

# Die verfolgte Kirche der Frühzeit

Überlegungen zu einem nach wie vor aktuellen Thema

Von Bernhard Kriegbaum SJ

Mit unterschiedlicher Intensität hat sich die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder Verfolgungen ausgesetzt gesehen. Daher nimmt die Verfolgungsgeschichte auch einen hervorragenden Platz innerhalb der kirchlichen Historiographie ein und ließe sich im Rahmen dieses Beitrags kaum auch nur andeutungsweise zusammenfassend wiedergeben. Dies gilt selbst dann noch, wenn wir uns hier auf die Darstellung des Zeitalters der Verfolgungen *kar' exochen*, nämlich die ersten drei Jahrhunderte bis hin zur Konstantinischen Wende, beschränken.<sup>1</sup> Statt dessen soll an dieser Stelle der Frage nachgegangen werden, wie die frühe Christenheit die existenzgefährdende Zeit der Unterdrückung bewältigte und wie sich die Verfolgungen auf die junge Kirche auswirkten. Dabei wird das Augenmerk sowohl auf den kirchlichen Binnenraum, also auf die Konsequenzen hinsichtlich des christlichen Alltagslebens und der Spiritualität, als auch auf die Auswirkungen zu richten sein, welche die Verfolgungen für die Kirche in ihrem Außenverhältnis, also gegenüber Gesellschaft und Staat, mit sich brachten. Daß die Verfolgungsgeschichte nicht nur ein Ruhmesblatt in der Kirchengeschichte darstellt, sondern auch oft massives Versagen und Fehlentwicklungen umfaßt, darf hierbei nicht verschwiegen werden. Ist es dem Historiker auch unmöglich, die eschatologische Erfüllung der Seligpreisung der um Christi willen Verfolgten innergeschichtlich zu »verifizieren«, so kann er doch einiges darüber sagen, ob und inwiefern die Verfolgungszeit für die Kirche letztlich ein Segen oder von Übel gewesen ist. Schließlich legen sich auch Konsequenzen aus unseren Überlegungen nahe, auch wenn sich historische Gegebenheiten nicht einfachhin aktualisieren lassen.

## I. Die verfolgte Urkirche

Jesu gewaltsamer Tod hatte es bereits deutlich gemacht: Die Ausbreitung seiner Heilsbotschaft stieß vielfach auf die erbitterte und gewalttätige Ableh-

---

Die Siglen in den Fußnoten folgen dem von S. Schwertner in der Theologischen Realenzyklopädie, Berlin/New York 1976, herausgegebenen Abkürzungsverzeichnis.

1 Vgl. dazu die Bibliographien bei P. Keresztes, *The Imperial Government and the Christian Church*. In: ANRW XXIII/1 (1979), S. 247-315 und 375-386 (für die ersten drei Jh.); und bei R. Freudenberger u. a. In: TRE 8, s. v. »Christenverfolgungen«. S. 23-62.

nung der jüdischen und heidnischen Umwelt. Das Kreuz von Golgotha war keineswegs ein bloßer »Unfall«, der – etwas mehr an Verständigungs- und Kompromißbereitschaft vorausgesetzt – leicht hätte vermieden werden können; vielmehr sollte es der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeiten stets von neuem begegnen und sie an das Wort ihres göttlichen Stifters erinnern: »Der Sklave ist nicht höher als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen . . . « (Joh 15,20).

Nur stichwortartig seien hier wenigstens die uns überlieferten Begebenheiten aus der Verfolgungsgeschichte des 1. Jhs. aufgezählt: die Steinigung des Stephanus (Apg 7,57-60) und die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem (Apg 8,1.4; 11,19) nur wenige Jahre nach Jesu Kreuzigung; die lebensgefährlichen Abenteuer des Apostels Paulus auf seinen Missionsreisen (2 Kor 11, 23-26), die sich zum guten Teil auf die Konfrontation mit den jüdischen und staatlichen Obrigkeiten zurückführen lassen; die Enthauptung des Zebedaiden Jakobus durch Herodes Agrippa im Jahr 42 (Apg 12,2) sowie die Steinigung seines Namensvetters, des Herrenbruders Jakobus, zwei Jahrzehnte später auf Anordnung des damaligen Hohenpriesters Ananus (Josephus, Ant. XX 199-203);<sup>2</sup> die erste Christenverfolgung durch den römischen Staat in der Hauptstadt des Imperiums unter Nero (Tacitus, Ann. XV 44; Sueton, Nero 16; Eusebius, H. E. II 25), denen auch Petrus und Paulus zum Opfer fielen (1 Clemens 5,4-7; Eusebius, H. E. II 25,5-8), sowie die Maßnahmen Domitians gegen die Christen gegen Ende des Jhs. (Meliton v. Sardes, bei Eusebius, H. E. IV 26; Tertullian, Apol. 5,4; sowie vermutlich 1 Clemens 1,1 und Apc 1,9; 2,3.9.13).<sup>3</sup> Soweit die verfügbaren Quellen, die aber vermutlich nur einen Bruchteil dessen berichten, was die Christen bereits während des 1. Jhs. erlitten.

