den alten Kalendern von Rom und Karthago.

Allein diese Kalender sind nicht Universal-Martyrologien (einzig das MH will es sein), sondern berichten über Märtyrer gewisser Provinzen, und auch diese Berichte sind nicht vollständig (Achel. 3). Schon die *Depositio mart.* vom Jahre 354 nennt nur die Märtyrer seit dem 3-ten Jh. (seit Kallist, aus früherer Zeit nur Perpetua und Felicitas); es sind nur 52 Namen genannt (ibid. 14. 16 f.).

Auch der afrikanische Kalender ist selbst für Afrika nicht vollständig (ibid. 26 f.). Selbst der syrische Kalender ist unvollständig, wie Achelis (p. 68 ff.) nachweist.

Wenn Dodwell noch anführt, dass gute Kaiser (*moribus placidi, ingenioque mites*) nicht harte Verfolger gewesen sein können, so verkennt er die Tatsache, dass gerade die guten

Kaiser die Christen beizeiten konsequenter verfolgt haben als die schlechten, die sich um das Reich wenig kümmerten.

Ausserdem gilt es im Auge zu behalten, dass, obwohl viele Märtyrerakten unecht sind, damit nicht immer schon entschieden ist, dass auch die dargestellten Martyrien nie stattgefunden haben; der Fall ist denkbar, dass die legendarischen Märtyrerakten auch spätere Darstellungen eines wirklich stattgehabten Martyriums sein können. Dodwell beachtet auch diesen Umstand zu wenig, wenn er z. B. die histor. Existenz der 40 Märtyrer von Sebaste unumwunden leugnet; die Akten dieser Märtyrer sind in ihrer jetzigen Form allerdings überarbeitet, aber ihr „Testament“ gilt für echt. Ferner will beachtet sein, dass anfangs die allgemeine Zahl der Christen eine geringe war, selbst in der letzten Verfolgung waren die Christen immer noch bei weitem in der Minderzahl (cf. Bolotow, Лекц. по ист. др. церкви III, p. 17—29), da kann auch eine geringe Anzahl von Märtyrern, verglichen mit der geringen Gesamtzahl der Christen, einen verhältnismässig hohen Prozentsatz bilden.

Vor allem ist nicht zu übersehen, dass wir durchaus nicht alle Märtyrer kennen. Harnack (. . . Motiv . . . 117 A. 2) sagt, dass wir aus der vordiokletianischen Zeit darum nur wenige Akten besitzen, weil die Kirche selbst nur sehr wenige besass, weil sie nur authentische Akten lesen und gelten lassen wollte, diese aber nicht immer hergestellt werden konnten.

Manche Märtyrer kennen wir nur aus beiläufigen, zufälligen Notizen, zum Beispiel, Zosimus und Rufus, die in ep. Polyc. ad Philipp. IX zusammen mit Ignatius als Vorbilder erwähnt werden; oder in der Pass. Perpetuae schaut Satorus Märtyrer, *qui eadem persecutione vivi arserunt*, und teilt ihre Namen mit, von denen sonst keine Nachrichten vorhanden sind (XI). Im Martyrium Conon. wird der Märtyrertod von Papias, Diodorus und Claudianus erwähnt (I, I). In der Passio Montani . . . VIII, I wird erwähnt, dass der Mann und der Sohn der gefangenen Quartillosia *ante triduum passi erant*. In den Akten der Crispinae sind als warnendes Beispiel von dem Richter die Märtyrer Maxima, Donatilla et Secunda erwähnt (I). In der Passio Pollionis sind Montanus, *Presbyter ecclesiae Singi-*

dunensis, und der Bischof Eusebius von der Stadt Cibalarum genannt (I. III). Augustin erwähnt (sermo 237, 7) unter den Märtyrern in Afrika (wohl bald nach Cyprian anzusetzen) den Bischof Theogenes von Hippo. Im Brief des heidnischen Grammatikers Maximus von Madaura an Augustin waren einige numidische Märtyrer genannt, manche mit Namen; von ihnen haben wir sonst keine Notiz. Liber geneal. in Mommsens *Chronica minora* I, 196 nennt als Märtyrer den Bischof Nemesius von Thubuna und mehrere Genossen.

Ausserdem gibt es auch bloss Hinweise, aus denen gefolgert werden muss, dass Märtyrer vorhanden gewesen sind, von denen wir nichts wissen und keinen Namen kennen: οὐχ ὡσπερ τινῶν δειλωνόμενα οὐχ ἤφαντο (sc. die wilden Tiere), sagt Ignatius, ad Rom. V, 2; der Zusammenhang weist darauf hin, dass unter „τινῶν“ Christen zu verstehen sind.

Pontius (vita Cypr. XVII) sagt, dass in der Provinz Afrika etliche des Meisters Martyrium nachgeahmt haben. In der Passio Mariani (XI) erscheint dem Märtyrer Jakobus *puer alter ex geminis ante triduum cum matre compassis*.

