

# UNTERSUCHUNGEN

## Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem\*

Von Dorothea Wendebourg

[Für Alice und Klaus Morgenstern]

Das Thema, das mir gestellt ist, gehört in der patristischen Forschung nicht gerade zu den Alltäglichkeiten. Wohl liegt zum Komplex „Martyrium“ eine Fülle von Büchern und Aufsätzen vor, doch sie behandeln ihn unter allgemeinhistorischen, literargeschichtlichen, theologischen und verwandten Aspekten, unter dem der Ethik dagegen nicht. Herausgestellt – und kritisch bewertet –, nämlich von Hans von Campenhausen,<sup>1</sup> wurde der Prozeß der Ethisierung des Martyriums selbst, jener Prozeß, in dessen Verlauf das Martyrium immer stärker primär als besonderes menschliches Verhalten verstanden und gewürdigt wurde; doch der Blickwinkel, aus dem heraus Campenhausen hier schreibt, ist selbst theologischer Art.

Nun ist es ja aber keine Frage, daß das Martyrium zumindest auch eine ethische Dimension hat, wie auch immer sie konkret gelebt und bewertet wird. Es ist jedenfalls auch bewußtes menschliches Verhalten, eine Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?

Man könnte das Thema angehen, indem man, möglicherweise angelehnt an moderne Ethiken, eine Definition dessen aufstellte, was Martyrium unter ethischem Gesichtspunkt sei, und von dort aus dann das altkirchliche Material sichtete. Doch würde man bei solchem Vorgehen erhebliche Vorentscheidungen treffen und manche Aussage, manchen Aspekt ausblenden. Darum ist es sinnvoller, statt einer geschlossenen Definition einige allgemeine Züge herauszustellen, die auf das „Martyrium“ genannte altkirchliche Phänomen, sofern es menschliches Verhalten ist, auf jeden Fall zutreffen, und sie dann vom konkreten Material her zu füllen: Das Martyrium als menschliches Verhalten ist ein bestimmter Umgang mit dem eigenen Leben, nämlich der bewußte Verzicht darauf um eines ideellen Gutes willen. Darin ist impliziert,

---

\* Vortrag gehalten auf der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft evangelischer Patristiker“ 1. 1. – 1. 4. 1987 in Wiesbaden, die unter dem Thema „Die Ethik der Alten Kirche“ stand.

<sup>1</sup> Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1964<sup>2</sup>.



daß das Martyrium Gegenstand freier Entscheidung ist, insofern nämlich, als der Betroffene sich auch so verhalten könnte, daß er ihm entginge. Mittelbar betrifft das Martyrium auch Dritte, da der Märtyrer immer auch in sozialen Zusammenhängen steht.

Aus diesen allgemeinen Feststellungen ergeben sich für die Behandlung des Themas folgende Fragen:

1. Welche Einstellung zum eigenen Leben drückt sich im Verhalten der Märtyrer und in den gleichzeitigen theoretischen Überlegungen zum Martyrium aus?
2. Unter welchen Umständen entschied man sich für das Martyrium oder hatte man es zu tun?
3. Welche Beziehung zur sozialen Umwelt kommt im Verhalten der Märtyrer und in den gleichzeitigen theoretischen Überlegungen zum Ausdruck?<sup>2</sup>

## I

„Nun denn – wenn ihr leiden möchtet, warum beklagt ihr euch über die Verfolgung, statt die zu lieben, durch die euch das ersehnte Leiden zuteil wird?“<sup>3</sup>, schlug es nach dem Bericht Tertullians christlichen Märtyrern höhnisch entgegen.<sup>3</sup> Sie sollten doch Stricke und Abgründe wählen, wenn sie unbedingt sterben wollten.<sup>4</sup> Doch nicht nur aus dem Mund der heidnischen Verfolger kam das Urteil, die Märtyrer der frühen Kirche seien im Grunde nichts als Masochisten und verkappte Selbstmörder. Christliche Gnostiker konnten ähnlich sprechen: Was ihr Märtyrer tut, ist blanker Suizid,<sup>5</sup> ja, ihr macht Gott selbst zum Mörder, wenn ihr dies Geschäft auf seinen Willen zurückführt.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Nicht eingehen werden wir auf drei Aspekte, die in den weiteren Umkreis des Themas gehören und hier wenigstens genannt seien: Erstens das Verhalten der Märtyrer untereinander – wies es besondere ethische Züge auf? Wirkte sich z. B. das gemeinsame Schicksal in den Beziehungen von Angehörigen verschiedener Gruppen, von Männern und Frauen, von Reichen und Armen, von Herren und Sklaven aus? Zweitens das Verhalten der Umwelt gegenüber den Märtyrern. Sei es das der heidnischen Verfolger, die durchaus nicht alle gleich vorgingen, weder was ihren Eifer noch was die Durchführung ihres Geschäfts betraf. Sei es das der Mitchristen – hier wäre an den ganzen Bereich tätiger Solidarität zu denken, Einsatz und Aufwendungen für die Häftlinge, Loskauf, Hilfe bei der Flucht, Pflege nach der Entlassung, Unterstützung der Hinterbliebenen usw. Dem allen ließe sich eine Fülle ethischer Beobachtungen entnehmen. Und schließlich die Märtyrerverehrung – spielten ethische Maßstäbe bei der Auswahl der Männer und Frauen eine Rolle, die man als Märtyrer verehrte oder nicht verehren wollte?

<sup>3</sup> Apol. 50,1.

<sup>4</sup> Tertullian, Ad Scap. 5,1; vgl. Justin, II. Apol. 4.

<sup>5</sup> Klemens v. Al., Strom. IV 16,3.

<sup>6</sup> Tertullian, Scorp. 7,1; Ev. Phil. § 50, vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden 1978 (= Nag Hammadi Studies 12), 135.



Zweimal derselbe Vorwurf, allerdings, wie sich zeigen wird, mit unterschiedlicher Begründung. Im Mund der Römer muß er zunächst einmal erstaunen. Weit entfernt davon, als verächtliche Tat zu gelten, erfreute sich der Selbstmord in weiten Kreisen ihres Reiches vielmehr hohen Ansehens. Bekanntlich war es vor allem die stoische Philosophie, die ihm zu diesem Rang verholfen hatte. Denn der Stoa konnte der selbstvollzogene Tod als pointierter Ausdruck souveräner, leidenschaftsloser Lebensführung gelten, wie sie den wahrhaft Weisen kennzeichne.<sup>7</sup> Das aber nicht nur, weil man ihn selbst vollzog, sondern auch, weil man ihn in eben diesem Geist vollzog, ja gestaltete: Nicht im Affekt, nicht aus Haß auf das Leben, auch nicht aus Todessucht, sondern überlegt, mit Würde und Gleichmut stirbt der Weise<sup>8</sup> – er flieht nicht aus dem Leben, er schreitet hinaus.<sup>9</sup> Ein „schöner Tod“, das ist das Ende, das ihm ziemt.<sup>10</sup>

Solch schönen Tod starben nicht wenige stoisch Gesinnte, ihn führten in den verschiedensten Variationen die „Exitus illustrium virorum“ den Zeitgenossen zur Erbauung vor Augen.<sup>11</sup> Man fand ihn nicht nur in der eigenen Epoche und im Bereich der eigenen Kultur; die indischen Gymnosophisten, die sich selbst verbrannten, allen voran der berühmte Kalanos, konnten ebenso angeführt werden wie Gestalten der griechischen Sage.<sup>12</sup> Soviele Bei-

<sup>7</sup> Vgl. Epiktet, Dissert. I 24,20: „Denke daran, daß die Tür offensteht! Sei nicht feiger als die Kinder! Wie sie, wenn es ihnen nicht gefällt, sagen: ‚Ich mag nicht mehr spielen!‘, so sage auch du im entsprechenden Fall: ‚Ich mag nicht mehr‘, und geh‘ weg!‘; s. a. Seneca, Ep. 70,15: „Gefällt es dir? So lebe. Gefällt es dir nicht? So kannst du dahin zurückkehren, woher du gekommen bist.“ Nun ist es nicht so, daß man die Entscheidung zum Selbstmord schlicht der Lust und Laune anheimstellt; vielmehr hat nach den meisten Stoikern das Leben doch einen gewissen Wert, weshalb man es nicht einfach ohne jeden Grund wegwerfen darf (vgl. M. Inhofer, Der Selbstmord. Historisch-dogmatische Abhandlung, Augsburg 1886, 20.23; R. Hirzel, Der Selbstmord. In: ARW 11 [1908], 281 [Nachdruck Darmstadt 1966 (= Libelli Bd.189), S.69f.]. Vgl. a. A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894 [Nachdruck 1968], 29–39 [37f. zu dem obigen Zitat], 188–193; M. Faschner, Die stoische Ethik. Stuttgart 1981, 193f.). Auf jeden Fall aber kann es für sie solchen Wert nur besitzen, soweit es den Rahmen für einen vernünftigen, tugendhaften und d. h. vor allem von Affekten freien Wandel abgibt. Ist das nicht mehr der Fall, drohen Unterdrückung, Krankheit, Armut und andere widrige Umstände, die innere Unabhängigkeit des Weisen zu erschüttern, liegt im freigestellten Ende die Möglichkeit, sich davor zu bewahren und zugleich in einem höchsten Akt, dem Verzicht auf das Leben selbst, jene Unabhängigkeit noch einmal pointiert zu bewahren: „Jemand hat Rauch gemacht im Zimmer? Ist er mäßig, bleibe ich drinnen; ist er zu stark, gehe ich hinaus. Denn das muß man im Gedächtnis behalten und nicht aus dem Auge verlieren: Die Tür steht offen“ (Epiktet, Dissert. I 25,18).

<sup>8</sup> Vgl. Seneca. Ep. 36: *aequo animo debet reditus exire.*

<sup>9</sup> Vgl. Inhofer 39.

<sup>10</sup> Vgl. a. C. Musonius Rufus: *καλῶς ἀποθνήσκειν* (C. Musonii Rufi Reliquiae. Hg. O. Hense. 1905, 121); vgl. a. Marc Aurel, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* X 8,2.

<sup>11</sup> S. den Art. „Exitus illustrium virorum“ in RAC 6, 1258–1268 (A. Ronconi).

<sup>12</sup> J. Leibold, Der Tod bei Juden und Griechen. Leipzig 1942, 25; Hirzel 71; F. J. Dölger, Der Feuertod ohne die Liebe – Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyriumsthusiasmus. Ein Beitrag zu 1. Kor. 13,3. In: Ders., AuC I 264–267.



spiele und Vorbilder man aber auch hatte,<sup>13</sup> eines überragte sie alle: das Bild des sterbenden Sokrates.<sup>14</sup> Der große Athener, der ohne Zaudern den Schierlingsbecher nahm, heiter die Freunde mahnend, bis das Gift wirkte – er schien wie kein Zweiter das Ideal zu verkörpern, das der Weise in seinem Tod zu verwirklichen suchte. Obschon eigentlich kein Selbstmord, sondern Vollzug der Todesstrafe, erschien der Tod des Sokrates wegen seines eigentümlichen, den Verurteilten selbst an der Hinrichtung beteiligenden Ablaufs und der Haltung des Philosophen dabei späteren Generationen als vollkommener Freitod.<sup>15</sup> Und so verwundert es nicht, daß Platons Dialog Phaidon, der davon berichtet, geradezu als Aufforderung zum Selbstmord verstanden werden konnte.<sup>16</sup> Es wird sich unten zeigen, daß auch die frühen Christen sich dem Eindruck, der von dem Bild des sterbenden Sokrates ausging, nicht entziehen konnten.

Warum aber dann die anfangs zitierten höhnischen Worte der Verfolger? Warum der Vorwurf selbstmörderischen Verhaltens, wenn doch der freiwillige Tod in weiten Kreisen solche Achtung genoß?<sup>17</sup> Die Märtyrer stürben keinen „schönen Tod“, nicht überlegt und gemessenen Schrittes, sondern sie stürzten sich hinein, ihre Standhaftigkeit sei die des Trotzes und der Verzweiflung<sup>18</sup> und damit des wahrhaft Weisen nicht würdig.