Auf dem Hintergrund solch leidvoller Erfahrungen läßt es sich verstehen, daß das letzte der vier kanonischen Evangelien so häufig vom Haß der Welt gegen Jesus und seine Jünger spricht (z. B. Joh 3,20; 5,16.18; 7,7 u. ö.). Deshalb nimmt es auch nicht wunder, daß die verschiedenen Gemeinden und Autoren, denen wir das Neue Testament verdanken, sich immer wieder mit

---

2 Zum Problem der Hellenisten innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde sowie ihres Verhältnisses zum orthodoxen Judentum vgl. M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church*. London 1958; W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*. Stuttgart 1981, S. 100-108; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit (KIG 1/A)*. Göttingen <sup>2</sup>1966, S. 37-39; J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum der Antike (EdF 177)*. Darmstadt 1982, S. 130-141. – Zum soziologischen Hintergrund: G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung (TEH 194)*. München 1977, S. 104-106.

3 Zu den Christenverfolgungen durch den römischen Staat vgl. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. New York 1967 (hier: S. 123-130 und 157-162); P. Keresztes (Anm. 1) (hier: S. 248-272); sowie M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*. Milano 1983 (hier: S. 37-43 und 50-61).

dem Thema »Verfolgung« auseinandergesetzt haben.<sup>4</sup> Kaum eine Gemeinde der Frühzeit, von der wir durch das Zeugnis des Neuen Testaments Kenntnis haben, hat nicht entweder konkrete Verfolgung erlitten oder doch zumindest mit ihr als realer Möglichkeit rechnen müssen; anders lassen sich die weithin gestreuten Bemerkungen, Ankündigungen, Ermahnungen und Tröstungen nicht verstehen. Von den alttestamentlichen Propheten über den Herrn selbst bis hin zu den Jüngern – unter ihnen an hervorgehobener Stelle der ehemalige Christenverfolger Paulus! – ließ sich im Bewußtsein der Urkirche eine deutliche Linie ausziehen. Jesu Leiden und Tod stellten sich als Erfüllung des Prophetenschicksals dar,<sup>5</sup> dieses aber noch durch ihre Heilsbedeutsamkeit überbietend. In der Nachfolge ihres Meisters, mit dem sie in engster Schicksalsgemeinschaft stehen, müssen die Jünger mit demselben Los rechnen (Mt 10,24; Joh 15,20).<sup>6</sup>

Gleichsam in einem Umkehrschluß zieht die Kirche daraus die Konsequenz, daß Leiden und Sterben um des Bekenntnisses Christi willen Ausdruck einer besonders engen Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem gekreuzigten Herrn bedeuten, ja diese spezielle Gemeinschaft erst konstituieren. Neutestamentliche Ansatzpunkte für diese Auffassung bieten etwa Mt 10,23 = Lk 12,8; Joh 15,13 oder Apc 3,4f. Auf diese Weise gelingt es der frühen Kirche, das *scandalum crucis*, das gleichsam zur Alltagserfahrung ihrer Mitglieder gehörte, in Gottes Heilsplan einzuordnen und in gläubigem Vertrauen anzunehmen. So dienen die Reflexionen über die Sinnhaftigkeit des Leidens in der Verfolgung zunächst der Selbstvergewisserung einer in ihrer Existenz bedrohten Glaubensgemeinschaft.<sup>7</sup> Darüber hinaus wird das Leben in der Verfolgung aber auch nach außen hin missionarisch wirksam,

4 Vgl. dazu vor allem A. Oepke, in: ThWNT II, s. v. ὀδῶκω, S. 232f., aber auch weitere, mit der Verfolgungssituation zusammenhängende Begriffe wie z. B. ὀλίβω, θλίψις, (H. Schlier, ebd., III, S. 139-148, bes.: S. 143f.) oder πάσχω κτλ. (W. Michaelis, ebd., V S. 903-939, bes.: S. 911-923. 924f.).

5 Vgl. G. Friedrich, in: ThWNT VI, s. v. προφήτης κτλ., 781-863 (hier: 835f.). »Mt 23,29-35 par Lk 11,47-51 ist ein typisches Beispiel, wie das Christentum sich jüdische Worte aneignet, die für die eigene Verfolgungszeit wichtig sind« (ebd., S. 836). – Vgl. auch O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23). Neukirchen-Vluyn 1967, S. 265-316.

6 Vgl. K. H. Rengstorff, in: ThWNT IV, s. v. μαθητής, S. 417-464 (hier: 453f.); G. Kittel, ebd. I, s. v. ἀκολουθέω κτλ., S. 210-216 (hier: 214). Dazu: H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936, S. 7; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBTh 45). Münster 1980, S. 142-148.

7 Lk schwächt offensichtlich die markinischen und matthäischen Verfolgungsaussagen etwas ab; vgl. B. Dehandschutter, La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres. In: J. Kremer (Hg.), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETHL 48). Gembloux-Leuven 1979, S. 541-546. Doch darf nicht übersehen werden, daß gerade die lukanische Angleichung des Stephanusmartyriums an das Leiden Christi der jungen Kirche das Verhaltensmuster der *imitatio Christi ante litteram* vor Augen stellt: ein martyriologisches Leitmotiv, das später zu größter Wirksamkeit gelangen sollte; vgl. M. Simon, (Anm. 2), S. 20-22.26.

wenigstens solange sich die Missionspredigt an die Juden wendet: In diesen Kreisen dürfte das Argument, wonach die Teilhabe der Jünger am Geschick ihres Herrn, entsprechend göttlicher Vorherbestimmung, unter dem »Muß« der Schrifterfüllung steht,<sup>8</sup> die meiste Resonanz gefunden haben.