Die „fremden“ Märtyrer, die nicht zur Kirche gehören, die sogenannten Pseudomartyres kennen wir meist nicht, obwohl es feststeht, dass besonders Montanisten, aber auch Marcioniten, Novatianer und Donatisten Märtyrer gehabt haben, die man, dem ursprünglichen Märtyrerbegriffe folgend, als Märtyrer des Christentums anerkennen muss (abgesehen von manchen Donatisten, die nicht von Heiden verurteilt wurden oder die einfach Selbstmord begingen), obwohl die Kirche in der späteren Entwicklung seit Cyprian im Prinzip solche fremden Märtyrer nicht anerkannte; aber auch seit Cyprian ist dieses Prinzip nicht immer ganz konsequent durchgeführt, wie denn auch manche ausserhalb der katholischen Kirche stehenden Märtyrer selbst in kirchlichen Verzeichnissen Aufnahme gefunden haben (cf. p. 39 f.).

§ 26. Wenn man die Anzahl der Märtyrer als Ausdruck der Wucht der Verfolgung und der Grösse der Gefahr wertet und für die Bedeutung des Martyriums in Anschlag bringt, darf man m. E. auch folgendes nicht übersehen: Die Wirkung der Mär-

tyrer innerhalb der Christenheit wurde unterstützt durch die allgemeine Märtyrerstimmung bei den Christen. Da die Übernahme und Hinnahme des Martyriums und der Grund dieser Übernahme bei den Christen das Entscheidende waren, so konnten die Christen folgerichtig in der Martyriumbereitschaft und in einer dem Martyrium entsprechenden Gesinnung eine Art von Martyrium erblicken. „Es ist etwas anderes, wenn der Mut zum Martyrium fehlt, etwas anderes, wenn der Mut nicht zum Martyrium gelangen kann. Wie dich Gott findet, wie er dich ruft, so richtet er dich auch, denn Gott sucht nicht unser Blut, sondern den Glauben“. *Ita et in Dei servis, apud quos confessio cogitatur et martyrium mente concipitur, animus ad bonum deditus Deo iudice coronatur* (Cypr. de mort. 17). Also wenn der Wille zum Martyrium da ist, wird der Herr schon für diesen Mut den Lohn erteilen, auch wenn es zu keinem wirklichen Martyrium oder Bekenntnis kommt: *sine praemio non erit fides, quae erat ad martyrium praeparata* (Cypr. ep. ad Fort. 13). In der Passio Mariani... II, 5 heisst es: *etsi nondum sanguine, mente jam martyres*.

Die Zahl solcher *mente jam martyres* ist ohne Zweifel zu allen Zeiten eine sehr grosse gewesen. „Man könnte nämlich Tausende anführen, welche einen bewunderungswürdigen Eifer für die Verehrung des Gottes des Alls bewiesen“, ohne gerade den Tod zu finden (Eus. VIII. 4).

Wie man die Verfolgung auch auffasst, bei keiner Erklärung kann geaugnet werden, dass die Christen in beständiger Rechtsunsicherheit lebten. (Dodwell verkennt das und überschätzt die Sicherheit der s. g. Friedenszeiten). „Über jedem (Christen) schwebte das Damoclesschwert, und jeder Christ stand gegebenenfalls unter der schweren Versuchung zu verleugnen, denn die Verleugnung machte ihn frei“ (Harn. Mission . . . I. 403). Wir haben gesehen, dass selbst unter dem christenfreundlichsten Kaiser Philippus Arabs eine Christenhetze in Alexandrien möglich war. Ein jeder Christ musste gewärtig sein, vielleicht ganz unerwartet, vor die Alternative gestellt zu werden, entweder seinen Glauben preiszugeben oder zu sterben. Es gehörte daher, besonders in Zeiten der Verfolgung, stets ein gewisser Mut dazu, Christ zu sein und zu bleiben. Mit dem Gedanken des Marty-

riums musste sich (unter solchen Umständen) ein jeder vertraut machen und den Entschluss, nötigenfalls das Martyrium zu bestehen, in sich kräftigen und befestigen, daher begegnet uns die Märtyrerstimmung in der grössten Mehrzahl der christlichen Schriften damaliger Zeit seit den Anfängen der christlichen Literatur, zum Beispiel I Petri, Apokal., I Clem., Ignat. Hermas u. a. Sie alle rechnen mit dem Leiden wegen des Glaubens, blicken auf Verfolgungen zurück und erwarten unmittelbare neue. Überhaupt nehmen die meisten christlichen Schriftsteller Bezug auf das Martyrium. In den Kirchenordnungen (z. B. Didaskalia, Apost. Konstit.) fehlen nicht Verordnungen, betreffend das Martyrium und die Märtyrer.

Le Blant (p. 103 ff.) schildert, wie die Kirche die Christen, namentlich in Zeiten drohender Verfolgung, zum Martyrium vorbereitet habe (la préparation au martyre). Solche *mente jam martyres* bildeten einen grossen, wenn nicht den grössten Prozentsatz aller Christen zu Zeiten der Verfolgungen und auch zum Teil in Zeiten des unsicheren Friedens. Sie bildeten gleichsam die Übergangsstufe von den wirklichen Märtyrern zu der Christenmasse überhaupt. Sie empfinden die Gemeinschaft mit den Märtyrern am tiefsten infolge ihrer eigenen Märtyrergesinnung. Diese Märtyrergesinnung und -stimmung und die gemeinsamen am Martyrium haftenden Interessen verbanden die Christen zu einer grossen M.-Familie. Darin liegt der tiefe Sinn und die Berechtigung der Bezeichnung der (ganzen) Kirche des Verfolgungszeitalters als „M.-Kirche“, *ecclesia pressa*. Die Annahme eines solchen Zusammenhangs gestattet uns den Einfluss des Martyriums auf christliches Denken, Fühlen und Leben tiefer zu erfassen. War doch dieser Einfluss so bedeutend, dass sich eine besondere Märtyreri-*dee* ausbildete, die sich zusammenhängend entwickelte und Sittlichkeit und Kultus, und selbst Dogma und Verfassung beeinflusste (cf. Gass). Das führt uns zu der Frage nach der Bedeutung des Martyriums für das Christentum.