So weit der Selbstmordvorwurf der heidnischen Umwelt. Der der gnostischen Kritiker sieht anders aus. Sie tadeln die Märtyrer nicht wegen des unschönen Stils ihres freiwilligen Sterbens, sondern sie lehnen dieses selbst ab. Weil das Martyrium Selbstmord sei, müsse man es verwerfen. Warum diesen Kritikern der Selbstmord als verwerflich galt, geht aus den Quellen nicht hervor. Vielleicht läßt es sich aus dem oben zitierten Satz erschließen, das Martyrium mache, auf Gottes Willen zurückgeführt, Gott selbst zum Mörder; danach wäre der Selbstmord wie der Mord an anderen als Vernichtung menschlichen Lebens betrachtet und abgelehnt worden.

<sup>13</sup> Dabei ist für das Ideal des „schönen Todes“ über die Philosophie hinaus auch „die religiöse Aretalogie“ des Hellenismus im weitesten Umkreis“ von Bedeutung, wie sie besonders in der Romanliteratur ihren Ausdruck findet (s. v. Campenhausen 154, Anm. 1).

<sup>14</sup> Vgl. A. v. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. In: Ders., Reden und Aufsätze. Bd. I, Abt. 1, 29–47, bes. S. 32f.; E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums. In: ZNW 43 (1950/1), 195–224; Th. Baumeister, Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. Münster 1972 (= FVK 46), 46f.

<sup>15</sup> Vgl. Bonhöffer 36.

<sup>16</sup> Leipold 23.27.

<sup>17</sup> Ein Widerspruch übrigens, der schon christlichen Zeitgenossen auffiel, s. Tertullian Apol. 50, 4ff.

<sup>18</sup> Tertullian, Apol. 50, 10.15; vgl. Marc Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτὸν VIII, 48; XI, 3; s. a. Harnack 38. Ganz ohne Eindringlichkeit war das Sterben der Märtyrer in den Augen ihrer gebildeten Umwelt aber offensichtlich doch nicht: Schreibt doch der Philosoph Justin, daß ihn gerade die Art, wie die Märtyrer starben, zur Einsicht in die Wahrheit ihres Glaubens gebracht habe (II. Apol. 12, 1).



Das Martyrium soll nun aber nicht nur eine unerlaubte, sondern auch eine dumme, unnütze Preisgabe des eigenen Lebens darstellen: Gott sei für den Menschen gestorben und habe ihn erlöst – warum müsste der nun noch für Gott sterben?<sup>19</sup> Nein, es sei völlig legitim und angemessen, sich dem Märtyrertod zu entziehen, und sei es auch durch ein falsches Bekenntnis.<sup>20</sup> Worauf es ankomme, das sei vielmehr das innere Zeugnis der rechten Erkenntnis, das Zeugnis der Lippen stelle dagegen ein äußerliches Adiaphoron dar.<sup>21</sup>

Die Gnosis ist bekanntlich ein vielschichtiges Phänomen, das uns erst die Feder ihrer Gegner auf eine einheitliche Bewegung reduziert hat. Das gilt auch für die Haltung der Gnostiker zum Märtyrertod, wie schon die Zeugnisse der Gegner selbst durchblicken lassen und wie erst recht die gnostischen Originalquellen zeigen. Während die großkirchliche Seite versuchte, die bekämpfte Bewegung auf das Cliché der „Martyriumsscheu“ festzulegen,<sup>22</sup> gab es hier die ganze Palette möglicher Haltungen zum Märtyrertod. Einmal Stimmen wie die eben angeführten. Daneben solche, die die Notwendigkeit des Martyriums unter bestimmten Umständen anerkannten, es aber in seiner großkirchlichen Version ablehnten.<sup>23</sup> Und schließlich gab es Gnostiker, die sich zum Märtyrertod drängten, weil er sie aus der verhaßten materiellen Welt erlöse.<sup>24</sup>

Wenn die angeführten kritischen Stimmen also auch nicht die „typisch gnostische“ Haltung zum Martyrium wiedergeben, so sind sie doch in unserem Zusammenhang von besonderem Belang, weil sich dahinter ein ethisches Problem verbirgt: Jene Kritik war ihrer innersten Triebkraft nach nicht einfach Ausdruck von Feigheit und Drückebergerei. Ihr ging es vielmehr um das Verhältnis vom christlichen Tod und christlichem Leben. Sich umbringen zu lassen sei eine sehr punktuelle und sehr äußerliche, billige Angelegenheit. Wie es in der betreffenden Person aussehe und nach welchen Maßstäben sie ihr Leben geführt habe, komme dabei überhaupt nicht zum Tragen. Ja, hinter der selbstmörderischen Bereitwilligkeit zum Martyrium stecke vielfach gerade der Wunsch, sich um das herumzudrücken, was eigentlich Ziel des Christentums sei: die innere, das Leben prägende Verwandlung. Statt den langen, mühsamen Weg der rechten Erkenntnis und des rechten Handelns zu gehen, wolle man bequem im Sprung gerettet werden: „Das sind die nichtigen Zeugen ... Fürwahr, sie sind krank und vermögen nicht, sich zu erhe-

<sup>19</sup> Tertullian, *Scorp.* I 7.

<sup>20</sup> Ders., *Adv. Praxean* XIII 8.

<sup>21</sup> Irenaeus, *Adv. Haer.* IV 33,9; vgl. v. Campenhausen 113f.; Koschorke, *Polemik* 135.

<sup>22</sup> Vgl. Justin, *I. Apol.* 26,1.2–8.

<sup>23</sup> Koschorke, *Polemik* 134f.; v. Campenhausen 94. 109f. 113.

<sup>24</sup> S. Klemens v. Al., *Strom* IV 17; vgl. Koschorke, *Polemik* 136f. Die große Zahl der von Anhängern dieser Sicht erlittenen Martyrien bereitete manch großkirchlichem Theologen neidvolles Unbehagen, vgl. Euseb, *Hist. Eccl.* V 16,21; s. a. A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott.* Leipzig 1924 (= Tu45), 150. Diese Haltung war aber nicht auf die Marcioniten beschränkt, wie Koschorke zeigt.



ben. Wenn sie aber ihr Leben voller Leidenschaft vollenden, so ist dies der Gedanke, den sie bei sich haben: ‚Wenn wir uns um des Namens willen dem Tod ausliefern, so werden wir gerettet werden.‘ Aber so verhält es sich nicht. Vielmehr sagen sie unter Einwirkung der Irrsterne, daß sie ihren – nichtigen – Lauf vollendet haben.<sup>25</sup> Ist der Lauf dagegen nicht „nichtig“, sondern führt der Christ ein Leben der rechten Erkenntnis und der rechten Praxis, so erübrigt sich der punktuelle, äußerliche Schritt des Märtyrertodes, oder – nach anderen Gnostikern – dieser Tod wird nur organischer Ausfluß des richtigen Lebens, keineswegs mehr ein besonderes Ereignis sein.<sup>26</sup>

Zweimal die Parallele von Martyrium und Selbstmord, verbunden jeweils mit unterschiedlichen kritischen Argumenten. Inwiefern treffen diese gegnerischen Aussagen den Umgang der Märtyrer mit ihrem eigenen Leben? Was haben sie, was haben die sie tragenden Gemeinden der Kritik entgegenzusetzen? Zunächst einmal ist festzustellen, daß das Verhalten vieler Märtyrer und die Argumente derer, die das Martyrium verteidigten, zweifellos Züge aufwiesen, welche der Kritik entgegenkamen. Zwar wurde der Selbstmord im direkten Wortsinn abgelehnt, soweit es überhaupt schon Erörterungen darüber gab<sup>27</sup>; eine Ausnahme machte man hier und da nur für den Fall drohender Vergewaltigung, da der Verlust der sexuellen Ehre einer Frau schwerer zu wiegen schien als der ihres Lebens.<sup>28</sup> Nun fällt aber auf, welche Begeisterung man seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in gebildeten christlichen Kreisen für das Ideal des „schönen Todes“ hegte. Die Acta konnten den Märtyrern kaum ein höheres Lob aussprechen, als daß sie gestorben seien wie stoische Weise<sup>29</sup>; man stellte sie den Vorbildern an die Seite, die auch die heidnische Antike aufs Podest hob<sup>30</sup>: Dido und Empe-

<sup>25</sup> Test. Ver. 33, 24–34, 10, zitiert bei Koschorke, Polemik 128. Vgl. a. Basilides nach Klemens v. Al., Strom. IV 81,2.

<sup>26</sup> Herakleon nach Klemens v. Al., Strom. IV 71,1,3.

<sup>27</sup> Es waren wenige Stimmen, die in vorkonstantinischer Zeit explizit darüber sprachen (Justin, II. Apol. 4; Origenes Com. in Mat. 27,3ff. [PG 13, 1767]; Laktanz, Inst. div. III 18; Inst. epit. ad Pentad. 59; Klemens v. Al., Strom. IV, 17,3 [implizit]. Vgl. Inhofer 83. 85. 87,93f.). Darum finden sich auch kaum Überlegungen, warum der Selbstmord nicht erlaubt sei (Justin und Laktanz argumentieren schöpfungstheologisch, letzterer führt daneben auch das Fünfte Gebot ins Feld). Erst vom 4. Jahrhundert an beschäftigte man sich mehr mit dem Thema (s. Inhofer 94–106. 117f.), und Augustin ging es dann systematisch an (s. ibd. 106–117).

<sup>28</sup> Ibid. 95f. 102f.; dagegen dann grundsätzlich Augustin, De civitate I 16ff.

<sup>29</sup> S. z. B. Passio Polycarpi 2,2ff.; Passio Carpi 35,38; Passio Irenaei 4,4. 12; Passio Perpetuae 20,4f. u.v.a.m.; vgl. a. v. Campenhausen 153f.; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (= MBTh 45), 306. 289.

<sup>30</sup> Auch die heroischen Gestalten der jüdischen Martyriumsberichte aus hellenistischer Zeit, auf die man gern verwies, gehören in diesen Zusammenhang, denn sie sind ihrerseits stark vom Ideal des „schönen Todes“ her gezeichnet (vgl. Baumeister, Die Anfänge 308) und wurden unter diesem Gesichtspunkt angeführt. S. z. B. Passio Montani 16,4f.; Passio Mariani 13,1; Tertullian, Scorp. 8; Cyprian, De lapsis 31; Ep. 6,3; 58,5; Origenes, Exhort. mart. 22–27. Rabbinische Märtyrerberichte spielen demgegenüber keine Rolle.



dokles,<sup>31</sup> Heraklit und Cleopatra,<sup>32</sup> Lucretia<sup>33</sup> und vor allem dem sterbenden Sokrates.<sup>34</sup> Natürlich hatte das auch apologetische Gründe: Man empfahl sich der gebildeten Umwelt, indem man auf die Parallele zu ihren eigenen Heroen hinwies.<sup>35</sup> Doch das war nicht alles, jenseits der apologetischen Motive teilte man das Ideal des „schönen Todes“, kam die Bewunderung für die so Gestorbenen aus vollem Herzen.<sup>36</sup> Daß sich jenes Ideal besonders im selbstgewählten und -vollzogenen Tod erfüllt, daß viele der angeführten Parallelen Gestalten sind, die ihrem Leben selbst ein Ende machten, wird außer in einem Fall<sup>37</sup> nirgends kritisch vermerkt. Das bedeutet nicht, die christlichen Autoren hätten insgeheim doch den Selbstmord als ideale Todesart betrachtet.<sup>38</sup> Doch tritt die Kennzeichnung des Martyriums als eines nicht nur bereitwillig erlittenen, sondern mutig ergriffenen und bewußt gestalteten Todes derart in den Vordergrund, daß die Parallelisierung mit Fällen allseits anerkannten Selbstmordes völlig organisch erscheint. Und so ist es nur noch ein kleiner Schritt, in solchem Tod ein Ideal zu sehen, das man zwar nicht mit eigener Hand in die Tat umsetzt, dessen Verwirklichung man aber von ganzem Herzen wünscht.

So viel man also mit den Idealen der römischen Spötter gemein hat – gerade auf diesem Hintergrund ergibt sich ein Strang von Argumenten gegen die skizzierte *gnostische* Kritik am Martyrium. Er zeigt sich deutlich bei Klemens von Alexandrien, einem der Theologen, die ausführlich auf die Argumente der Gegner eingehen. Klemens stimmt ihnen darin zu, daß der Märtyrertod in ein entsprechendes Leben eingebettet sein müsse,<sup>39</sup> und kann ihn im Rahmen solchen Lebens sogar selbst ganz relativieren.<sup>40</sup> An anderen Stellen aber folgert er: Wahrhaft christliches Leben sei ein Leben der Liebe zu Gott in leidenschaftsloser Distanz zu allem Endlichen; gerade sie aber finde

<sup>31</sup> Tertullian, Apol. 50,4; Ad mart. 4.