Die Verfolgung stellte aber nicht nur einen bedeutsamen Gesichtspunkt im Rahmen von Paränese und Missionspredigt dar, sondern sie schuf geradezu erst die Voraussetzung für die organisierte Ausbreitung der Jesusgemeinde unter den Heiden. Die Repression des hellenistischen Teils der Jerusalemer Gemeinde durch den Sanhedrin hatte bekanntlich deren Zerstreuung über ganz Palästina und längs der syrischen Mittelmeerküste zur Folge, wo die Versprengten missionarisch tätig wurden und selbst noch im fernen Antiochien eine neue Gemeinde bildeten (Apg 8,1.4; 11,19). Zuvor waren wohl nur in Einzelfällen Heiden in die Kirche aufgenommen worden (Apg 9,32-11,18), doch von Antiochien aus wurde die Glaubensverkündigung unter den Heiden (zunächst noch neben der Judenmission) zum Prinzip erhoben (Apg 11,20f.), und von hier aus nahm wenig später die Missionstätigkeit des Paulus ihren Ausgang (Apg 13,1-3).<sup>9</sup>

Anstatt den glimmenden Funken christlichen Dissenses auszutreten, hatten die Jerusalemer Behörden gerade den Weg zu einer weltumspannenden Ausbreitung des Christentums freigemacht, da die Vertreibung der Hellenisten aus dem unmittelbaren Einflußbereich des Sanhedrin deren vollständige Lösung vom Tempelkult und dem mosaischen Gesetz zur Folge hatte. »Es ist ein Verdienst des Stephanus und seines Kreises, daß die Gemeinschaft der Jesusjünger nicht eine jüdische Sekte wie viele andere wurde.«<sup>10</sup> So richtig dieses Urteil ist, so bleibt dennoch zu fragen, ob sich die Urkirche ihrer universalen Sendung bewußt geworden wäre und die Kraft gefunden hätte, ihr zu folgen, wäre sie nicht gegen ihren Willen aus der jüdischen Umwelt hinausgestoßen und auf den Weg zu den Heiden eher getrieben worden, als daß sie ihn zunächst aus eigener Einsicht eingeschlagen hätte.

Das Auseinandertreten von hellenistischem und palästinensischem Christentum wirkte sich in zwei tendenziell gegenläufigen Richtungen aus. Einerseits verschärfte sich der Gegensatz zwischen beiden Gruppen, da die in

8 Vgl. W. Grundmann. In: ThWNT II, s. v. »δέις«, S. 21-25; sowie G. Schrenk, ebd. I, s. v. »ἡγάφα πτλ.«, S. 749-761 (hier: 758-760). Sch. übergeht leider den missionarischen Aspekt der *interpretatio christiana* des AT und übersieht deren Werbewirksamkeit nach außen; die neutestamentlichen Missionspredigten stützten sich immer wieder darauf: vgl. Apg 3,18; 7,52; 8,35; 10,43 u. ö.

9 Vgl. H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums (NTD Erg.-Bd. 5). Göttingen<sup>5</sup>1983, S. 49-53; R. E. Brown / J. P. Meier, Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity. New York 1983, S. 32-36 (Brown). – Die römische Gemeinde hingegen scheint judenchristlichen Ursprungs gewesen zu sein: ebd. S. 97-104 (Meier).

10 W. Schneemelcher, (Anm. 2), S. 108; vgl. auch A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig<sup>4</sup>1924, I. S. 50-72.

Jerusalem Verbliebenen sich weiterhin dem Tempel und dem mosaischen Gesetz verpflichtet fühlten und angesichts der nunmehr ungehemmten Hinwendung der vertriebenen Glaubensbrüder zu den Heiden sicher unter den verstärkten Druck der jüdischen Orthodoxie gerieten. Dies hätte zur Spaltung der jungen Kirche führen können und wurde, wie die Paulusbriefe – vor allem der an die Galater – deutlich machen, von beiden Seiten als schwerwiegendes Problem empfunden. Das sog. »Apostelkonzil« konnte die bestehenden Spannungen zwar nicht völlig aus der Welt schaffen, führte aber doch zu einer gewissen Einigung zwischen den streitenden Parteien.<sup>11</sup>