Bedeutung des Martyriums in Gemässheit der Not und der Gefahr der Verfolgung.

A. § 27. Aber wenn sich herausstellt, dass die grosse Mehrzahl aller Märtyrerakten legendarisch oder unecht ist, dass das Christentum nicht immer als solches im populären Sinne verfolgt worden ist, so dass nicht alle Martyrien solche Verfolgungen und Verurteilungen voraussetzen, wie die populäre Auffassung sie gewöhnlich für alle Martyrien gleicherweise annimmt, wenn es sich herausstellt, dass die spätere Beurteilung des Verfolgers nicht die ursprüngliche und nicht die richtige ist, dass auch die Zahl der wirklichen Märtyrer übertrieben ist, so kann unter dem ersten Eindruck dieses Sachverhalts leicht die Empfindung entstehen, als ob das Martyrium und seine Bedeutung weit überschätzt worden sei, so dass eigentlich weder der Ruhm noch die Not der Märtyrer so gar gross gewesen sei, und es könnte sich leicht die Tendenz geltend machen, die Sache überhaupt zu verkleinern, wie Gass I p. 331 das von den ersten kritischen Untersuchungen aussagt (wovon sich aber die zeitgenössische Kritik schon freigemacht habe). Allein schon das im vorigen Abschnitt Gesagte spricht dagegen. Auch haben unsere Erörterungen gezeigt, dass die Tatsache des Martyriums selbst feststeht. Ebenso fest steht auch seine Bedeutung. Um die bleibende Bedeutung des altchristlichen Martyriums zu erkennen, genügt es an die Bedeutung zu denken, welche es für das damalige junge Christentum besass.

Die Gefahren, die dem Christentum von seiten des Heidentums drohten, bestanden, wie es sich auch in unseren Erörterungen gezeigt hat, kurz gesagt in folgendem: 1) war die Verfolgung und Verurteilung (besonders bei formeller Verurteilung der Märtyrer als Verbrecher) geeignet, die Christen in ihrem Glauben irre zu machen und das Christentum in seiner Existenz

direkt oder indirekt zu bedrohen; 2) war solch eine Verfolgung geeignet die Verbreitung des Christentums zu unterbinden und zu verhindern; 3) bedrohte die Verfolgung den ursprünglichen Ideeninhalt des Christentums, indem sie es zum Aufgeben mancher seiner geistigen Positionen verleiten oder zwingen wollte, was eine starke Verweltlichung zur Folge gehabt hätte. Das Martyrium hat sich in allen diesen Beziehungen als eine Art Schutzwehr erwiesen. Gegenüber der ersten Gefahr bedeutete das altchristliche Martyrium die Selbstbehauptung und die Selbstverteidigung des Christentums. Zunächst beseitigten die Martyrien durch Herausbildung des Märtyrerbegriffes den Anstoss des Leidens und der schimpflichen Verurteilung, indem dem Märtyrerleiden eine ganz besondere Bedeutung beigelegt und eine ganz besondere Wertschätzung entgegengebracht wurde; auf diese Weise verhinderte das Martyrium das Irrewerden im Glauben wegen der Verfolgung, indem es die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufrecht erhielt und eine Selbstbehauptung und Selbstverteidigung des Christentums in sich darstellte. Im Märtyrer fühlen sich die Christen als Sieger: was die Behörden gegen die Christen auch unternehmen, sie erreichen ihren Zweck nicht, trotz aller Überredungskünste, Drohungen und Martern, das Christentum bleibt in dem Märtyrer sieghaft. „Weit entfernt vor Schrecken über die an ihn gerichtete Drohung zusammenzustürzen, brachte er (sc. der Märtyrer) vielmehr den Prokonsul aus der Fassung . . . Durch seine Standhaftigkeit hatte er den Prokonsul besiegt“ (Martyr. S. Polyc. 12. 19). Selbst die schwächlichen Frauen und Kinder gehen als Sieger über die Machthaber hervor (cf. Blandina, Ponticus, Perpetua, Felicitas etc.). Die Peiniger der Blandina, zum Beispiel, „erkannten sich selbst für besiegt, da sie nichts mehr wussten, was sie ihr zufügen konnten, und sich wunderten, dass sie nur noch am Leben sich befände, da ihr ganzer Körper zerrissen und geöffnet sei, und gestanden, dass schon eine einzige Art der Folter hinlänglich gewesen wäre, ihr das Leben zu nehmen, geschweige denn so viele und grosse“ (Gebh. p. 31). Auch Tertullian spricht das sieghafte christliche Selbstbewusstsein der Märtyrer den Heiden gegenüber aus: „ . . . Du wirst mich also