<sup>32</sup> Ibd. 4; Klemens v. Al., Strom. IV 49,3; 50,2.

<sup>33</sup> Tertullian, Ad mart. 4.

<sup>34</sup> Passio Phileae (lat.) 4,2; Passio Pionii 17; Justin, I. Apol. 5; Klemens v. Al., Strom. IV 80,4. Vgl. Benz, der aber die Häufigkeit dieser Parallele überzeichnet (zu S. 187: Von einer „überwältigenden Fülle von Zeugnissen“ kann nun doch keine Rede sein).

<sup>35</sup> S. bes. Tertullian, Apol. 50,4ff. u. Ad mart. 4,4ff.: Die Märtyrer verwirklichen das Ideal, das ihr in euren Helden erhebt – nur mit ungleich besseren Motiven. Sokrates anzuführen, bot sich im Zusammenhang des Martyriums zudem noch deshalb an, weil man das allseits als ungerecht betrachtete Verfahren gegen ihn propagandistisch geschickt den Märtyrerprozessen an die Seite stellen konnte (Justin, I. Apol. 5; II. Apol. 10; Passio Pionii 17,2f.; Klemens v. Al., Strom. IV, 80,4; vgl. Benz, 200f.).

<sup>36</sup> Das gilt auch für Tertullian; seine Kritik richtet sich gegen die Motive dieser Heroen, sie tut aber der Bewunderung für die Art ihres Sterbens keinen Abbruch (s. Apol. 50,5ff.; Ad Mart. 4,9; 5).

<sup>37</sup> Klemens v. Al., Strom. IV 17,3, vgl. aber die nächste Anm.

<sup>38</sup> Vgl. aber Klemens v. Al., Strom. IV 28,2, wo die stoische Haltung zum Selbstmord in positivem Ton wiedergegeben wird.

<sup>39</sup> v. Campenhausen 109f.

<sup>40</sup> Strom. IV 15,3.



ihren stärksten und deutlichsten Ausdruck im Martyrium.<sup>41</sup> Ja, sie finde ihn nur hier wirklich, denn nur hier zeige sich letztlich, ob die innere Distanz des Christen zur Welt echt sei, während das falsche Bekenntnis offenbare, daß er eben im Grunde doch an ihr hänge<sup>42</sup> – eine Sicht des Märtyrertodes, die Klemens das Martyrium denn doch auch nach miserablern Vorleben für wertvoll halten läßt: In seinem freiwilligen Tod tritt der Betroffene ja nun doch noch mit einem großen Schritt in jene Distanz der Leidenschaftslosigkeit, die dem Christen angemessen ist, und legt so alle Sünden ab.<sup>43</sup> Jedenfalls macht für Klemens – anders als für seine gnostischen Gegner – die Einbettung in den gesamten Lebensvollzug das Martyrium nicht überflüssig, sondern sie macht es zur einzig untrüglichen Probe aufs Exempel: Im handgreiflichen Verzicht auf alles bis hin zum Verzicht auf das eigene Leben beweist der Christ sich selbst, Gott und seiner Umwelt, was in ihm ist;<sup>44</sup> so, nicht schon durch treues Bewahren der Wahrheit im Herzen, legt er sein Bekenntnis ab. Mit anderen Worten, Zeugnis und Bekenntnis liegen im Leiden und freiwilligen Sterben des Betroffenen, sie liegen nicht – und hier stimmt Klemens mit seinen gnostischen Gegnern überein – im äußeren Wort des gesprochenen Bekenntnisses. Dieses bietet nur den Anlaß für den Tod, die Stimme des Märtyrers ist nur „Mitbezeugerin“ (ἐπιμαρτυροῦσα), wie es plastisch bei Klemens heißt.<sup>45</sup>

Anders Tertullian, der zweite Theologe, der sich ausführlich mit den Argumenten gnostischer Kritiker auseinandersetzt, ja ihnen sogar eine eigene Schrift widmet, den Traktat *Scorpiace*. Wenn sich das falsche Lippenbekenntnis nicht mit dem Christsein vereinbaren läßt, dann – so Tertullian – hat das zunächst und vor allem einen Grund: es widerspricht dem Ersten Gebot. In dem Anspruch Gottes, der einzige Gott zu sein, „liegt der ganze Grund der Martyrien“.<sup>46</sup> Das Verwerfliche am falschen Bekenntnis ist also nicht in erster Linie die Feigheit des Leugners, der Mangel an Distanz zur Welt, es ist überhaupt kein ethisches Versagen; vielmehr ist es die Unterwerfungserklärung gegenüber den fremden Götzen. So tritt das gesprochene Wort des Märtyrers in den Mittelpunkt, der kurze Satz „Christianus sum“ vor dem heidnischen Tribunal. Leiden und Tod sind nicht mehr als die nun einmal von der gottfeindlichen Welt verhängte Konsequenz.<sup>46a</sup>

Es waren nicht diese Worte Tertullians,<sup>47</sup> sondern die des Alexandriners,

<sup>41</sup> *Ibd.* 13,1f.; s. a. u. Anm. 44.

<sup>42</sup> *Ibd.* 16,3.

<sup>43</sup> *Ibd.* 73,1–3; 74,3; vgl. Origenes, *Exhort. mart.* 5.

<sup>44</sup> Klemens v. Al., *Strom.* IV 14,1, vgl. a. 13,2; 28,4.

<sup>45</sup> *Ibd.* IV 73,3.

<sup>46</sup> *Scorp.* 3,2.

<sup>46a</sup> Vgl. die Parallelen, die sich von diesen Aussagen her zur unten S. 311 skizzierten Position des Athanasius ergibt.

<sup>47</sup> Die sich zudem bei ihm selbst mit anderen Tönen mischten, s. die Anm. 35f. 56. 58f. (vgl. v. Campenhausen 123–125).



die der allgemeinen theologischen Linie entsprachen: die Ablehnung der gnostischen Kritik am Martyrium vom Ideal des „schönen Todes“ her, das es vielmehr als erstrebenswertes Ziel erscheinen ließ. Nun drängten aber nicht allein Motive philosophischer Herkunft zu solcher Bewertung. Innerkirchliche taten es ebenso und in noch breiteren Schichten. Man braucht nicht auf die Montanisten zu verweisen mit ihrem Wunsch, den Märtyrertod zu sterben, um Gott vor der zuendegehenden Welt zu verherrlichen.<sup>48</sup> In den großkirchlichen Gemeinden gab es Motive genug. Bevor die Apologeten begannen, Ideale und Vorbilder ihrer heidnischen Umwelt im Zusammenhang des Märtyrertodes anzuführen, hatte man bereits eine andere Parallele zum Leiden der Märtyrer gezogen: die der Passion Jesu.<sup>49</sup> Der Märtyrer könnte als „Nachahmer“ (μιμητής) Christi gelten, der wie sein Herr zu leiden und zu sterben habe. Und auch dieses Vorbild konnte geradezu den Wunsch erwecken, dasselbe zu erleiden: „Erlaubt mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!“ schreibt Ignatius an die Römer, damit sie nur ja nichts unternähmen, seinen Tod zu verhindern.<sup>50</sup>

Der Bischof von Antiochien besaß noch weitere Motive, den Märtyrertod zu wollen. Einmal die Aussicht auf das Himmelreich: „Ich schreibe euch als ein Lebendiger, der in heftiger Liebe zum Sterben brennt ... Lebendiges, sprechendes Wasser ist in mir, das von innen her zu mir sagt: ‚Auf zum Vater!‘“.<sup>51</sup> Zum anderen schien ihm das Martyrium erstrebenswert, weil es ein „Opfer“ (θυσία), ein „Lösegeld“ (ἀντίψυχον) sei, das seiner Gemeinde zugutekomme:<sup>52</sup> „Gewährt mir nur, Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht!“.<sup>53</sup>

Die Anschauung, das Martyrium sei ein Opfer, das anderen zugutekomme, findet sich auch sonst noch mehrfach;<sup>54</sup> doch sie ist hier nur insofern von Belang, als sie den Märtyrertod erstrebenswert erscheinen ließ, im übrigen werden wir im dritten Abschnitt darauf zurückkommen. Wichtiger noch ist in diesem Zusammenhang das andere Motiv, die Hoffnung auf das Ewige Leben. Die Gewißheit der Auferstehung erlaubte es, das Martyrium zu ertragen. Sie konnte aber eben auch dazu führen, daß man es ersehnte, um

<sup>48</sup> S. das montanistische Zitat bei Tertullian, *De fuga* 9 (P. de Labriolle, *Les sources de l'Histoire du Montanisme*. Freiburg/Schw. 1913 [= Collect. Friburg., NS 15], Nr. 24), vgl. v. Campenhausen 115f.

<sup>49</sup> S. schon Stephanus, *Ap.* 7,58f.; Ignatius, *Röm* 6,3; *Smyrn.* 4,2; Polykarp, (II.) *Phil.* 8,2; Hegesipp nach Euseb, *Hist. Eccl.* II 23,26; IV, 22,4; *Passio Polycarpi* 7,1; *Passio Pionii* 21,9 u. bes. *Passio der Märtyrer von Lyon* 41; Irenaeus, *Adv. Haer.* III 18,5. Vgl. umgekehrt die Tatsache, daß die Passion Jesu bei Lukas stark im Sinne eines Martyriums gezeichnet ist (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen 1959<sup>3</sup>, 202).

<sup>50</sup> *Röm.* 6,3; vgl. a. Euseb, *Hist. Eccl.* V 2,3.

<sup>51</sup> *Röm.* 7,2.

<sup>52</sup> *Pol.* 2,3; 6,1; *Eph.* 21,2; *Smyrn.* 10,2.

<sup>53</sup> *Röm.* 2,2.

<sup>54</sup> Bes. bei Origenes, s. u. S. 319, Anm. 165.



desto eher im Himmelreich einzutreffen.<sup>55</sup> Und mehr noch: Statt als abgekürzter Weg konnte das Martyrium als Mittel gelten, das Ewige Leben zu erwerben: Es gibt kein besseres „Geschäft“ (negotiatio) als den Märtyrertod;<sup>56</sup> ihm winkt der Himmel als Lohn.<sup>57</sup> Einmal, weil der vollkommene Gehorsam, den der Märtyrer erweist, ein großes Verdienst (meritum) darstellt.<sup>58</sup> Vor allem aber, weil der Märtyrertod sühnende Kraft besitzt: „Wer wünscht nicht . . . zu leiden, um sich die Fülle der Gnade Gottes zu erwerben und sich von ihm Vergebung aller Schuld durch den Preis seines Blutes zu erkaufen? Denn um solcher Tat willen werden alle Vergehen nachgelassen.“<sup>59</sup> Die Bluttaufe übertrifft noch die erste, mit Wasser vollzogene. Sie ist „eine Taufe . . . noch größer in der Gnade, noch erhabener in der Macht, noch kostbarer an Wert, eine Taufe, die die Engel vollziehen.“<sup>60</sup>

Überblickt man all diese Aussagen, so ist deutlich: Die Haltung gegenüber dem eigenen Leben wird dadurch bestimmt, daß man es aufgeben möchte.<sup>61</sup> Der Märtyrertod gilt als Verwirklichung eines Ideales oder Wunsches, nicht als Verlust, den man nun einmal erleiden muß, weil man von dritter Seite unter Druck gesetzt wird. Diese dritte Seite tritt ganz in den Hintergrund, sie verliert ihren Charakter als das Leid verursachender Täter und wird zum Mittel für den Christen, sein Ideal, seinen Wunsch zu verwirklichen.<sup>62</sup> Solch ein Mittel ist allerdings notwendig, der Christ führt nicht mit eigener Hand sein Ende herbei, er kann nur darum beten<sup>63</sup> – das unterscheidet die angeführten Stimmen von Befürwortern des Selbstmords. Doch läßt sich nicht verkennen, daß es von der geschilderten Einstellung nur noch eines kleinen Schrittes bedarf, zu dem ersehnten Tod selbst beizutragen. Ignatius flehte die Gemeinde von Rom an, nur ja nichts zu seiner Rettung zu unternehmen. Andere Christen gingen weiter, sie brachten sich absichtlich in die Lage, ent-

<sup>55</sup> Z. B. Cyprian, Ep. 31,5. Die stärkende und lockende Kraft jener Gewißheit wird nirgends so deutlich wie in den Visionen, die uns die Märtyrerakten schildern: In ihrer Todesstunde sehen die Verurteilten bereits den Himmel offenstehen (Passio Perpetuae 4,11–13; Passio Mariani 6,5ff.; 7,3f.; 11,3–6; 12,4f.; vgl. Apg. 7,55).