Andererseits schuf die Vertreibungsaktion aber die Voraussetzung für eine soziologisch greifbare, auch von Außenstehenden wahrzunehmende Abgrenzung der jetzt entstehenden Gemeinden gegenüber dem Judentum. Nicht zufällig taucht der Name »Christen« (*Χριστιανοί*) nicht schon in Jerusalem, sondern erstmals in Antiochien auf (Apg 11,26). Daß Christen ein »tertium genus« bilden, also weder Heiden noch Juden sind, findet in der Namensgebung seinen unmittelbaren Ausdruck. Dabei ist es in diesem Zusammenhang von zweitrangiger Bedeutung, ob sich die Gläubigen diesen Namen selbst beilegte oder ob er ihnen von anderen gegeben wurde.<sup>12</sup> Jedenfalls setzte er sich durch und markiert das Ende eines Prozesses, in dessen Verlauf die christliche Gemeinde, nicht zuletzt als Ergebnis äußeren Drucks, zu wachsendem inneren Zusammenhalt und damit zur eigenen Identität fand. Hatte die Vertreibung des Stephanuskreises aus Jerusalem noch lediglich einen Teil der Urgemeinde betroffen, so wurden in der Folgezeit Juden- und Heidenchristen von ihrer Umwelt nicht mehr gesondert behandelt: Entscheidend war nur ihr gemeinsames Christusbekenntnis. So gefährlich dies für den Gesamtbestand der Kirche werden konnte, so sehr zeigt sich hierin doch auch ihre innere Konsolidierung.

Die Ablösung vom Judentum befreite die Kirche keineswegs vom äußeren Druck, denn nun mußte sie sich mit einer feindlich eingestellten heidnischen Umwelt auseinandersetzen. Spuren dieses Übergangs finden sich im synoptischen Schrifttum, z. B. in der bei Mt und Lk unterschiedlich überlieferten letzten Seligpreisung (Mt 5,11f. = Lk 6,22f.). Im Lk-Evangelium stellt die Verfolgung offenbar keine aktuelle Bedrohung dar; sie tritt vielmehr als historische Reminiszenz oder als auf die Zukunft gerichtete Erwartung in den

11 In der Folgezeit wird das dem mosaischen Gesetz verbundene palästinensische Judenchristentum mehr und mehr zur Marginalie in der Kirchengeschichte; außerhalb Palästinas wird es allmählich durch die erfolgreiche Heidenmission überdeckt und von der *ecclesia e gentibus* weitgehend aufgesogen.

12 Zur Diskussion vgl. E. Peterson, *Christianus*, In: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Darmstadt 1982, S. 64-87; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche* (OBO 3). Freiburg (Schw.)/Göttingen 1974, S. 217-222; H. B. Mattingly, *The Origin of the Name »Christiani«*. In: *JThS*, NS 9 (1958), S. 26-37; H. Karpp. In: *RAC* II, s. v. »Christennamen«, Sp. 1114-1138 (hier: 1131-1137).

Blick. Daher spricht Lk 6,22 auch nicht direkt von einer Verfolgung, sondern vom Synagogausschluß der Jünger Jesu, der allerdings mit der Rufschädigung der Betroffenen verbunden ist. Mt 5,11 dagegen scheut vor dem starken Ausdruck »verfolgen« (*διώκειν*) nicht zurück; die Weglassung jedes Hinweises auf die Rolle der Synagogen legt aber den Schluß nahe, daß inzwischen heidnische Autoritäten als Verfolger der Kirche auftreten. Die lügnerischen Aussagen treffen die Opfer jetzt ungleich schwerer, da wohl an falsche Zeugen vor staatlichen Gerichten gedacht ist. Mt 5,12 braucht daher nicht mehr »jenen (offensichtlich noch entfernten) Tag« zu erwarten, von dem Lk 6,23 spricht: Da die Verfolgung für Mt bereits gegebene Realität ist, sieht er auch schon jetzt den Anlaß zum Jubeln über die Teilnahme der Christen am Los der Propheten und des Herrn.<sup>13</sup>

Die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der Synagoge, welche mit dem Ausschluß der Christen endigte, hat ihren deutlichsten Ausdruck im Johannes-Evangelium gefunden. Dort ist die Trennung nach einem offensichtlich schmerzhaften Prozeß bereits vollzogen, welcher im Rückblick vom Evangelisten – vielleicht zusammen mit anderen negativen Erfahrungen – als Verfolgung interpretiert wird und, wie schon früher gesagt wurde, zu einem wachsenden inneren Zusammenhalt der Gemeinde führte. Da zugleich die christliche Botschaft auch bei den Heiden nicht die erwartete positive Resonanz gefunden hatte, schlug sich die Erfahrung dieser breiten Ablehnung in Form des stets wiederkehrenden literarischen Topos vom »Haß der Welt« gegen die Jesusjünger im vierten Evangelium nieder. Die johanneische Gemeinde wird sich der Tatsache bewußt, daß der Glaube an den Herrn sie von der Umwelt isoliert, da diese das Liebesangebot Gottes zurückweist. So sind die Gläubigen auf sich selbst zurückgeworfen<sup>14</sup> und geraten damit in Gefahr, zu Sektierern zu werden. Dies zeigt sich u. a. an der bedenklichen Akzentverschiebung hinsichtlich des bei Mt (5,44; 19,19) und Lk (6,27; 10,25-37) universal formulierten Gebotes der Nächsten- bzw. sogar der Feindesliebe: Angesichts einer Welt, die das Liebesangebot des Evangeliums zurückweist, rückt der Schwerpunkt des johanneischen »neuen Gebots« nunmehr auf die Bruder- bzw. die Freundesliebe.<sup>15</sup> Hier eröffnet sich die akute Gefahr,

13 Vgl. H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). In: BZ 15 (1971), S. 52-75; G. Strecker, Die Makarismen der Bergpredigt. In: NTS 17 (1971), S. 255-275. Vgl. auch die Kommentare von J. Gnifka und H. Schürmann (HThK I/1 und III/1). Freiburg 1986 bzw. 1969 zu diesen Stellen. – Ähnlich charakteristische Abweichungen zwischen Mt und Lk zeigen sich m. E. auch bei Mt 10,17-19 = Lk 12,11f.