nur dann verurteilen können, wenn ich verurteilt werden will. Da aber alles, was du gegen mich vermagst, du nur vermagst, wenn ich will, so hängt dein Können von meinem Willen ab, nicht von deiner Macht. Ebenso freut sich der Pöbel eigentlich ohne Grund über unsere Vexationen . . . dürfte sich eigentlich nicht freuen, sondern müsste betrübt sein, da wir erlangten, wofür wir uns entschieden haben“ (Ap. 49). So erweist sich der Christ im Martyrium als ein Sieger über den Verfolger und den Teufel in der Kraft Jesu, als ein Sieger über die Sünde (im Martyrium werden alle Sünden zugedeckt), als ein Sieger über Tod und Schmerz bis zur Gefühllosigkeit dem Schmerze gegenüber; darum sind die Märtyrer *κατὰ πάντα νικηφόροι* (Eus. V. 2, 6), und das Martyrium ist ein Erweis des Geistes und der Kraft: Das Christentum hätte zuletzt unterliegen müssen, „wenn es nicht durch eine göttliche Kraft alle Verfolgungen überlebt und überdauert und so die ganze Welt, die es vernichten wollte, überwunden hätte (contra Cels. I, 3).

§ 28. Diese triumphierende Selbstbehauptung und Selbstverteidigung des Christentums konnte nicht ohne Einfluss auf die Umgebung bleiben. „Mächtiger als die mit der Feder geführte Apologie und Polemik wirkte (darum) das unbeugsame Festhalten der Märtyrer an dem Christenglauben“ (Ehrh. p. 19) „die höchste Probe wurde geleistet, man starb dafür“ (Schub. 193). Die Tat des Märtyrers erweist den Zeitgenossen die Anklagen gegen das Christentum als ungerecht. Justin der Märtyrer schreibt (Ap. II, c. 12): „Auch ich, da ich ein Anhänger von Platos Lehre war, hörte von Verleumdungen gegen die Christen, aber da ich ihre Furchtlosigkeit sah, da dachte ich, es sei unmöglich, dass sie in Schlechtigkeit und in Wohlgefallen an sinnlichen Genüssen dahin lebten, denn wie sollte jemand, der seine Freude am Sinnlichen oder Ausschweifungen und Fressen von Menschenfleisch hätte, freudig den Tod empfangen, damit er all dessen beraubt werde, was für ihn Wert besitzt?! Wie sollte er nicht mit allen Kräften streben, immer auf Erden zu leben, und sich vor den Obrigkeiten zu verbergen, statt sich ihnen zum Tode auszuliefern?“ (cf. auch De laude mart. 4).

Das Martyrium erweist damit das Christentum auch als die wahre Religion (cf. Justin Dial. c. Tryph. 121). Die Bedeutung des Martyriums in dieser Hinsicht gibt Chrysostomus in einer Märtyrerhomilie richtig wieder, wenn er sagt: „Es ist der grösste Erweis der Auferstehung, dass der getötete Christus nach dem Tode solche Macht zeigte, die lebenden Menschen zu vermögen, Heimat, Haus, Freunde, Verwandte und das eigene Leben hintanzusetzen gegenüber der Eintracht mit ihm, und Geisselung, Gefahren, Tod den gegenwärtigen Annehmlichkeiten vorzuziehen.“ So haben auch die Christen der Verfolgungszeit geurteilt, und diesem Urteil konnten sich auch die Heiden nicht immer entziehen. Darauf gründet sich die werbende und missionierende Kraft des Martyriums.

Tertullian ad Scap. 5 schildert, wie die Standhaftigkeit des Märtyrers in der Seele des heidnischen Zuschauers einen Stachel zurücklässt und ihn zu fragen reizt, was es denn eigentlich mit diesem Glauben für eine Bewandnis habe. Und tatsächlich lässt sich diese Bedeutung des Martyriums in den Märtyrerakten und sonstigen Nachrichten verfolgen. Von Polykarp heisst es nach seinem Martyrium: ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι (Gebh. p. 9).

Von dem Eindruck, den das Martyrium auf Justin laut seinen eigenen Worten machte, haben wir schon gesprochen. Auch die Erzählung bei Clemens Alexandrinus, dass schon der Ankläger Jakobus des Aeiteren sich plötzlich bekehrt habe, ist uns schon begegnet. Perpetua und Genossen hatten auf Pudens *miles optio praepositus carceris* solch eine Wirkung ausgeübt, dass er, in Erkenntnis einer besonderen Kraft in den Christen, sie anfang zu schätzen und sich bekehrte. Der Soldat Basilides, der die Märtyrerin Potamiaena zum Tode zu führen hatte, wurde durch ihren Anblick bekehrt; selbst nach dem Tode erschien Potamiaena manchen Nichtchristen und bewog sie zum Übertritt (Eus, VI, 5).

Auch der Verfasser von *De laude martyrii* schildert (c. 15), wie die Standhaftigkeit der Christen auf die Heiden wirkte. Er lässt die Heiden auf dem Richtplatze folgende Gespräche führen: *magnum istud est profecto nescio quid,*

non doloribus subigi, non poenis audentibus frangi, wiederum andere sagen: et puto liberos habet, nam est illi societas in penatibus conjux, et tamen nec vinculo pignerum cedit, nec obsequio pietatis abductus a proposito suo dificit, noscenda res est, virtus penitus scrutanda visceribus; nec enim levis est ista quaecumque confessio, propter quam homo patitur, et mori posse (Opp. Cypriani, Migne, p. 795). Der Verfasser selbst ruft hier noch aus (c. 16): *... virtus est tanta martyrii, ut per illam credere etiam ille cogatur, qui te voluit occidere.* Darum ruft Tertullian aus (Ap. 50): *Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum.* Und Harnack urteilt: „Die zahlreichsten und erfolgreichsten Missionare der christlichen Religion waren nicht die berufsmässigen Lehrer, sondern die Christen selbst, sofern sie treu und stark waren.... vor allem war aber der Confessor und Märtyrer ein Missionar: er stärkte nicht nur die schon Gewonnenen, sondern er warb durch sein Zeugnis und seinen Tod neue Mitglieder“ (Mission... I. 308).