<sup>56</sup> Tertullian, Ad mart. 2,6.

<sup>57</sup> Laktanz, Inst. Epit. ad Pentad. 61; Cyprian, Ad Fort. 5,12f; Ep. 10,2; 58,3; Ps.-Cyprian, De cent. 2.21.30; De laude mart. pas.; Klemens v. Al., Strom. IV 84,3; Passio Polycarpi 2,3; Passio Justini 5.2 u.v.a.m.

<sup>58</sup> Tertullian, Scorp. 6,7; Cyprian, Ep. 76,1.

<sup>59</sup> Tertullian, Apol. 50,15f.; ebenso Syr. Didaskalia 20; Klemens v. Al., Strom. IV 74,3. Sei es, daß der Märtyrertod anstelle der Taufe, sei es, daß er für die danach begangenen Sünden wirkt (Tertullian, De bapt. 16; Scorp. 6.9–11). Vor allem kann, wer einmal in der Verfolgung schwach geworden ist, die tödliche Niederlage ausgleichen, indem er sich in einem zweiten Anlauf dem Sterben stellt (Cyprian, Ep. 8,3; 19,2; 24; 25; De lapsis 36).

<sup>60</sup> Cyprian, Ad Fortunatum 4.

<sup>61</sup> Vgl. a. Origenes, Exhort. mart. 47: Das Martyrium stellt die Gelegenheit dar, vom Leib loszukommen, der die Seele an der Gemeinschaft mit Gott hindert (a. 13).

<sup>62</sup> Vgl. Klemens v. Al., Strom. IV 14,1; 80,1; Ignatius, Rom. 4,2.

<sup>63</sup> Cyprian, Ad Fortunatum 4; Ep. 31,5.



deckt zu werden,<sup>64</sup> zeigten sich an<sup>65</sup> oder provozierten die heidnischen Machthaber bewußt.<sup>66</sup> Dafür, daß auch der letzte Schritt, der zum Selbstmord als Martyrium, vollzogen wurde, gibt es keine Zeugnisse,<sup>67</sup> sieht man von dem späteren Sonderfall der donatistischen Circumcellionen ab.<sup>68</sup>

Es läßt sich kaum bestreiten, daß das Verhalten jener Männer und Frauen, die ihr eigenes Martyrium beförderten, konsequent war, wenn man die Bewertung des Märtyrertodes in den meisten einschlägigen Schriften betrachtet. Dennoch stellte es nicht den Normalfall dar. Die große Masse der Christen, die in den Verfolgungen durchhielten, drängte sich nicht zum Tod. Was sie fühlte, läßt sich wohl eher aus einem beiläufigen Satz der *Perpetua-Passio* ablesen. Dort wird der Tod eines Christen in der Kerkerhaft mit den Worten kommentiert, das sei eine besondere Gnade gewesen, da Gott ihm auf diese Weise den Kampf mit den Tieren erspart habe.<sup>69</sup> Oder aus den tröstenden Worten Cyprians an eine Gruppe Pestkranker, dank der Seuche entgingen sie wenigstens dem Martyrium.<sup>70</sup> Aufschlußreich sind auch die Hinweise auf Versuche, die Qualen zu verkürzen – sei es, indem man in der Arena die Tiere auf sich zerrte,<sup>71</sup> sei es, indem man beim Feuertod gierig, ganz und gar unstoisch, den Rauch einsog und so eine Ohnmacht herbeiführte,<sup>72</sup> sei es indem man sich bemühte, einem Leoparden, nur ja keinem

<sup>64</sup> *Passio Mariani* 4,9 (vgl. die ganze Schrift, deren Helden sich mit Freude gerade dort aufhalten, wo die Verfolgung rast, die Verfolger mit Freude empfangen, andere Christen mit dem Wunsch erfüllen, nur ja auch an die Reihe zu kommen usw.).

<sup>65</sup> *Passio Eupli* 1,1; *Passio Polycarpi* 4; Euseb, *Hist. Eccl.* VII 12; *De Mart. Palaest.* 3,4; *Petrus v. Alex.*, *Ep. can.* 8–11; Tertullian, *Ad. Scap.* 5,1; vgl. a. *Passio Mariani* 5,2.

<sup>66</sup> Euseb, *De mart. Palaest.* 4,1; *Passio Marcelli* 1,1.

<sup>67</sup> Ausgenommen vielleicht den Hinweis des Filastrius auf die Patricianer in seinem *Diversarum haereseon liber* 62 (CSEL 38, 32f.). Wenn Eusebius von Christen berichtet, die selbst ins Feuer gesprungen seien, dann handelt es sich immer um Fälle, in denen der Märtyrertod unmittelbar bevorstand und die Betroffenen das Unausweichliche entschlossen angingen (*Hist. Eccl.* VI 41,7; VIII 6,6).

<sup>68</sup> Vgl. A. Schindler, *Art. Afrika I*, in: *TRE I* 663, u. Th. Büttner – E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie*. Berlin 1959 (= *Forschungen zur mittelalterl. Geschichte* 2), 46–48.

<sup>69</sup> 14,2.

<sup>70</sup> *De mort.* 15.

<sup>71</sup> *Passio Polycarpi* 3,1.

<sup>72</sup> Belege bei Dölger, *Der Flammentod des Märtyrers Porphyrios in Caesarea Maritima*. Die Verkürzung der Qualen durch Einatmung des Rauchs. In: *Ders.*, *AuC I* (1929), 243–253 (vgl. a. VI [1940], 66). Daß sich hier ein Umgang mit dem eigenen Leben zeige, der sich grundsätzlich von dem der Juden unterscheiden habe, wie der Vergleich mit einer Geschichte aus dem Babylonischen Talmud nahezu legen scheint (252), läßt sich daraus nicht entnehmen; derselbe Rabbi, der es nach dieser Geschichte ablehnt, den Rauch einzuatmen und so sein Leben zu verkürzen, hat nämlich nichts dagegen einzuwenden, daß man seinen Tod auf andere Weise beschleunigt. Und gleich darauf stürzt sich ein Anhänger in die Flammen, um selbst schnell in den Himmel zu gelangen (*ibd.*; vgl. a. H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*. Göttingen 1938, 46–51).



Bären gegenübergestellt zu werden<sup>73</sup> – der Leopard tötet mit einem Biß, der Bär pflegt mit seinem Opfer zu spielen. Und es wird wohl die Stimmung vieler Betroffener richtig wiedergeben, wenn die Märtyrerakten verurteilte Christen gelegentlich sagen lassen: „Ich lebe gern“ (ἡδέως ζῶ),<sup>74</sup> „das Leben ist schön“ (καλόν ἐστι τὸ ζῆν),<sup>75</sup> auch wenn sie nun den Tod auf sich nähmen. Solche Sätze finden sich selten und nur ganz am Rand, sie passen nicht zu dem Bild von Martyrium und Märtyrer, das die Quellen erzeugen wollen.<sup>76</sup> Aber sie entsprechen der tatsächlichen Einstellung der meisten Verfolgten wohl weit mehr.

Daß die überwiegende Zahl der Christen, die in den Verfolgungen standhaft blieben, keineswegs von dem Wunsch nach dem Märtyrertod beseelt war, zeigen nicht nur jene vereinzelt Stellen. Noch deutlicher zeigen es zwei andere Phänomene: der Loskauf<sup>77</sup> und vor allem die Flucht. Zu fliehen war seit den Tagen der Urgemeinde die natürliche Reaktion der Christen gewesen, wenn sie verfolgt wurden,<sup>78</sup> und so blieb es auch weiterhin. Fälle von Flucht kamen ungleich häufiger vor als solche der Selbstanzeige und Provokation, vielleicht auch häufiger als das stille Abwarten in akuter Gefahr. Auch die Flucht war alles andere als ein bequemer Weg, sie brachte oft Not und Elend und manchmal auch den Tod mit sich. Doch sie erhöhte die Chance, das Leben zu retten – und man wollte es retten. Denn auch die Christen „lebten gern“.

Es war ein anderer Geist, der das faktische Verhalten der Christen in Verfolgungszeiten trug, als jener, der die meisten Schriften *über* das Martyrium durchweht. Ein Geist, für den das Leben ein Gut und das gewaltsame Ende auch des Märtyrers einen schweren, schmerzlichen Verlust darstellt. Darum stimmte man ihm nur unter äußersten Umständen zu. Die Leiter und führenden Theologen der Kirche bejahten dieses Verhalten. Selbstanzeigen und Provokationen wiesen sie zurück, und die Flucht verboten sie ihren Gemeinden nicht. Ja, sie flüchteten selbst in hellen Scharen.<sup>79</sup> Mit anderen Worten, in der Praxis kamen die führenden Kreise der Kirche zu persönlichen Reaktionen und amtlichen Stellungnahmen, die ein ganz anderes Verhältnis zum eigenen Leben offenbaren als jene Schriften, worin der Märtyrertod als erstrebenswertes Ziel hingestellt wird – und das, obwohl diese Schriften aus ihrer Mitte stammen.

<sup>73</sup> Passio Perpetuae 19,4.

<sup>74</sup> Passio Apollonii 30.

<sup>75</sup> Passio Pionii 5, 4f.

<sup>76</sup> Vgl. die deshalb auch umgehend folgenden theologischen Überhöhungen.

<sup>77</sup> S. Tertullian, De fuga 12–14; zu nennen wäre hier auch das Bemühen, den Gefangenen ihr Leid im Kerker oder in den Bergwerken zu erleichtern, u. U. auch durch Bestechung der Wärter (z. B. Passio Perpetuae 3,4f.; Tertullian, Ad mart. 1; De ieiunio 12,3f.; Cyprian, Ep. 5,1; 12,1; 77,3).

<sup>78</sup> Apg. 8,1.

<sup>79</sup> Vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. II, Leipzig 1912, 435f., Exkurs 84; A. Erhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. München 1932, 52. 69.



Angesichts dieser Diskrepanz verwundert es nun aber kaum, daß die Stellungnahmen zum praktischen Verhalten in der Verfolgung weder einhellig noch klar begründet sind. Was das Drängen zum Martyrium und die bewußte Provokation betrifft, sprachen sich zwar die meisten kirchlichen Autoritäten dagegen aus, hier und da gab es aber auch ausdrückliche Billigung<sup>80</sup> und bewundernde Zustimmung, die in der Selbstanzeige den Höhepunkt heroischer, wahrhaft christlicher Todesverachtung sah.<sup>81</sup> Und bei der großen Mehrheit der Stimmen, die sich dagegen aussprach, fällt auf, wie uneinheitlich und unsicher die Argumente sind, mit denen man es tat. Da heißt es, wer sich selbst anzeige oder die Heiden provoziere, mache sich mitschuldig am Verbrechen der Verfolger,<sup>82</sup> der halte am Ende das Martyrium oft genug ohnehin nicht durch,<sup>83</sup> der versuche Gott,<sup>84</sup> der gefährde das Wohl der Gemeinde,<sup>85</sup> der handle gegen die Vorschrift des Evangeliums.<sup>86</sup> Dann und wann wird auch der Wert des Lebens gegen das Drängen nach dem Märtyrertod ins Feld geführt. Noch indirekt, wenn es heißt, der Christ „brauche sich nicht“ selbst anzuzeigen.<sup>87</sup> Direkt dann, ganz selten, wo die Selbsterhaltung im Rahmen des Möglichen zur Pflicht erklärt wird: Sich selbst anzuzeigen bedeute, sich selbst in den Tod zu stürzen, und sei damit Ungehorsam gegen den Schöpfer, von dem das Leben stamme.<sup>88</sup> Wie gesagt, das Bild ist uneinheitlich und verrät Unsicherheit. Daß man das Drängen nach dem Martyrium ablehnt, ist überwiegend der Fall; doch man besitzt keine theologischen und ethischen Argumente dafür, sie hat man alle für die Erhebung des Martyriums verbraucht, die eigentlich zu ganz anderen Konsequenzen führt.