14 Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Bd. II. Gütersloh 1981, S. 490.

15 Eine ähnliche Tendenz findet sich bereits in der Didache, welche zwar in c. 1,2 das Gebot der Nächstenliebe noch anführt, dieses dann aber in c. 2,7 wie folgt konkretisiert: »Keinen Menschen sollst du hassen, sondern weise die einen zurecht, für andere bete, wieder andere sollst du mehr als deine Seele (= dich selbst) lieben.«

daß sich die Kirche in ein nach außen geschlossenes Ghetto zurückzieht, wo die Perspektive auf eine Umgestaltung der Welt aus dem Glauben verlorengeht.

## II. Die Christenverfolgungen des 2. und 3. Jahrhunderts

Vielleicht lag es auch an dem soeben beschriebenen Aspekt, daß das Johannes-Evangelium länger als die anderen um eine allgemeine Anerkennung zu ringen hatte.<sup>16</sup> Als es dann schließlich von der Gesamtkirche rezipiert wurde, fand es in den übrigen Schriften des Neuen Testaments ein Gegengewicht, welches die johanneische Engführung zu vermeiden half. Jedenfalls wuchs die Anhängerschaft der neuen Religion unaufhaltsam weiter, wengleich sich auch Rückschläge einstellten. Es waren gerade die verschiedenen Verfolgungen durch den römischen Staat, welche einerseits Apostaten schufen, andererseits aber die Kirche in den Mittelpunkt eines breiten Interesses rückten, was durchaus missionarisch wirkte.

Beruheten die ersten Verfolgungsmaßnahmen des römischen Staates gegen die neue Religion noch auf dem allgemeinen Straf- und Ordnungsrecht, so erhielten sie unter Trajan um das Jahr 111/12 eine spezielle Rechtsgrundlage in einem Reskript des Kaisers an Plinius d. J. (Plinius d. J., ep. X 97), die bis in die Mitte des 3. Jhs. in Geltung blieb. Demnach waren die Christen zwar vor anonymen Anzeigen zu schützen, und es sollte der Staatsapparat von sich aus nicht gegen sie tätig werden, doch stellte der Kaiser klar, daß das christliche Bekenntnis (*Nomen Christianum*) schon als solches strafwürdig sei. Als entscheidendes Beweismittel galt seither der »Opfertest« (Freudenberger): Wer sich weigerte, vor den Götter- oder Kaiserstatuen das Opfer zu vollziehen – zumeist genügten schon wenige Körner Weihrauch –, der galt als überführt. Seit Kaiser Decius (249-251) ging das Imperium zu weiteren Maßnahmen über, da es wiederholt reichsweit allen Untertanen das Opfer abverlangte und zum Zweck der Überwachung dieser Anordnung den gesamten Staatsapparat mobilisierte.

Daneben kam es immer wieder zu mehr oder weniger spontanen Ausbrüchen der Volkswut, die in den Christen die Sündenböcke für jeden Mißstand und alles Unglück fand: »Wenn der Tiber die Mauern überflutet, wenn der Nil die Felder nicht überflutet, wenn der Himmel sich nicht rührt, wenn die Erde sich bewegt, wenn eine Hungersnot, wenn eine Seuche wütet, gleich schreit man: ›Die Christen vor die Löwen!‹« (Tertullian, Apol. 40,2). Am Ende

---

<sup>16</sup> Andere Gründe für die späte endgültige Durchsetzung der Kanonizität des Johannes-Evangeliums bei H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39). Tübingen 1968, S. 276-280.

dieser Pogrome kam es dann leicht zu einem Strafverfahren – nicht etwa gegen deren Anstifter, sondern gegen die Opfer (so z. B. in Vienne und Lyon i. J. 177; vgl. Eusebius, H. E. V 1). Verlust der bürgerlichen Rechte und Einziehung des Eigentums, Exilierung, Zwangsarbeit in den Bergwerken (nahezu gleichbedeutend mit Todesurteilen) und die Todesstrafe, für Frauen auch die Einweisung ins Bordell – das waren die üblichen Sanktionen, die den Richtern zu Gebote standen; Haft, Verhör, Folter und Opfertest stellten die gebräuchlichen Mittel zur Beweiserhebung bzw. zur Erzwingung des Widerrufs dar. Viel hing im Einzelfall vom jeweiligen Richter ab, dessen Möglichkeiten beim Verhör wie bei der Strafzumessung nahezu unbegrenzt waren, wengleich mancheiner sich bemühte, im Rahmen damaliger Anschauungen »menschlich« zu verfahren. Erst das offenkundige Scheitern dieser Religionspolitik, die immer weniger Zustimmung selbst unter den Heiden fand, zwang Kaiser Galerius kurz vor seinem Tod (311), das Christentum als *religio licita* anzuerkennen, womit die Zeit der endgültigen Durchsetzung der christlichen Religion im Römischen Reich begann.<sup>17</sup>