§ 29. Das Martyrium erwies sich aber auch, als einen Glaubensinhalt und das christliche Gedankengefüge erhaltende und vor Synkretismus, Kompromissen und Verweltlichung schützende Macht.

In der Notlage der Verfolgung konnte leicht die Neigung entstehen, irgendwelche den geistigen Inhalt des Christentums schädigende Kompromisse zu schliessen. Schon zur Zeit Tertullians rieten manche, „für den Augenblick zu opfern und mit heiler Haut davon zu kommen, wobei im Geiste der Vorsatz bestehen bleiben könne“. Einen ähnlichen Standpunkt nahmen die meisten Gnostiker ein, wobei sie diesen Standpunkt mit der höheren Erkenntnis motivierten. Origenes exh. 46 schreibt: „.... manche sind der Ansicht, die Namen seien willkürlich gegeben und stehen in keinem natürlichen Zusammenhange mit den Gegenständen, welche die Namen tragen, und darum glauben sie, es sei kein Unterschied, ob man sagt: ich verehere den höchsten Gott, oder aber den Jupiter oder Zeus etc.“ (cf. auch Orig. exh. 45; c. Cels. I. 24. 25; V. 46; VI. 39.). In der Passio SS. Montani et Lucii

wird dem Märtyrer zugerufen: *sacrificaret interdum postea quicquid vellet facturus*. Der Statthalter Aemilianus sagt dem Dionysius von Alexandrien (bei Eus VII. 11, 9): „Wer hindert euch denn, auch diesen (sc. euren Gott), wofern er Gott ist, zugleich mit denen, die es von Natur sind, anzubeten! Denn es ist euch nur befohlen worden Götter zu verehren, und zwar Götter, die alle kennen“. Diese Worte sind wohl unter Valerian gesagt worden, wo die Gefahr des Synkretismus am grössten war, weil der Staat selbst offiziell die Christenfrage unter diesem Gesichtspunkt behandelte (cf. p. 112 f.).

Hätten die Christen das getan, was Aemilian verlangte, so wäre die Kraft des Christentums gebrochen gewesen. In damaliger Zeit, wo das Christentum in einen mächtigen Staat und ein philosophisch-gebildetes Heidentum eintrat, wo seine eigene Organisation noch nicht abgeschlossen und befestigt war, wäre das Gefüge christlicher Gedanken und der Ernst christlichen Lebens aufgelöst worden, und es wäre im Synkretismus versunken. Die Tatsache steht fest: wer damals das Martyrium leichtnahm, nahm auch das genuine Christentum überhaupt leicht. Die Anschauungen und Gefühle, die sich im Martyrium auslösten und an das Martyrium anhefteten, waren so eng mit anderen genuin-christlichen Anschauungen und Gefühlen verbunden, dass ihre Verflüchtigung auch die Verflüchtigung der anderen nach sich zog. Ein Blick auf die Gnostiker genügt, um dieses zu erkennen. Ihre meist ablehnende Haltung zum Martyrium stand mit ihrer sonstigen heidnisch-spekulativen Verflüchtigung des Christentums in einem gewissen Zusammenhange. Und unter den Gnostikern standen wiederum diejenigen, die dem Christentum überhaupt näher standen, auch dem Martyrium freundlicher und verständnisvoller gegenüber, so wird zum Beispiel von den Marcioniten, die von den Gnostikern am meisten praktisch-religiös gerichtet sind und den spekulativen Verflüchtigungen am wenigsten Raum geben, das Martyrium geradezu gefordert (Eus. IV. 15 V. 16, 21).

Das Martyrium bedeutete somit einen Damm gegen alle Kompromisse, die zur Auflösung christlicher Gedanken und Forderungen führten. Es bedeutete einen Protest gegen die

„ambiguitates bilingues“ der Gnostiker (Tert. adv. Val. I), gegen ihre Unwahrhaftigkeit und gegen alle Sophistereien in den heiligsten Dingen. Das Martyrium hat den furchtbaren Ernst des christlichen Glaubens und der christlichen sittlichen Forderungen allen vor Augen gehalten. Auch die Gefallenen, deren Zahl seit Decius immer grösser wurde, mussten sich beugen: „Wozu opfern die eingekerkerten Märtyrer ihr glorreiches Leben hin, wenn man die, welche den Glauben verlassen haben, die Grösse ihrer Gefahren und Vergehungen nicht fühlen lässt?“ (Cypr. ep. 31, 8 — Brief der eingekerkerten Bekenner an Cyprian).