In dieselbe Richtung geht der Befund, was die Stellungnahmen zur Flucht vor den Verfolgern betrifft. Nur einer der großen Theologen bestritt den Christen das Recht dazu, Tertullian, und das auch erst in seiner montanisti-

<sup>80</sup> Vor allem, wenn sich Christen zum Martyrium drängten, die schon einmal abgefallen waren: Cyprian, Ep. 19,2/55,4; Petrus v. Al., Ep. Can. 8; auch sonst äußert sich Petrus sehr verständnisvoll, wenn er auf Fälle von Selbstanzeige zu sprechen kommt: ibd. 9. Vgl. a. 11.

<sup>81</sup> Euseb, Hist. Eccl. VII 12; VIII 5; ders., Mart. Palaest. III 3; Origenes, In Ep. ad Rom. IV 10. Vgl. im übrigen die Tatsache, daß etliche Christen, die sich selbst angezeigt hatten, von der Kirche unter die verehrungswürdigen Märtyrer aufgenommen wurden (H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brüssel 1927 [= Subs. Hagiogr. 17], 166–169). Selbst ein Theologe wie Athanasius, der das Drängen nach dem Martyrium scharf ablehnt, sieht sich veranlaßt, Fälle, in denen es früher vorgekommen war, mit dem Satz zu rechtfertigen, das müsse auf ausdrückliche Weisung Gottes hin geschehen sein (Apol. de fuga sua 22; vgl. a. Augustin, De Civitate I 26).

<sup>82</sup> Klemens v. Al., Strom. IV 77; Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

<sup>83</sup> Acta Polycarpi 4.

<sup>84</sup> Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

<sup>85</sup> Cyprian, Ep. 5.

<sup>86</sup> Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

<sup>87</sup> Cyprian, Ep. 81.

<sup>88</sup> Klemens v. Al., Strom. IV 17.



schen Zeit,<sup>89</sup> als er die Verfolgung zu einer Heimsuchung Gottes selbst erklärte, der sich ein Christ nicht entziehen dürfe.<sup>90</sup>

Kritische Stimmen gab es aber offenbar auch sonst,<sup>91</sup> die Quellen, die die Frage nach der Flucht zum Thema haben, entstanden alle als Reaktion auf solche Kritik.<sup>92</sup> Es sind sehr wenige, aus vorkonstantinischer Zeit nur eine Reihe von Briefen Cyprians, einer von Dionys von Alexandrien<sup>93</sup> und schließlich, am Rande der hier behandelten Epoche, ein Verteidigungsschreiben des Athanasius.<sup>94</sup> Schon diese Tatsache ist aufschlußreich: Über die Flucht, so häufig sie auch faktisch vorkommt, spricht man nur notgedrungen und so selten wie möglich. Sie paßt noch weniger als die Warnung vor dem Drängen nach dem Martyrium zu der Weise, wie man sonst über den Märtyrertod schreibt. Denn nun geht es ja nicht nur darum, das Leiden nicht selbst auf den Weg zu bringen, sondern sich ihm womöglich zu entziehen. Was davon in der Konsequenz der Schriften zu halten ist, die das Martyrium in der anfangs geschilderten Weise bewerten, deuten sie selbst an, wenn sie das Thema „Flucht“ gelegentlich streifen: So heißt es bei Klemens von Alexandrien, das Gebot Jesu, von einer Stadt in die andere zu fliehen,<sup>95</sup> bedeute keineswegs, man solle die Verfolgung für etwas Schlimmes halten und sich aus Furcht dem Tod entziehen; vielmehr gehe es darum, nicht mitschuldig an der Untat der Verfolger zu werden.<sup>96</sup> Und Origenes schreibt: Wenn Jesus in Gethsemane gebetet habe, der Kelch möge an ihm vorübergehen, dann keineswegs, um vielleicht doch noch dem Leiden zu entrinnen; vielmehr habe er nur den Wunsch gehabt, ein noch schlimmeres Los zu erhalten.<sup>97</sup>

Diese Aussagen sind konsequent, und sie machen deutlich, auf welche

<sup>89</sup> Anders vorher: De pat. 13; Ad uxorem I 3.

<sup>90</sup> De fuga I 3f.; II; IV 1; VII 1; de corona I 5. Die Stellen im Neuen Testament, die zur Flucht aufforderten und von Flüchtenden erzählten, seien an ihre historische Situation gebunden (De fuga VI. VII. IX 1). Heute dürfe man um Rettung bestenfalls beten wie Jesus in Gethsemane, aber sich nicht selbst darum bemühen; wenn Gott wolle, daß ein Verfolgter überlebe, werde er schon dafür sorgen (ibd. VII 2; VIII 3).

<sup>91</sup> Vor allem, was die Flucht von Amtsträgern betraf, s. u.

<sup>92</sup> Außer der Tertullians.

<sup>93</sup> Euseb, Hist. Eccl. VI 40.

<sup>94</sup> Im übrigen wird die Frage noch in den kirchenrechtlichen Anordnungen Peters von Alexandrien angesprochen (Ep. can. 9.13).

<sup>95</sup> Mt. 10.23.

<sup>96</sup> Strom. IV 76f. Man wird, wenn man nicht flieht, schuldig in zweierlei Hinsicht: Einmal gegenüber dem Verfolger, weil man ihm den Gegenstand für sein übles Tun liefert, zum anderen gegenüber der eigenen Person, weil man sich eben selbst an diesem Tun beteiligt, indem man es durch sein Dableiben möglich macht. Wenn Klemens abschließend schreibt, wer das Fluchtgebot nicht befolge, sei tollkühn und bringe sich selbst in Gefahr, dann kommt ein anderer Gesichtspunkt ins Spiel: daß der leichtfertige Umgang mit dem eigenen Leben abzulehnen, dieses womöglich zu bewahren sei.

<sup>97</sup> Exhort. Mart. 29; in Com. in Mat. 14,12 erklärt er die Flucht für erlaubt und nennt es „fast tollkühn“, nicht zu fliehen – mit deutlicher Bewunderung für den, der die Erlaubnis nicht wahrnimmt.



Schwierigkeiten das Unternehmen stoßen mußte, die Flucht zu verteidigen. Denn die Theologen, die es taten, teilten an und für sich die allgemeine Bewertung des Martyriums voll und ganz.<sup>98</sup> Und so stellt sich auch hier bei dem Thema „Flucht“ heraus, daß man keine einheitlichen und nur tastende, unsichere Argumente vorbringt, sie zu rechtfertigen: Die Flucht schiebe das Martyrium nur auf,<sup>99</sup> sie sei immer noch besser als der Verrat am Glauben<sup>100</sup>, sie diene dazu, solchen Verrat zu vermeiden,<sup>101</sup> sie entspreche Jesu eigenem Gebot,<sup>102</sup> er selbst und die Apostel seien ja auch geflohen;<sup>103</sup> man habe erst die Flucht ergriffen, nachdem man längere Zeit in Erwartung der Verfolger am Ort geblieben sei,<sup>104</sup> und auch dann erst auf besondere göttliche Weisung;<sup>105</sup> die Flucht habe der Gemeinde genützt.<sup>106</sup> Ein Konglomerat von Begründungen, unausgeglichen und z. T. so mühsam und gewunden, daß sie kaum die Verlegenheit der Autoren verbergen. Man hätte einräumen müssen, daß die Rechtfertigung der Flucht ein anderes Verhältnis zum eigenen Leben einschloß als die vorherrschende Bewertung des Märtyrertodes, was die Flucht nicht nur faktisch, sondern auch ethisch und theologisch als normale Reaktion des Christen zur Zeit der Verfolgung zu sehen erlaubt hätte. Dazu aber kam es nicht, nicht einmal angesichts des Fluchtgebotes von Mt. 10,23, das man im Grunde genommen als Zugeständnis auffaßte, worin dem Schwachen eine Ausnahme von der Regel eingeräumt wird.

Völlig anders die letzte Schrift, die hier zu Wort kommen soll – sie dreht tatsächlich die ganze Perspektive um. Es handelt sich um Athanasius' „*Apologetica de fuga sua*“. Sie steht am Rande unseres Zeitraumes, spiegelt nicht mehr die Verfolgung durch Heiden, sondern die Kämpfe der christlichen Gruppen untereinander im arianischen Streit. Man muß sich fragen, inwieweit die Kehrtwendung, der wir hier begegnen, mit dieser Veränderung der Lage zu tun hat – schien etwa die Standfestigkeit gegenüber Verfolgern, die sich, so heftig man mit ihnen im Kampf lag, immerhin auch auf Jesus Christus beriefen, weniger geboten als gegenüber Heiden? Mit dieser Interpretation würde man allerdings beanspruchen, Athanasius „besser zu verstehen als er sich selbst“. Denn nicht allein, daß er die Verfolgung, vor der er flieht, mit jenen der vorkonstantinischen Zeit parallelisiert;<sup>107</sup> vor allem will er seine

<sup>98</sup> Das zeigt sich besonders bei Cyprian (s. v. Campenhausen 131–134).

<sup>99</sup> Cyprian, *De lapsis* 3.10.

<sup>100</sup> Tertullian, *Ad uxorem* I 3.

<sup>101</sup> Cyprian, *De lapsis* 3.10.

<sup>102</sup> Ders., *De lapsis* 10; Ep. 20,1; Petrus v. Al., Ep. Can. 9; vgl. Tertullian, *Ad uxorem* I 3.

<sup>103</sup> Petrus v. Al., Ep. can. 9.13; vgl. Cyprian, *De lapsis* 10.

<sup>104</sup> Dionys v. Al. nach Euseb, *Hist. Eccl.* VI 40.

<sup>105</sup> *Ibd.*; Cyprian, Ep. 16,4.

<sup>106</sup> *Ibd.* 20,1; Dionys v. Al. nach Euseb, *Hist. Eccl.* VI, 40.

<sup>107</sup> *Apol. de fuga* 22; s. a. *Hist. Arian.* 44 (er zitiert Hosius, der die Verfolgung unter Maximilian mit der gegenwärtigen in Parallele setzt). Das Problem der gegenwärtigen Verfolgungen lag für Athanasius darin, daß sich nun die Feinde Christi unter dem



Argumente zum Thema „Flucht vor den Verfolgern“ grundsätzlich verstanden wissen. Gerade so aber springt der Gegensatz zu den bisherigen Aussagen ins Auge. Im einzelnen ist das, was Athanasius vorbringt, nicht neu. Doch stellt er es in eine völlig neue Perspektive: Seine Verteidigungsschrift ist ein einziges Plädoyer für die Flucht. Es geht ihm nicht nur darum, die Tatsache, daß er selbst geflohen ist, als erlaubten Sonderfall zu rechtfertigen. Vielmehr gelte grundsätzlich, daß der Christ vor Verfolgern fliehen müsse. Mt. 10,23 sei bindendes Gesetz (νόμος, ἐντολή).<sup>108</sup> Demgemäß hätten Jesus selbst, die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments und der Kirche gehandelt – wie frühere Schriftsteller endlose Reihen von Vorbildern für den Märtyrertod zusammengestellt haben, so kann sich Athanasius nicht genug tun, Beispiele für die fromme Flucht aufzuzählen.<sup>109</sup>

Warum aber sind sie alle geflohen? Warum befahl Jesus seinen Jüngern die Flucht, warum soll sie das normale Verhalten des verfolgten Christen sein? Auch Athanasius stellt darüber keine ausdrücklichen Überlegungen an. Dennoch läßt sich bei ihm eine klare Linie erkennen: Es ist Gott, der dem Verfolgten die Möglichkeit zur Flucht gibt; d. h., derselbe Gott, der ihm als Schöpfer das Leben gegeben hat, erlaubt ihm nun weiterzuleben. Das bedeutet einerseits: Diese Möglichkeit weiterzuleben ist ein Gut, das man nur mit Dankbarkeit entgegennehmen kann.<sup>110</sup> Es bedeutet zum anderen: Nur Gott steht es zu, das Leben wieder zu beenden, er setzt dafür den Zeitpunkt (καιρός), die Stunde (ώρα) fest, der Mensch kann sie sich nicht selbst nehmen.<sup>111</sup> Wann ist diese Stunde gegeben? In Verfolgungszeiten allein dann,

Deckmantel des Christentums verbargen (ibd. 77) und dadurch rechter und falscher Glaube schwerer zu identifizieren waren als im Gegenüber zu einer Religion, die offen andere Götter proklamierte. Wo die Identifikation aber gelungen war, handelte es sich nicht weniger darum, im rechten Bekenntnis auf der Seite Christi oder im falschen gegen ihn zu stehen, als zur Zeit der Verfolgung durch die Heiden – eine Überzeugung, die Athanasius' eigenen Lebensweg bestimmte. Allerdings ist auffällig, daß man „in der positiven Gleichsetzung der gegenwärtigen Wahrheitszeugen mit den alten, kultisch verehrten Märtyrern ... im allgemeinen zurückhaltender“ war (v. Campenhausen 167). So sehr man die Notwendigkeit betonte, um Christi willen standhaft zu bleiben – u. U. selbst bis zum Tod –, so wenig wurde doch die Situation des Martyriums erhoben und das Verhalten des Standhaften als Ideal betrachtet, das Bewunderung und Nachahmungsdrang weckte; anders als gegenüber den heidnischen Verfolgern blieb gegenüber den häretischen das Vorzeichen des Erzwungenen, von außen Aufgenötigten bestimmend. Damit ist in der Tat ein Zug gegeben, der für Athanasius' Gedanken eine zentrale Rolle spielt (s. u.). Nur daß er ihn für die grundsätzliche Bewertung des Martyriums geltend machte und nicht auf die Beurteilung der Situation im Arianischen Streit beschränkte.