Die so oft gerühmte Toleranz des *Imperium Romanum* in Glaubensangelegenheiten<sup>18</sup> war durch das Zusammentreffen zweier Aspekte im Christentum offensichtlich überfordert, nämlich durch die monotheistische Exklusivität der Gottesverehrung und durch die Glaubensverkündigung über alle ethnischen Grenzen hinweg. Der Monotheismus ließ sich im Fall der Juden gerade noch als religiöse Tradition einer bestimmten Volksgruppe tolerieren, aber eben nicht mehr im Fall der christlichen Religion, die sich über alle sozialen und ethnischen Schranken hinwegsetzte. Religion und Staat bildeten ja im Römerreich, wie überhaupt in der Antike, eine unauflösliche, sich gegenseitig bedingende Einheit; seit des Augustus Zeiten kulminierte sie in immer ausdrücklicherer Weise im Kaiserkult.<sup>19</sup> Diese »Staatsfrömmigkeit« gehörte bis zur Konstantinischen Wende (und unter veränderten Vorzeichen auch noch darüber hinaus) zum Selbstverständnis des *Imperium Romanum*, so daß die christliche Weigerung, Göttern und Kaisern die schuldige kultische Verehrung zu erweisen, nicht nur als Irreligiosität, sondern zugleich auch als Ausdruck politischer Unzuverlässigkeit erscheinen mußte.

Wenig half es da, daß christliche Apologeten von Athenagoras bis zu

17 Vgl. außer der in Anm. 3 genannten Literatur die Beiträge von J. Vogt und H. Last. In: RAC II, s. v. »Christenverfolgung«, Sp. 1159-1258.

18 Zu den Grenzen religiöser Toleranz bei den Römern vgl. P. Garnsey, Religious Toleration in Classical Antiquity. In: SCH(L) 21 (1984), S. 1-27 (hier: 6-12).

19 Vgl. L. Cerfaux / J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Tournai 1957, S. 269-456; L. Koep, Antikes Kaisertum und Christusbekennnis im Widerspruch. In: JAC 4 (1961), S. 58-76; A. Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372). Darmstadt 1978 (Bibliographie!).



Cyprian immer wieder versicherten, die Christen seien treue und gehorsame Staatsbürger, die für Kaiser und Reich zu ihrem Gott beteten, wie es ihnen ihre Hl. Schrift vorschreibe. Da sie die nun einmal übliche religiöse Ausdrucksform der Loyalität ablehnen mußten, wollten sie nicht das Wesentliche ihres Glaubens preisgeben, so konnte die von ihnen behauptete Bejahung des Staates von diesem nicht ernst genommen werden. Gerade die Probe aufs Exempel, der Kaiserkult, traf ja auf die entschiedenste Ablehnung der Christen und machte die vom Staat verlangte Identifikation mit dem ihn tragenden Selbstverständnis unmöglich. Hier war der Punkt erreicht, an dem keine der beiden Seiten zurückweichen konnte, ohne die eigene *raison d'être* grundsätzlich in Frage zu stellen.

Gewiß wäre es falsch, wollte man diese Zeit als ausschließlich durch die Verfolgungen bestimmt charakterisieren. Zumeist spielten sich diese nur auf lokaler Ebene ab, und zwischen den beiden ersten reichsweiten Verfolgungen unter Decius und Valerian und der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche zu Beginn des 4. Jhs. lag eine vier Jahrzehnte dauernde Periode halboffizieller Duldung. Andererseits besteht aber auch kein Anlaß, das Ausmaß der Konfrontation zu verharmlosen, wie es aus verständlichem Interesse die zeitgenössischen christlichen Autoren bis hin zu Laktanz taten.<sup>20</sup> Pogrome und staatlich sanktionierte Repression forderten einen hohen Blutzoll,<sup>21</sup> und selbst da, wo es nicht zum Äußersten kam, übte die Gesellschaft unablässigen Druck auf die Christen aus, die schutzlos übelsten Verdächtigungen und Verleumdungen ausgesetzt waren. Denunziationen und bestenfalls eine ständige Rechtsunsicherheit der Gläubigen kennzeichneten lange Zeit deren Alltag und stellten sie ins soziale und kulturelle Abseits.

Gewiß gab es Christen, die diese Absonderung in rigoristischem Eifer ihrerseits noch über das gebotene Maß hinaus zu vertiefen suchten. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß die bewußt gesuchte Konfrontation mit Staat und Gesellschaft für manchen Neubekehrten als Nachweis der Echtheit und Tiefe seines frisch gewonnenen Glaubens diene, dessen anderweitige Verinnerlichung ihm aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich war. Daß sich die Schwerpunkte des christlichen Rigorismus mit denjenigen Gebieten decken, in denen die Evangelisation erst seit kurzem erhebliche Fortschritte erzielt hatte, läßt sich leicht nachweisen.<sup>22</sup> Verantwort-

20 Vgl. K. Aland, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit. In: ANRW XXIII/1, (1979), S. 50-246 (hier: 65-90).