Das Martyrium hat auch dazu beigetragen, manche urchristliche Gedanken und Vorstellungen festzuhalten oder sie eventuell wieder wachzurufen. Der urchristliche Enthusiasmus flammt in den Martyrien wieder auf, selbst zu Zeiten, die an sich arm sind an ihm. Urchristliche Formen, wie Prophetentum und Visionen, Geistesbesitz und Gemeinschaftsgefühl erwachen und lassen die urchristliche Frömmigkeit wieder zu Worte kommen. Das Gefühl von der Nähe des Herrn wird wieder lebendig und mit ihm auch die eschatologischen Erwartungen und Vorstellungen. Die Martyrien legten ja immer den Gedanken nahe: das Ende und die Parusie Jesu ist nahe herbeigekommen, cf. I Petri 4, 7; Ign. ad Ephes. 11, 1; Cypr., De exh. mart. (praefatio). Eus. VI 7; Hipp. Comm. in Dan IV. 18, 19 u. a. Der Märtyrer richtete naturgemäss seine Gedanken auf die letzten Dinge u. die andere Welt; bei seinem Ansehen unter den Christen verbreiteten sich diese Vorstellungen leicht und prägten sich den Christen ein. Die Unterscheidung von „dieser Weltzeit“ und dem „kommenden Zeitalter“ gewinnt an Kraft.

Die Lebendigkeit eschatolog. Vorstellungen trug zur Heiligung des Lebens bei. Enkratiten, Montanisten und Novatianer, die sich in einseitiger Weise der Einbürgerung des Christentums in der Welt entgegengestellt hatten, wurden ausgeschieden, und der Versuch, die evangelische Vollkommenheit zu einem Gesetz für alle zu machen, drang nicht durch, doch inmitten der Kirche hielten zu ihrer Zeit in erster Linie die Martyrien das Ideal evangelischer Vollkommenheit wach

und aufrecht. Die Martyrien rückten das Vorbild Christi und der Apostel lebendiger vor die Seele und stärkten die übrigen Christen im Glauben. Sie sind auch für die anderen ein Beweis, „dass nichts furchtbar ist, wo Christus ist“ (Gebh. 32). Sie sind für die anderen *στυλοὶ ἑδραῖοι* (Gebh. 28). Origenes sagt darum (c. Cels. III, 8): „Es sind wohl Opfer gefallen, um die übrigen im Glauben zu bestärken . . .“

Während die Martyrien somit den Ernst der rel. u. sittlichen Forderungen verschärften, vertieften sie auch das Vertrauen zu der Hilfe und der Liebe Gottes. Es handelt sich im Martyrium um die Überwindung des Teufels, der Dämonen und ihrer Verfolger, dazu war Christus und die Hilfe Gottes notwendig, um diese Feinde überwinden zu können. Diese Situation erzeugte ein besonderes Bedürfnis nach der Hilfe und nach der Gnade Gottes und schärfte den Blick für die Gnadenerweise Gottes auch im Kleinen. Selbst das, was im gewöhnlichen Leben für Zufälligkeit gelten würde oder ganz unbeachtet bleiben würde, wird in der Lage des Martyriums von den Märtyrern oftmals als ein Gnadenwink Gottes empfunden (cf. Gebh. pp. 33/34. 37. 72. 84. 89. u. a.; Cypr. ep. 10; ep. 76 etc).

Z. B. in Lyon wurde Sanctus so hart gefoltert, dass sein Körper zusammenschumpfte und alle äussere Gestalt verlor, durch die zweite Folterung erhielt der Körper gegen alle menschliche Erwartung seine vorige Gestalt wieder. Das alles geschah „durch die Gnade Christi“ (Gebh. p. 32 f.). Am häufigsten erfahren die M. Gottes Hilfe und Gnade in Visionen, Träumen, Gebetserhörungen, im Vorauswissen der Todesart und ev. d. Todesstunde, sodann am Hergange des M. überhaupt. Der Stand des Märtyrers bedeutet einen Gnadenstand: Christus selbst kämpft in dem Märtyrer, es ist seine *virtus*, durch welche er stand hält (Z. B. Cypr. ep. 76, 4. 5. 6; ep. 10, 4 etc, De laude m. 6, u. a.).

Christus gibt dem Märtyrer seinen Geist, welcher ihn befähigt Zeugnis abzulegen, ihm eingibt, was er reden soll; der Märtyrer erhält *tolerantia*, die so weit gehen kann, dass er den Schmerz gar nicht fühlt, Mut, Geduld, Freudigkeit. Seine Bitten sind besonders wirkungsvoll, sogar das Zukünftige weiss er mitunter im voraus.

Buchstäblich gilt es vom Märtyrer, dass die Haare an seinem Haupte gezählt sind, dass er durch Christus alles vermag (Orig. c. Cels. VIII. 24).