<sup>108</sup> Apologia 22.11.

<sup>109</sup> Ibd. 10–25. Dabei versucht er, auch die Märtyrer der vorkonstantinischen Kirche auf diese Norm festzulegen: Auch sie seien so lange wie möglich geflohen (22). Da er sich wohl bewußt ist, daß das auf viele von ihnen nicht zutrifft, sie aber nun einmal anerkannte Gestalten sind, behilft er sich mit einer Notkonstruktion: Wenn sich frühere Märtyrer anders verhalten hätten, dann nur auf ausdrückliches Geheiß Gottes (ibd., s. a. 17 u. vgl. o. Anm. 105).

<sup>110</sup> Ibd. 26.25.

<sup>111</sup> Ibd. 13–16.



wenn man nicht mehr fliehen kann, wenn man unausweichlich gestellt ist.<sup>112</sup> Dann besteht nur noch die Alternative von Tod und Leugnung, und dann hat der Christ in der Tat sein Bekenntnis mit dem Tod zu besiegeln.<sup>113</sup> Mit anderen Worten, die Eigentümlichkeit des Martyriums läßt sich gar nicht mehr ethisch, gar nicht mehr vom Verhalten des Menschen her bestimmen, sie liegt allein in der Situation, die Gott zu seiner Todesstunde macht.

Damit fällt die Möglichkeit, das Martyrium grundsätzlich vom natürlichen Tod zu unterscheiden. Hier wie dort findet sich der Christ in eine Lage gestellt, in der er nur reagieren kann – als Christ reagieren. D. h., als ein Mensch, für den die Preisgabe seines Bekenntnisses die Preisgabe der eigenen Identität bedeuten würde. Darum hält er auch in Extremsituationen daran fest, kommt das Ableugnen auch nach Athanasius nicht in Frage. Doch damit verhält sich der Christ nicht anders als im Leben und im natürlichen Sterben auch; anders ist nur der Rahmen, der ihm für sein Bekenntnis aufgezwungen wird.

Mit der Anschauung, das Martyrium sei zu bestimmen als besondere, ja die höchste Form menschlichen Verhaltens, fällt zugleich der Grund, danach zu streben. Liegt das Eigentümliche des Martyriums vielmehr in den besonderen Umständen, unter denen der Christ sein Bekenntnis ablegt, können diese Umstände stehenbleiben als das, was sie sind: als ein Leid, das dem Betroffenen von außen aufgezwungen wird und von dem er lieber verschont bleiben würde. Darum dankt Athanasius Gott dafür, daß er bislang nicht in die Lage geraten sei, zwischen Tod und Abfall wählen zu müssen; darum preist er den Ausweg der Flucht als göttliche Gnade.<sup>114</sup> Anders als die Autoren früherer Zeiten kann er einräumen, daß das Leben für ihn ein Gut darstellt, welches er ungerne verlieren würde. Die Spannung zwischen Märtyrerideal und faktischem Umgang der Christen mit dem eigenen Leben ist aufgelöst.

Das hieß für Athanasius nicht, er hätte die Suche nach einem höheren, die allgemeinchristliche Treue zum Bekenntnis übersteigenden Verhalten überhaupt aufgegeben. Galt ihm doch die Askese als besondere, höchste Form christlichen Lebens. Und so preist er in der „Apologia“ die Flucht nicht nur als Mittel, das Leben zu bewahren, sondern auch, *weil* sie so viel Not und Entbehrung mit sich bringe.<sup>115</sup> Damit kehren die alten Spannungen auf neuer Ebene wieder, in „nachkonstantinischer Version“. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß Athanasius als erster nicht nur ohne Wenn und Aber eingestand, sondern auch theologisch zu integrieren versuchte, was de facto für

<sup>112</sup> Ibd. 16.22.

<sup>113</sup> Ibd. 16.18.22.

<sup>114</sup> Ibd. 25.26.

<sup>115</sup> Ibd. 17.19.



die meisten Gläubigen vor ihm nicht weniger galt: Auch die Christen leben gern.<sup>116</sup>

Es stellt sich zum Schluß dieses Abschnitts die Frage: Was verbirgt sich hinter dem „gern“? Sicher nicht Lebensgenuß und Überschwang, wie gerade das Beispiel des Asketenfreundes Athanasius zeigt. Es wird das elementare Selbsterhaltungsstreben gewesen sein, das Leid und Schmerz als Übel und den Tod als schweren Verlust empfinden läßt.<sup>117</sup> Erörterungen darüber finden sich nicht, wie überhaupt das Thema „irdisches Leben und Tod“ im Zusammenhang des Martyriums niemals grundsätzlich angesprochen wird. Es ist das ewige Leben, das die theologische Blickrichtung beherrscht.

## II

Wenn es denn so war, daß die Mehrzahl der Christen sich nicht zum Martyrium drängte, sondern es als ein Opfer betrachtete, das man gezwungenermaßen auf sich nahm, dann stellt sich die Frage, unter welchen Umständen man es für verpflichtend hielt; wo war der *casus confessionis* gegeben?

Auffällig ist zunächst einmal: Es gab keine allgemeine Diskussion über diese Frage und dementsprechend auch keine Zusammenstellung von Fällen, in denen man den Märtyrertod geboten sah. Bekanntlich fanden im rabbinischen Judentum solche Diskussionen statt und führten dazu, daß man entsprechende Listen aufstellte – Listen von Vorschriften, die auf keinen Fall übertreten werden durften.<sup>118</sup> Das war folgerichtig für einen religiösen Verband, für den sich die Frage der Zugehörigkeit wesentlich am Gesetzesgehorsam entschied. In der frühen Kirche lag der Maßstab an anderer Stelle: in dem Bekenntnis „Ich bin Christ“. Wo dies Bekenntnis in Frage gestellt wurde, wo sich das physische Leben nur um den Preis der Absage bewahren ließ, war das Martyrium geboten.

Mit diesem Maßstab war einerseits ein klares Kriterium, andererseits große Flexibilität in der Beurteilung von Einzelfällen gegeben. U. U. konnte ein und dasselbe Verhalten als erlaubt und als unerlaubt gelten, je nachdem, ob es in einer bestimmten Situation die Absage an Christus ausdrückte oder

<sup>116</sup> Wenn die altkirchliche Legende zum Athanasiustag (2. Mai) bedauernd anmerkt, Märtyrer könne sie den großen Heiligen leider nicht nennen, denn „nachdem er von Gott aus so vielen und so großen Gefahren errettet worden war . . . , starb er banalerweise in seinem Bett“ (s. Fußnote zur Ausgabe der „*Apologia de fuga sua*“ in SC 56, 153), dann hätte der fromme Erzähler den Bischof von Alexandrien also kaum gründlicher mißverstehen können.

<sup>117</sup> Vgl. die Tatsache, daß stoische Philosophen sich durch die Erfahrung des Selbsterhaltungstriebes zu dem Eingeständnis gezwungen sahen, das Leben sei doch nicht einfach wertlos (Inhofer 20).

<sup>118</sup> S. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1969<sup>5</sup>. Bd. I, 221–224; vgl. v. Campenhausen 4f.; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford 1965, 56f.



nicht; umgekehrt konnten Akte verschiedener Art von hier aus gleich beurteilt werden. So galt es gleichviel, wenn man nur abschwor oder auch opferte,<sup>119</sup> wenn man einen ausführlichen Opferritus vollzog oder nur ein paar Weihrauchkörnchen u.ä. darbrachte,<sup>120</sup> ja sogar, wenn man das Angebot ergriff, einfach zu behaupten, man habe bereits geopfert.<sup>121</sup> Die Lüge, die hier ausgeschlossen war, bereitete andererseits keine Beschwer, wenn es darum ging, eine Verschärfung der Lage zu vermeiden.<sup>122</sup> Und selbst Opfervollzüge hatten keine Bedeutung, wenn sie mit Gewalt erzwungen wurden<sup>123</sup> und keinen Unterwerfungsakt der Betroffenen darstellten.

Die Eindeutigkeit, die so bei aller Flexibilität im einzelnen gegeben war, beschränkte sich auf die Fälle, in denen sich ein Christ mit dem Gebot des Abfalls direkt, von Person zu Person konfrontiert sah. Das war die Lage der Dinge während der Verfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, solange man offiziell nur Christen ergriff, die als solche auffielen, und sie vor die Alternative von Tod und Abfall stellte. Nun aber führte der von Kaiser Decius unternommene und danach noch mehrfach wiederholte Versuch, durch allgemeinen Opferbefehl systematisch alle Christen zu erfassen, dazu, daß die Herausforderung ihren persönlichen Charakter verlor – sie wurde bürokratisiert: Man trat en masse zum Opfer an, man erhielt eine Quittung, diese ließ sich bei Kontrolle vorweisen. Die Verschiebung von der persönlichen Konfrontation zum anonymen bürokratischen Vollzug eröffnete einzelnen Christen ganz neue Ausweichmöglichkeiten. Manch einer erreichte durch Geldzahlungen, daß er unbehelligt blieb,<sup>124</sup> andere ließen das Opfer durch Dritte vollziehen,<sup>125</sup> wieder andere kauften sich Opferquittungen<sup>126</sup> oder ließen sie für sich kaufen.<sup>127</sup>

Zunächst einmal versuchte man, auch angesichts dieser Palette praktischer Möglichkeiten an dem Maßstab festzuhalten, daß ein konkretes Verhalten nur danach zu beurteilen sei, ob es die Treue zum Bekenntnis verletze oder nicht. Von hier aus schien bestenfalls der Freikauf von jeder Art Behelligung vertretbar, waren in diesem Fall die Betroffenen doch gar nicht erst mit dem Opferkult in Berührung gekommen. Es gab aber auch Stimmen, wonach das nicht genügte; nicht nur die Distanz zum Kult, sondern – positiv – die deut-

<sup>119</sup> Origenes, Exhort. mart. 6.

<sup>120</sup> Passio Cononis 4,4; 5,1–3.

<sup>121</sup> Passio Phileae (gr.) col. XII; (lat.) II 9 (Krüger-Ruhbach)/5,5 (Musurillo).

<sup>122</sup> Passio Pionii 9,3–5.

<sup>123</sup> Etwa in der Art, daß man dem Märtyrer Opferfleisch in den Mund steckte (Can. Anc. 3) oder seine Hand mit der Opfergabe ins Feuer führte (ibd; Petrus v. Al., Ep. can. 14); s. a. die Maßnahme, Lebensmittel auf dem Markt mit Opferwein zu übergießen (Euseb, De mart. Pal. 9,2; vgl. Erhard 96 f.; Achelis II, 305. 320).

<sup>124</sup> Petrus v. Al., Ep. can. 12.

<sup>125</sup> Ibd. 5.6f.

<sup>126</sup> Cyprian, Ep. 30,3.