21 Vgl. L. Hertling, Die Zahl der Martyrer bis 313. In: Greg 25 (1944), S. 103-129. H. hält die Zahl von 100 000 Martyrern, zu denen noch erheblich mehr anderweitig Geschädigte hinzukommen, für durchaus möglich.

22 Vgl. B. Kriegbaum, Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus. Innsbruck 1986, S. 154-157.

tungsbewußte Bischöfe warnten daher vor Selbstanzeigen bei den Verfolgungsbehörden (Cyprian, ep. 81,4; Gesta Coll. Carth. III 13,25); ging es doch vor allem darum, mit dem *Imperium Romanum* gerade im Interesse der Mehrzahl der Gemeindemitglieder zu einem erträglichen Ausgleich zu gelangen. Die rechte Mitte zu halten zwischen der erfordernten Standfestigkeit im Glauben und einer möglichen Anpassung an die Umwelt erwies sich nicht immer als einfach und sollte die Kirche wiederholt vor harte Zerreißproben stellen. Die sich herausbildende christliche Literatur der ersten Jahrhunderte spiegelt dieses Ringen wider: Autoren, die bewußt das griechisch-römische Kulturgut zu übernehmen und im christlichen Sinn zu verarbeiten suchen – sie stellen insgesamt die große Mehrheit dar –, stehen Schriftsteller wie Tatian oder Tertullian gegenüber, welche aus christlicher Glaubensüberzeugung die pagane Kultur schroff ablehnen.<sup>23</sup> Letztlich sollten die Befürworter einer, wie wir es heute nennen würden, »Inkulturation« des Christentums die Oberhand behalten; doch daß dies nicht ohne Risiko vonstatten ging, machte schon lange vor der politischen Theologie des Eusebius von Caesarea so mancher synkretistische Zug im heterodoxen Christentum deutlich.

Es ging darum, einer vom Heidentum zutiefst geprägten Umwelt den christlichen Glauben so darzustellen, daß in ihr noch vor jedem missionarischen Bemühen die Bereitschaft zu gegenseitiger Toleranz entstehen konnte. Dabei stellte sich das Problem der Gewissensfreiheit: Der Anspruch von Staat und Gesellschaft mußte dort seine Grenze finden, wo die im Gewissen getroffene religiöse Entscheidung des einzelnen einen weiteren Zugriff der Allgemeinheit nicht mehr erlaubte. War man bisher fraglos davon ausgegangen, daß die Bereitschaft zum öffentlichen Kult sich auf alle Bürger des Staatswesens (die Juden aufgrund spezieller Privilegien ausgenommen) erstreckte, so mußte man nun die Erfahrung machen, daß für immer mehr Untertanen ein kultischer Akt Ausdruck innerer religiöser Überzeugung war, weshalb der Kult nicht länger eine Funktion der Staatsideologie sein konnte.

Dies war für das Altertum eine völlig neue Erscheinung; der Ausbruch des einzelnen aus dem Normengefüge des Kollektivs, für die Moderne so charakteristisch, deutete sich hier erstmals an und konnte in der Zeit nach der Konstantinischen Wende nur mühsam und unzulänglich wieder unter Kontrolle gebracht werden. Obschon es sich seit dem ausgehenden 4. Jh. zeigte, daß es noch zu früh war, um dem Prinzip der Gewissensfreiheit zum endgültigen Durchbruch zu verhelfen – so erklärt sich auch die dann einsetzende christliche Intoleranz –, ist es doch seit den Tagen der ersten christlichen Martyrer nie mehr völlig in Vergessenheit geraten. Das Wort der

---

23 Vgl. dazu P. Stockmeier, Glaube und Paideia. In: ThQ 147 (1967), S. 432-452 (Nachdruck in: ders., Glaube und Kultur. Düsseldorf 1983, S. 120-137).

Apostel: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29), zieht sich wie ein roter Faden, wenn auch verschiedentlich variiert, durch die Martyrerakten hindurch, und seit der Frühzeit des Donatismus werden auch heterodoxe Christen aller Schattierung sich darauf berufen. Daß es nicht mehr aus der Menschheitserinnerung zu tilgen war, verdankte sich vorzüglich der Bereitschaft unzähliger Christen, für dieses Prinzip zu sterben.



Läßt sich nach dem Gesagten behaupten, die Kirche hätte letztlich und aufs Ganze gesehen aus den Verfolgungen mehr Nutzen als Schaden davongetragen?<sup>24</sup> Angesichts der enormen Opfer verbietet es sich, diese Frage zu bejahen, obwohl das Wachstum der Kirche während der Verfolgungszeit eine offensichtliche Tatsache darstellt. Hätten aber das religiöse Bekenntnis und der soziale Einsatz der Christen – etwa in der aufopfernden Pflege der Pestkranken und in der Armenfürsorge – nicht auch missionarischen Erfolg zeitigt ohne eine staatliche Repression? Und wäre nicht das Wachstum der Kirche ohne sie schneller vonstatten gegangen? Außerdem würde man nicht nur in zynischer Weise das unermessliche Leid vieler Tausender von Martyrern und Bekennerinnen, ihrer Familien, Freunde und Gemeinden als Mittel betrachten, die den Zweck heiligten, sondern auch die Gefährdung der Kirche als ganzer sowie die große Zahl derer übersehen, die in der Verfolgung schwach wurden und der Kirche für immer verloren gingen.<sup>25</sup>