Das alles erklärt, dass die Martyrien die Stimmung für die Auffassung des Glaubens als Vertrauen auf Gottes Gnade und Hilfe vorbereitet haben. Die Lektüre der Märtyrerakten und sonstiger Ausführungen über das M. legt mir diesen Gedanken nahe. Die Hoffnung der Märtyrer nähert sich in gewisser Hinsicht der Heilsgewissheit. Zwischen der Vorstellung der Heilsgewissheit und der vertrauensvollen Hoffnung besteht überhaupt eine deutliche Verwandtschaft, wie Holl und, ihm beistimmend, Loofs (Dogmengesch. 4. 401 f., 768 Anm. 6), sodann Gottschick (die Heilsgew. des ev. Christen . . . in „Zeitschr. f. Th. u. K.“ 1903, V H.) mit Recht darauf hinweisen. Diese Verwandtschaft ist m. E. gerade auch in den Märtyrerakten und sonstigen Ausführungen über das M. wahrnehmbar. Christus erscheint den gefangenen Märtyrern und macht sie des Heils gewiss: *confidite, quia ego vobiscum sum* (Pass. Montani . . . Gebh. p. 149). Nach „Trübsal über Trübsal“ kann der M. sogleich auch „Hoffnung über Hoffnung“ erwarten (Orig. exh. 2). Als der Richter Justin fragte: *Σὺ οὖν ὁπονοεῖς ὅτι ἀναβήσῃ εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἀμοιβὰς τῶας ἀποληφόμενος*; antwortet dieser: *οὐχ ὁπονοῶ ἀλλ' ἐπίσταμαι καὶ πεπληροφόρημαι* (M. Just . . . V, 3, ähnlich *ibid.* V, 6). Nach dem Todesurteil sagt Nartzalus: *Hodie martyres in caelis sumus* (P. Scilit. 15). Der M. ist in *deum fidens* (Gebh. p. 138), *ip. in suum nomen* (*ibid.* p. 145), er besitzt *fida spes ventientis gratiae* (*ibid.* p. 138), *ip. fiducia spei salutaris* (*ibid.* pp. 143, 156, 165 . . .), die Mutter des Märtyrers ist *jam secura de filio* (*ibid.* p. 145) . . . Das M. ist *praesidium salutis, dux salutis*, gewährt *securitas* des Heils (De laude m. 4. 10). Bekanntlich ist bei Tertullian und Cyprian wie die Sünde, so auch die Gnade schon stärker hervorgetreten, als bei früheren Schriftstellern. Dieses wird zum Teil auch dadurch bedingt sein, dass die Zeit und die Vorstellungswelt dieser Männer beherrscht ist von dem Gedanken an das Martyrium Tertullian (Scorp. 6) sagt, das M. ist „eine Abwaschung durch Blut, welche alsdann für immer gesichert ist“, der M. begehrt „Sicherheit des Heiles“, das M. gewährt die „Sicherheit seines Heiles“. Cyprians *Dei est omne*

quod possumus“ gilt bei Cyprian in stärkerem Masse nur in seinen Ausführungen über Gottes Hilfe bei der Bekehrung und im Martyrium (z. B. ep. ad Nemes. 4). Der M. besitzt nach ihm *fiducia*, rp. *futurorum fides certa et solida*, und ist *de iudicio Dei securus* (ep. ad Nemes. 4. 5. 7). *Quanta est securitas exire hinc laetum*, ruft er Ep. ad Fort. XIII. aus. Wie wir aus manchen angeführten Beispielen schon sehen können, kommt nicht selten in den Märtyrerakten und sonstigen Ausführungen über das M. sogar der Ausdruck *fiducia* vor. Freilich sind diese Vorstellungen über Gnade, Glaube, Heilsgewissheit nicht rein durchgeführt, neben der Betonung der Gnade kommt die Wertung der eigenen Leistung zu Worte, und zur Hoffnung gesellt sich die Furcht.

Andererseits ist aber auch nicht zu leugnen, dass die Stimmung und die Wirkung des Märtyrers wiederum den Eingang phantastischer Elemente und den Einfluss jüdischer und heidnischer Vorstellungen begünstigt hat. Die jüdische Apokalyptik hatte grossen Einfluss auf die eschatologischen Vorstellungen. Die Offenbarungen, Visionen und Träume der Märtyrer nahmen leicht apokalyptische Formen an; diese enthielten nicht selten orientalische und griechische Elemente, wie Himmels- und Höllenvorstellungen u. a. (cf. Bouss., Die Religion des Judentums...; Hennecke 213). Auch hat an die Märtyreridee später die Heiligen- u. Reliquienverehrung angeknüpft.

Allein „solange man (sc. die Martyrien) erlebte und besass, konnte sich die wundersüchtige Superstition noch nicht auswachsen und auch der starke Glaube hatte es nicht nötig, um jeden Preis nach Wundertaten suchen zu müssen, um zu erweisen, dass die Kirche der Gegenwart noch immer die Kirche der Apostel sei. Die Martyrien bewiesen ihm das“ — diese Worte Harnacks (Das ursprüngliche Motiv... p. 116) haben ihre Berechtigung nicht allein in bezug auf die Wundersucht, sondern zum Teil auch überhaupt in bezug auf das Eindringen fremder Einflüsse.

B. § 30. Auch die einzigartige Bedeutung dieses altchristlichen Martyriums gegenüber allen späteren Verfolgungen muss festgehalten werden. An christlichen Martyrien hat es auch später nicht gefehlt.

In Persien, Armenien, Arabien etc. wurden die Christen verfolgt, und zwar besonders seit der Aufrichtung der römischen Reichskirche. Andererseits liess gerade die katholische Kirche die Ketzer aufs blutigste verfolgen, so schon die Donatisten. Im Mittelalter gab es zahlreiche Märtyrer unter den Waldensern, den strengen Franziskanern, den Apostelbrüdern, den Lollarden. Nachdem Hus und Savonarola für ihren Glauben gestorben waren, gab es auch unter den Protestanten Märtyrer, besonders unter den Täufern und den Hugenotten. Ebenso haben christliche Missionare in den verschiedensten heidnischen Ländern ihre Verkündigung nicht selten mit dem Blute besiegelt.