<sup>127</sup> Ibd. Vgl. zu diesen Ausweichversuchen A. Bludau, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius. Freiburg/Br. 1931, Kap. III.



liche Stellungnahme dagegen sei gefordert, und um sie drücke man sich durch die Bezahlung herum.<sup>128</sup>

Wie auch immer man diesen ersten Ausweg beurteilte, im Unterschied zu ihm bedeuteten die anderen drei, daß die Betroffenen sich zu einem ausdrücklichen Akt der Anerkennung fremder Götter herbeiließen. Und so lautete das konsequente Urteil, wie wir es etwa bei Cyprian und Novatian finden: „Auch [die Opferquittung] ist das Bekenntnis eines Verleugners, das Geständnis eines Christen, der das in Abrede stellt, was er gewesen ist“<sup>129</sup>; dasselbe soll gelten, wenn man Mittelsleute eingesetzt hat.<sup>130</sup> Während nun aber Novatian dieses Urteil durchhielt, finden sich bei Cyprian auch andere Töne: Man müsse zwischen verschiedenen Graden der Versündigung unterscheiden, zwischen dem Erwerb von Quittungen und dem Opfergang, und im zweiten Fall noch einmal je nach Form und Umständen der Durchführung: ob jemand sofort von sich aus losgelaufen sei oder erst nach langem inneren Ringen, ob mit der ganzen Familie oder allein, um wenigstens sie zu schützen u. a. m.<sup>131</sup> Der Abfall ist dem Entweder-Oder von Bekenntnis zu Christus und Unterwerfung unter die anderen Götter „entzogen und zu einem Verbrechen geworden, das man in mehr oder weniger schwerer Form begehen kann“.<sup>132</sup> Wohl ist festzustellen, daß Cyprian hier im Zusammenhang der Buße spricht, d. h. als Pfarrer, der post festum zu beurteilen hat, wie mit dem Gefallenen umzugehen sei; in dieser seelsorgerischen Perspektive ergeben sich Differenzierungen notwendigerweise. Doch Cyprian nimmt sie auch vor, wo es um die Beurteilung des Abfalls als solchen geht<sup>133</sup> – so wie er auf der anderen Seite auch das Bekenntnis abgestuft bewertet: Je mehr der Märtyrer zu dulden hat, desto wertvoller ist sein Leiden.<sup>134</sup> Eine folgerichtige Aussage, wenn die Eigentümlichkeit des Martyriums in einem besonderen Verhalten gesehen, also ethisch bestimmt wird, wie es sich oben gezeigt hat.

So weit die Frage nach dem casus confessionis, wo es um die Forderung nach Widerruf des Christseins selbst ging – sei es in Form einer entsprechenden Erklärung, der Unterwerfung unter den heidnischen Kult oder beider Akte. Jene Frage trat nun aber auch im Zusammenhang mit Forderungen und Konflikten auf, in denen es um keine solche umfassende Absage, sondern nur um punktuelle Distanzierungen ging. Dazu gehörten die ver-

<sup>128</sup> So der Römer Celerinus, Cyprian, Ep. 21,3. Man könnte zunächst denken, Celerinus habe so geurteilt, weil die Betroffene schon ein Stück weit zum Opferaltar hinaufgestiegen sei; doch es heißt ausdrücklich, der Verfasser sehe sie als Gefallene an, weil sie sich von der Opferpflicht losgekauft habe.

<sup>129</sup> Cyprian, De lapsis 27; Ep. 30,3.

<sup>130</sup> *Ibd.*

<sup>131</sup> *Ibd.* 55,13.

<sup>132</sup> v. Campenhausen 132.

<sup>133</sup> De lapsis 28.

<sup>134</sup> Ep. 37, 1.3; 76, 1 u. a.



schiedenen Anweisungen von staatlicher Seite, die das Leben der Kirche praktisch unmöglich machen sollten: Inhaftierung der Kleriker, Verbot des Besuchs von Gottesdiensten und des Zusammenseins von Männern und Frauen in Unterricht und Gottesdienst, die Anordnung, kirchliche Bücher auszuliefern u. a. m. Etliche dieser Anweisungen blieben Papier, andere dagegen stellten die Christen vor die Frage, ob hier der *casus confessionis* gegeben sei, obwohl der Widerruf ihres Glaubens nicht gefordert war. Die Reaktion auf das Gottesdienstverbot zeigt, daß man sich des besonderen Charakters dieser Fälle bewußt war: Man hielt sich nicht an das Verbot, weil man sich damit der geistlichen Lebensgrundlage beraubt hätte. Aber man machte auch keinen Bekenntnisfall daraus derart, daß man ostentativ widerstanden hätte; sondern wo möglich feierte man heimlich, des Nachts.<sup>135</sup> Die Frage war allerdings, wie weit man in dem Bestreben, nicht aufzufallen, gehen durfte. Christen in Nordafrika ersetzten bei der Herrenmahlsfeier am Morgen den Wein durch Wasser, um sich danach nicht durch ihren Alkoholgeruch zu verraten. Cyprian wies sie mit scharfen Worten zurecht, man müsse sich an die Einsetzungsworte Christi halten und Wein benutzen<sup>136</sup>; hier war für ihn der *status confessionis* gegeben.

Was das Problem der Buchauslieferung – akut während der diokletianischen Verfolgung und das besonders in Nordafrika – betrifft,<sup>137</sup> so herrschte offenbar Unklarheit bei der Bewertung. Schon deshalb, weil die Durchführung mancherlei Schlupfloch ließ: Oft wurden die Häuser in Abwesenheit der Besitzer durchsucht, so daß diesen kein Vorwurf zu machen war; oder man täuschte die Behörden, indem man ihnen häretische Schriften oder bloße Exzerpte übergab. Daß dieser Ausweg weiten kirchlichen Kreisen als legitim galt, zeigt, daß es in ihren Augen auch hier nicht um einen Bekenntnisfall, sondern um die Überlebensfähigkeit der Kirche ging. Andererseits galt die Ablehnung der *traditio* doch als die angemessene Reaktion, wurde die Bereitschaft, dafür zu leiden, eigentlich erwartet.<sup>138</sup> Und wo es dazu kam, betrachtete man die Betroffenen durchaus als Märtyrer.<sup>139</sup>

Konflikte konnten sich schließlich im Berufsleben ergeben. Und zwar bei Berufen, die zwar nicht so unmittelbar der heidnischen Religion dienten, daß man Taufbewerber von vornherein zwang, sie aufzugeben, in deren Rahmen sich aber doch so starke Berührung mit heidnischem Kult und heidnischer Lehre ergeben konnte, daß Konflikte unvermeidlich waren. Dazu gehörten künstlerische Berufe,<sup>140</sup> und dazu gehörten vor allem Positionen im Staats- und Heeresdienst. So kam es bekanntlich im Heer immer wieder zu Martyrien, weil christliche Soldaten sich weigerten, die hier vorgeschriebenen kul-

<sup>135</sup> Achelis II 66.

<sup>136</sup> Ep. 63.

<sup>137</sup> S. dazu A. Schindler, Art. Afrika I, in: TRE I, 653f.

<sup>138</sup> Vgl. Konzil v. Arles, can. 13.

<sup>139</sup> S. die *Passio Felicis*.

<sup>140</sup> Ein Martyrium in diesem Zusammenhang s. u. S. 314, Anm. 144.



tischen Verpflichtungen zu erfüllen;<sup>141</sup> vereinzelt allerdings auch, weil sie den Militärdienst als solchen ablehnten.<sup>142</sup>

All diese letztgenannten Fälle rufen eine Frage hervor, die hier wenigstens noch kurz berührt sei: die Frage nämlich, ob sich so leicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, provoziertes von bloß erlittenem Martyrium abgrenzen läßt. Es bereitet keine Schwierigkeiten, wo es um Fälle geht, in denen Christen sich selbst anzeigten oder etwas als anstößig Geltendes taten, um den Tod zu erleiden. Nicht so klar liegen die Dinge, wo der Betroffene zwar auch nicht von außen in den *casus confessionis* gedrängt wurde, sondern von sich aus etwas tat oder sagte, was den Tod nach sich ziehen mußte, wo er das aber aus der inneren Logik seines Glaubens heraus tat, ohne dabei das Ziel des Martyriums zu verfolgen. So der Afrikaner Maximilian, der die Einberufung verweigerte,<sup>143</sup> oder die „Quattuor coronati“, jene vier pannonischen Bildhauer, die es ablehnten, eine Götterstatue herzustellen,<sup>144</sup> oder der Römer Lucius, der gegen die Verurteilung eines Christen protestierte und dadurch seinerseits als solcher erkannt wurde,<sup>145</sup> oder eine Gruppe christlicher Soldaten in Ägypten, die einen Glaubensbruder durch Bewegungen und Grimassen vom Abfall abzuhalten suchten und sich so selbst verrieten.<sup>146</sup> Auch das schon angesprochene Weintrinken beim Abendmahl wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. In all diesen Fällen brachten sich die Betroffenen selbst in die Lage, die zum Märtyrertod führte oder führen konnte, aber sie taten es offensichtlich nicht mit der Absicht, ihn zu erleiden. Es ist anzunehmen, daß es dergleichen weit häufiger gab, als uns die Quellen sehen lassen; vielleicht war das alltägliche Leben der Christen mehr durch Gewissenskonflikte dieser Art bestimmt als durch die von außen aufgezwungene Konfrontation.

### III

Eine junge nordafrikanische Christin wird auf das Forum der Stadt geschleppt. Sie soll ihrem Glauben absagen, andernfalls hat sie den Tod im Stadion zu erwarten. Während sie die Rampe zum Procurator hinaufsteigt,

<sup>141</sup> S. die *Passiones Dasii, Julii, Marcelli*.

<sup>142</sup> *Passio Maximiliani*. Vgl. Tertullian, *De idololatria* 19; ders., *De corona* 11; Origenes, *Contra Celsum* VII, 73; Hippolyt, *Trad. Ap.* 16; Laktanz, *Div. Inst.* VI 20, 16; kurze Überblicke zu diesem Komplex bei E. Ryan, *The Rejection of Military Service by the Early Christians*, in: *Theol. Studies* 13 (1952), 1–32 und, theologisch differenzierter, H. v. Campenhausen, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, in: *Offener Horizont*. FS K. Jaspers, Hg. K. Piper. München 1953, 255–264, beide mit Lit.

<sup>143</sup> *Passio Maximiliani*.

<sup>144</sup> Erhard 92.

<sup>145</sup> *Passio Ptolemaei* 15–19 / Justin, II. Apologie 2 / Euseb, *Hist. Eccl.* IV 17.

<sup>146</sup> Euseb, *Hist. Eccl.* IV 41, 17.



kommt ihr Vater herbeigelaufen, ihr kleines, erst wenige Wochen altes Kind auf dem Arm. Er zerrt die Tochter von den Stufen herab und fleht sie an: „Hab' Mitleid mit deinem Säugling!“. Der Procurator stimmt ein: „Ja, nimm Rücksicht auf die grauen Haare deines Vaters, auf das zarte Alter deines Kindes! Bring' das Kaiseropfer dar!“ Die junge Frau bleibt hart. Sie sei Christin. Daraufhin läßt der Procurator den Vater zu Boden werfen und auspeitschen. Der Tochter geht es durch Mark und Bein, als sie diese Szene sieht: Es war mir, „als sei ich selbst geschlagen worden, solchen Schmerz empfand ich über das Elend des alten Mannes“. Doch an ihrer Haltung ändert auch das nichts. Sie wird zum Tierkampf verurteilt und erleidet kurz darauf den Tod.<sup>147</sup>

Wenige Szenen der altkirchlichen Märtyrerberichte stellten so eindrücklich wie dieser Abschnitt aus der „*Passio Perpetuae*“ vor Augen, daß das Martyrium auch eine sozialetische Dimension hatte: Durch die Bereitschaft, für ihren Glauben in den Tod zu gehen, entzog sich die Märtyrerin ihren Pflichten als Mutter und Tochter.<sup>148</sup> Einmal mehr zeigte sich der asoziale Charakter der neuen Religion; nicht nur den Beitrag zum Gemeinwohl in Gestalt des Kaiseropfers verweigerten die Christen,<sup>149</sup> sie waren nicht einmal auf die elementaren Aufgaben im gesellschaftlichen Kernbereich der Familie ansprechbar. Rücksichtslos machten sie ihre Kinder zu Waisen, ihre Ehegatten zu Witwern oder Witwen, hinterließen sie ihre Eltern unversorgt und brachten über alle Schimpf und Schande.<sup>150</sup> Es wird durchaus Fälle gegeben haben, in denen der Hinweis auf die familiären Pflichten, auf die Not der Angehörigen einen Christen dazu brachten, das geforderte Kaiseropfer doch noch zu leisten. Aber davon lassen unsere Quellen nichts durchblicken.<sup>151</sup> Sie erzählen von Märtyrern, die sehr wohl ein starkes Empfinden für Familienbande haben – sie lassen ihre Angehörigen grüßen,<sup>152</sup> sorgen und kümmern sich um sie, solange sie es noch vermögen,<sup>153</sup> trösten sie usw. –, für die Prioritäten aber niemals im Zweifel stehen. Es sind die Prioritäten von Mt. 10,37: Wer seine Familie „mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert“.<sup>154</sup>

<sup>147</sup> *Passio Perpetuae* VI.