Darüber hinaus sind auch Fehlformen der Martyriumsfrömmigkeit in Erinnerung zu rufen, die zwischen provokativem Rigorismus und zur Anpassung nur allzu bereitem Laxismus oft die rechte Mitte verfehlten und so die Einheit der Kirche immer wieder gefährdeten. Auch wenn der äußere Druck vielfach den inneren Zusammenhalt der Gemeinden stärkte, so brachten die Verfolgungen doch fast stets zugleich die Gefahr schismatischer Tendenzen mit sich. Nicht selten versagte die Kraft der Kirche, die divergierenden Strömungen zusammenzuhalten und miteinander zu versöhnen, wie es in der Urkirche auf dem »Apostelkonzil« noch gelungen war. Auch um das Verhältnis zwischen den Bekennerinnen, welche die Verfolgung überlebt hatten, und der Hierarchie in der Frage der Rekonziliation der Gefallenen mußte erst heftig gerungen werden, um zu einer klaren Linie zu finden.<sup>26</sup>

---

24 Vgl. J. Janssens, *Le persecuzioni sono un bene per la Chiesa?*. In: *Rassegna di teologia* 25 (1984), S. 540-545.

25 Daß Verfolgungen nicht nur die heroischen Seiten der Christen offenbaren, ist vielfach belegt; als Beispiele, die für viele andere stehen, sei hingewiesen auf Plinius d. J., ep. X 96,6; Cyprian, *De lapsis* 8; Eusebius, *H. E.* VIII 3,1.

26 Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theoph. 1). Bonn 1940, S. 270-283.

Es läßt sich nicht einmal die Vermutung von der Hand weisen, daß einige verzweifelte Elemente – die allgemeine ökonomische Lage und das Schuldrecht spielen hier eine entscheidende Rolle – das caritative Engagement der Gemeinden zugunsten der eingekerkerten Bekenner bedenkenlos für sich ausbeuteten. Was der heidnische Schriftsteller Lukian von Samosata um das Jahr 170 in eine satirische Form faßte, daß man nämlich als Bekenner trotz Gefängnishaft so schlecht nicht leben konnte (*De morte Peregrini* 12f.), findet zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung in der Klage des damaligen Bischofs von Karthago über die Skrupellosigkeit mancher »Bekenner« (*Gesta Coll. Carth.* III 13,25) seine späte Bestätigung.<sup>27</sup>

Bei alledem sollte man den missionarischen Effekt der Verfolgungen, der immer wieder in den Martyriumsberichten angesprochen wird, nicht zu hoch veranschlagen. Von Einzelfällen abgesehen, zog die Mehrzahl der Bekehrungswilligen aus dem erlebten Zeugnis der Martyrer wohl erst nach dem Abflauen der Verfolgungen die Konsequenzen. Auch wenn dem berühmten Wort Tertullians: »Ein Same ist das Blut der Christen« (*Apol.* 50,13) nicht jede Berechtigung abgesprochen werden kann, so ist es doch gewiß, daß das Wachstum der Kirche in den Friedenszeiten erfolgte.

Daß sich das Christentum trotz mannigfacher Verfolgung unaufhaltsam ausbreitete und mancherorts bereits auf dem Weg von der Elite- zur Volkskirche befand, müßte den heutigen Historiker eigentlich mehr in Erstaunen versetzen, als es zumeist tatsächlich der Fall ist. Die Lebenskraft, welche die junge Kirche damit bewies, sollte dem Christentum unserer Tage Anlaß zur kritischen Selbstprüfung sein.

Der Schaden, welcher der Kirche aus der Verfolgung erwuchs, überwog im letzten gewiß den Nutzen. Immerhin kann der Kirchenhistoriker aber ein Doppeltes festhalten:

– Gerade die Christenverfolgung in der Antike machte der gesamten Menschheit deutlich, daß Staat und Gesellschaft den einzelnen nicht totalitär für sich vereinnahmen dürfen. Mit der Hingabe ihres Lebens bezeugten die Martyrer, daß jenseits dieser Mächte, die den Menschen so leicht versklaven, Gott als Zielpunkt menschlichen Lebens und als Garant menschlicher Würde den, der an ihn glaubt, von dieser Weltverfallenheit befreit.

– In der Verfolgungssituation manifestierte sich die Radikalität christlicher Berufung. Im Martyrium so vieler Tausender zeigte sich so deutlich wie kaum anderswo eine Hoffnung auf Gott, der ein Gott der Lebenden, nicht der Toten ist (*Mt* 22,32). Daß Leben aus dem Glauben an diesen Gott, mehr noch: daß Sterben in diesem Glauben beglückend und sinnstiftend ist, das ist das Vermächtnis der Martyrer aller Zeiten an die Kirche.

---

27 Vgl. B. Kriegbaum (Anm. 22), S. 71-73.77-79.