Aber nie sind die Verfolgungen unter solchen Umständen vorgekommen, wie damals, „und nie werden sie wiederkehren, so wenig als ein römisches Kaiserreich“ (Gass I 329); nie haben sie auch solche Bedeutung gehabt, selbst wenn sie zahlreichere Opfer gekostet haben. „Das Märtyrertum als eine in sich zusammenhängende grossartige Erscheinung ist nur einmal vorgekommen... der Einfluss lässt sich nach allen Richtungen, auf das Dogma, den Cultus, die Sitte und Disciplin und bis in das herrschende sittlich-religiöse Bewusstsein verfolgen, sodass die ganze Zeit nicht ohne dasselbe verstanden wird“ (ibid. 329 f.).

Das Martyrium vollzog sich damals in der Tat in ganz einzigartiger Situation und hatte damals jedenfalls eine ganz einzigartige Bedeutung. Die anfängliche geringe Zahl der Christen befand sich unter feindlichen Volksgenossen, ein Weltreich rüstet sich gegen sie, sie aber haben keinen menschlichen Helfer, keine menschliche Waffe zum Widerstand; wohin sie auch blicken, nirgends in der grossen Welt haben sie Genossen, die helfen könnten; das vierte Geschlecht der Menschen stand allein da, während die kleinen Völker unserer Tage ihre Blicke auf die grossen richten, auf ihre Stammverwandten, und wenn sie auch im Augenblick unterliegen, sie haben dennoch auf Hilfe zu hoffen; anders die Christen. Menschlich so hilflos und ohnmächtig, sind sie ihren Feinden preisgegeben, und doch — so stark im Glauben und in der Kraft aus der Höhe! Wenn heutzutage, zum Beispiel, Missionare oder unter den Heiden bekehrte Christen zu Märtyrern werden, so haben sie Rückhalt in der Heimat

des Missionars oder in anderen christlichen Ländern. Unterliegen sie und gehen sie zu Grunde, so ist damit die Sache des Christentums noch lange nicht verloren, höchstens ist das in ihrem Lande der Fall, aber noch lange nicht in der Welt überhaupt: das Christentum wird in seiner Existenz überhaupt nicht bedroht. Damals aber handelte es sich gerade um das Sein und Nichtsein des Christentums überhaupt. Und dieses vor allem gibt dem altchristlichen Martyrium eine ganz einzigartige Bedeutung in der Geschichte der Verfolgungen.

C. § 31. Auch für unsere Gegenwart ist das altchristliche Martyrium noch von Bedeutung. Die Veränderungen, die sich aus der neueren Forschung für die Auffassung des Martyriums ergeben, betreffen im Grunde mehr den Rahmen desselben und enthalten für uns die Mahnung, zu der genuinchristlichen Beurteilung der Feinde des Christentums zurückzukehren, die getragen ist von der christlichen Feindesliebe zu den verblendeten und irreführten Brüdern. Der überladene Rahmen verlieh auch dem Bilde selbst eine unnatürliche Beleuchtung. Freilich musste auch angedeutet werden, dass auch dieses Bild in mancher Hinsicht stereotyp und starr geworden ist und vor unserem Auge daher nicht mehr genügend lebendig ist; es passt in dieser Form als ein immer gleiches und ein über alles Menschliche majestätisch erhabenes (dem Christusbilde des Mittelalters vergleichbar) besser in den alten majestätisch-düsteren Rahmen. Eine allseitige und direkte Beleuchtung und Analyse dieses Bildes und der Bedeutung, die es noch heute für uns hat, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. So viel können wir aber auch schon jetzt sagen: Es predigt uns auch heute noch die alte Wahrheit in lebendigster Weise, nämlich dass der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet. Der Glaube hat die alte Welt mit ihren menschlichen Schwächen und Ängsten innerlich in der Brust der Märtyrer überwunden in der Gewissheit, „dass nichts da furchtbar ist, wo die Liebe Gottes ist, nichts da schmerzhaft ist, wo die Herrlichkeit Christi ist“ (Gebh. 32). Der Glaube hat auch die alte feindliche Welt da draussen mit ihrer rohen Gewalt überwunden und gezeigt, dass eine hohe geistige Macht durch brutale äussere Gewalt nicht vernichtet werden kann und soll.

Die Leidenswilligkeit und Martyriumfreudigkeit zittert noch heute nach in den Worten vom Kreuze, vom Tragen des Kreuzes, und der Nachfolge Jesu, vom Leiden um des Namens willen, um der Gerechtigkeit willen . . . Denkt man bei der Verkündigung solcher Worte daran, dass diese Worte und ihr Sinn sich gerade durch das Märtyreralter im christlichen Geiste unauslöschlich eingegraben haben, so fühlt man sich leicht in die Zeit der „Zeugen“ versetzt; und mitten in dein Leiden und Bekennen im Leben oder im Sterben ertönt die Mahnung, wie etwa Cyprian (ep. 10, 4) sie ausgesprochen hat: *Si vos acies vocaverit, si certaminis vestri dies venerit, militate fortiter, dimiccate constanter . . .*

Est.

B-1322

2940