<sup>148</sup> Ähnliche Szenen in *Passio Irenaei* III. IV; *Passio Carpi* 43 f. (gr.) / 6 (lat.); *Passio Phileae* (gr.) col. IX; (lat.) I 9; II 11 (Krüger-Ruhbach) / 3,3; 6,4 (Musurillo). Vgl. bes. den extremen Fall der Felicitas, die angesichts ihrer Schwangerschaft nur die eine Sorge hat, dadurch könne sich ihr Märtyrertod verzögern, von Gedanken über das Schicksal des Kindes ist keine Rede (*Passio Perpetuae* 15,1).

<sup>149</sup> Vgl. Kelsos nach Origenes, *Contra Celsum* VIII 55ff., dort auch weitere Anklagen.

<sup>150</sup> *Passio Perpetuae* V; Origenes, *Exhort. mart.* 36.

<sup>151</sup> Sie berichten allerdings davon, daß Christen opferten, um ihre Familie von der Opferpflicht zu befreien (Cyprian, *Ep.* 55,13).

<sup>152</sup> Testament der Vierzig Märtyrer 3.

<sup>153</sup> Perpetua sorgt sich im Gefängnis um ihr Kind, stillt es, ist glücklich, als es ihm besser geht (3, 4–6).

<sup>154</sup> *Passio Irenaei* 4,6; s. a. *Passio Phileae* (gr.) col. IX; (lat.) I 9 (Krüger-Ruhbach) / 3.3 (Musurillo); Origenes, *Exhort. Mart.* 11.14.37.



Kam es auch hinsichtlich anderer sozialer Verpflichtungen zu entsprechenden Konflikten, etwa im politischen oder im beruflichen Bereich? Was das zweite Feld betrifft, so ist das schon deshalb nicht zu erwarten, weil es ein Berufsethos im späteren Sinn nicht gab. Und was den politischen Bereich angeht, so stand man ihm bei aller Loyalität – man gehorchte ja den Gesetzen, zahlte Steuern, leistete Fürbitte und diente je mehr auch in Staat und Heer – denn doch zu distanziert gegenüber, als daß man eine innere Verpflichtung zu aktivem Dienst gefühlt hätte, selbst da, wo man höhere Ämter innehatte.<sup>155</sup> Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß es Fälle gegeben haben mag, in denen Christen vor dem Märtyrertod zurückschreckten, um ihren Posten in Beruf, Staat oder Heer nicht vakant zu lassen.

Wie dem auch sei, der einzige Fall des Zusammenstoßes von Martyrium und sozialer Verpflichtung, von dem wir erfahren, ist der im Bereich des Familienlebens. Jedenfalls, soweit es um Verpflichtungen allgemeingesellschaftlicher Art ging. Wie stand es nun aber mit solchen innerhalb der christlichen Gemeinde? Gab es hier Konflikte, weil der Märtyrertod die Erfüllung anerkannter Pflichten in Frage stellt?

Man sollte annehmen, daß es sie gab, und zwar für die Amtsträger. Brachte doch das Martyrium etwa eines Bischofs mit sich, daß eine Gemeinde nun ohne ihren Pfarrer auskommen und auf wesentliche Elemente ihres gottesdienstlichen Lebens verzichten mußte. An einigen Stellen deuten die Quellen dieses Problem in der Tat an.<sup>156</sup> Nun fällt aber nicht nur auf, wie selten es sich widerspiegelt – obwohl es faktisch ein weit größeres Gewicht im Leben der Kirche gehabt haben dürfte –, sondern auch, daß es überwiegend in apologetischem Zusammenhang geschieht: wo geflüchtete Bischöfe vor der Notwendigkeit stehen, sich zu rechtfertigen.<sup>157</sup> In Gestalt eines Widerstreits unterschiedlicher Verpflichtungen – wie etwa im geschilderten Fall Perpetuas – tritt das Problem niemals auf. So sehr die Verantwortung gegenüber der Gemeinde betont wird, wo es darum geht, daß ein Amtsträger ohne

<sup>155</sup> Der Vorwurf des Kelsos (Origenes, *Contra Celsum* VIII 55ff.), die Christen identifizierten sich nicht mit dem Staat, obwohl sie dessen Nutznießer seien, behielt seine Berechtigung, auch als die Zahl der in Staats- und Heeresdienst Beschäftigten unter ihnen wuchs. Vgl. v. Campenhausen, *Kriegsdienst*.

<sup>156</sup> *Acta Fructuosi* 6,1; Cyprian, *Ep.* 61,1; *Vita Cypriani* 7f.; Ignatius, *Rom* 9,1 (vgl. überhaupt in den Briefen des gefangenen Bischofs von Antiochien die Bitten um Fürbitte für seine verwaiste Gemeinde und um Anteilnahme an ihrem Schicksal); Petrus v. Al., *Ep. can.* 9; Athanasius, *Apologia* 3.21 f.; wenn Cyprian seine Flucht mit der Rücksicht auf seine Gemeinde begründet, steht das auf einem anderen Blatt: Wäre er am Ort geblieben, hätte das die Wut der Heiden gegen die Gemeinde noch mehr gesteigert (*Ep.* 20,1).

<sup>157</sup> So an den Anm. 156 aufgeführten Stellen bei Petrus, Athanasius und aus der *Vita Cypriani*; bei Dionys v. Alexandrien (Euseb, *Hist. Eccl.* VI 40) kommt es indirekt zur Sprache: Es habe sich nachträglich herausgestellt, daß er für andere Christen von Nutzen gewesen sei – damit sei erwiesen, daß seine Flucht dem Willen Gottes entsprochen habe.



Rücksicht auf die eigene Sicherheit seinen Dienst zu tun habe,<sup>158</sup> so wenig erhebt sich die Frage, ob es u. U. aus demselben Grund ratsam sein könne, dem Martyrium zu entfliehen.<sup>159</sup> Der Märtyrertod stellt das alles in den Schatten, hier verwirklicht sich christliches Leben in einer Weise, daß daneben jedes andere Anliegen zweitrangig wird, auch die Aufgaben des Amtes.<sup>160</sup> Ja, einem Amtsträger mit seiner besonderen Stellung in der Kirche kommt es eigentlich auch in besonderem Maße zu, dieses Ideal zu erfüllen. „Ein Bischof, der zugleich Märtyrer wird, erscheint als die höchste Verkörperung von Heiligkeit und Autorität, die sich denken läßt.“<sup>161</sup>

Das ist zunächst einmal ein Anspruch an den Amtsträger als Person. Wenn er ihm gerecht wird, kommt das aber zugleich der Gemeinde zugute, so daß hier, jenseits der Frage nach Konflikten zwischen Märtyrertod und Amtspflichten, die Verantwortung für die Gemeinde sogar in höherem Maß wahrgenommen wird: Der Märtyrerbischof ist ein Vorbild, das den Gemeindegliedern in ganz besonderer Weise zur Ermutigung und Ermunterung dient.<sup>162</sup> Mehr noch, er ist ihr Repräsentant, der in seinem ruhmreichen Sterben für sie alle steht und der ganzen Gemeinde Ehre einbringt.<sup>163</sup> Und schließlich: Sein Tod kann sogar als Lösegeld, als Opfer gelten, das ihr zugutekommt.<sup>164</sup> Mit anderen Worten, gerade an dem Punkt, an dem der Amtsträger seine regulären Aufgaben nicht mehr wahrzunehmen vermag, erweist er der Gemeinde noch größere Dienste.

An das Amt gebunden sind *diese* Dienste allerdings nicht. Jeder Märtyrer ist ein Vorbild für die anderen Christen – wenn auch nicht jeder das Gewicht eines Bischofs hat. Jeder Märtyrer bringt seiner Gemeinde Ruhm – wenn auch nicht jeder in derselben Weise repräsentativ für sie ist wie ihr Hirte. Und nicht nur vom Martyrium der Amtsträger, sondern vom Märtyrertod als solchem kann es heißen, er sei ein Opfer, das Gott zugunsten Dritter dargebracht werde.<sup>165</sup> Die Aussagen der frühen Kirche sind an dieser Stelle nicht gleichlautend, sie werden stark von der geistlichen und theologischen Eigenart der jeweiligen Autoren geprägt. Doch eines betonen sie alle: Das

<sup>158</sup> Cyprian, Ep. 8; 34,4; Tertullian, De fuga 11,1.

<sup>159</sup> Außer bei Athanasius, Apologia 21f. gemäß seiner anderen Einstellung zu Flucht und Martyrium.

<sup>160</sup> Vgl. dagegen Paulus in Phil. 1,27f., u. s. dazu v. Campenhausen 18.

<sup>161</sup> Ibd. 136 mit Belegstellen.

<sup>162</sup> S. Vita Cypriani 19.

<sup>163</sup> Darum will Cyprian in seiner eigenen Gemeinde sterben. „Denn für einen Bischof gehört es sich, in der Stadt, in der er der Kirche des Herrn vorsteht, auch den Herrn zu bekennen und das gesamte Volk durch das Bekenntnis des anwesenden Vorstehers zu verherrlichen. Was nämlich ein Bischof als Bekenner ... spricht, das spricht er im Namen aller (ore omnium)“ (Ep. 81,8).

<sup>164</sup> Ignatius, Eph. 21,1; Smyrn. 10,2; Pol. 2,3; 6,1 (s. o. Anm. 52; vgl. zu diesen Aussagen v. Campenhausen 71–73, u. s. a. Baumeister, Die Anfänge 286, der ihr Gewicht aber zu sehr herunterspielt); Passio Polycarpi 14,1f.

<sup>165</sup> Origenes, In Num. hom. X 2; Joh. comm. VI 276 (54); Exhort. mart. 50; Klemens v. Al., Strom. IV 75,1f.; vgl. v. Campenhausen 94–96.



Martyrium hat eine Funktion auch für andere, die Märtyrer spielen eine Rolle, die wichtig, wenn nicht entscheidend für die Gemeinde ist. Sei es in der beschriebenen Weise durch ihren Tod, sei es danach im Himmel, wo sie für die Gläubigen bitten<sup>166</sup> und dereinst am Jüngsten Tag mit Christus zu Gericht sitzen werden,<sup>167</sup> sei es, vor der Hinrichtung oder nach schwerem Leid doch noch mit dem Leben davongekommen, auf Erden, wo sie Vergebung zusprechen<sup>168</sup> und Entscheidungen treffen und Maßnahmen ergreifen, die in den Bereich der Gemeindeleitung fallen<sup>169</sup> – ein Punkt, über dem es bekanntlich zum Zusammenstoß mit dem kirchlichen Amt kam. Wie auch immer man all diese Aussagen theologisch zu bewerten hat, im Zusammenhang unserer Ausführungen ist hier nur eines von Belang: So sehr das Martyrium zum Ideal erhoben wird, das die höchste Form christlicher Selbstverwirklichung darstelle, soll es doch den Betroffenen nicht aus dem Geflecht der zwischenchristlichen Beziehungen herausnehmen. Vielmehr – und damit schließt sich der Kreis zum ersten Teil – wird dem Märtyrer, gerade weil er persönlich zu solcher Vollendung gelangt sei, das Vermögen zugeschrieben, auch Früchte zu bringen, die anderen Christen, der ganzen Kirche zugutekämen.

<sup>166</sup> Z. B. Passio Montani 13,5; Fructuosi 1,4; 3,5f.; Euseb, De Mart. Pal. 7; vgl. a. Passio Perpetuae 7f.

<sup>167</sup> Passio Mariani 6,10; Perpetuae 17,2; Cyprian, Ep. 6,2; 18,1, 21,2,3; 31,3; Origenes, Exhort. mart. 28; Tertullian, Ad mart. 2; Dionys v. Al. nach Euseb, Hist. Eccl. VI 42,5 u. v. a. m.

<sup>168</sup> Aus der Fülle der Belegstellen s. etwa den Querschnitt bei Achelis II 440, Exkurs 91.

<sup>169</sup> S. etwa die Märtyrer von Lyon nach Euseb, Hist. Eccl. V 4; V, 3,4; Petrus v. Al., Ep. can. 14; Passio Saturnini 17f. (PL 8,700f.). Vgl. Achelis II 344f.