

---

## »Cognitionibus de Christianis interfui numquam«

Das Nichtwissen des Plinius  
und die Anfänge der Christenprozesse

Joachim Molthagen

---

Der Briefwechsel, den im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. der jüngere Plinius, damals erster kaiserlicher Statthalter in der bis dahin senatorisch verwalteten Provinz Pontus-Bithynien, und Kaiser Trajan über den amtlichen Umgang mit Christen führten<sup>1</sup>, stellt das wichtigste, weil das einzige erhaltene Zeugnis über Christenprozesse dar, das nicht durch christliche Autoren vermittelt ist und dazu amtlichen Charakter besitzt. Ihm kommt in jeder Hinsicht zentrale Bedeutung zu, wenn es um das Verständnis der Rechtslage der Christen im römischen Reich vor dem Opferedikt des Decius in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. geht. Plinius beginnt seine Anfrage, indem er seine Unsicherheit und sein Nichtwissen besonders hervorhebt. Er stellt fest, dass er vor seiner Statthalterschaft niemals an Christenprozessen mitgewirkt hatte, und begründet damit, dass er nicht wisse, was und wie weit üblicherweise untersucht oder bestraft werde.<sup>2</sup> Schließlich fasst er seine Unsicherheit in drei Alternativfragen zusammen: ob das Alter der Christen, über die zu befinden sei, eine Rolle spiele oder nicht, ob bei Reue Verzeihung gewährt werde oder ob das Abstandnehmen vom Christsein nichts nütze, ob schließlich das Christsein als solches, wenn es von Verbrechen frei sei, oder mit dem Christsein zusammenhängende Verbrechen bestraft würden.<sup>3</sup>

Das von Plinius so eindrucksvoll herausgestellte Nichtwissen und dazu der Umstand, dass er nirgends auf ihm bekannte Vorgaben hinweist, haben die Forschung nachhaltig beeindruckt und bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder die Auffassung begründet, Plinius habe keine rechtlich verbindlichen Normen spezifisch für den Umgang mit Christen

---

<sup>1</sup> Plin., ep. 10, 96f. Zur Datierung der Statthalterschaft des Plinius wahrscheinlich in die Jahre 110-112 n. Chr. und zur Diskussion der Datierungsfrage vgl. L. Vidman, PIR<sup>2</sup> VI, 1998, 207.

<sup>2</sup> Plin., ep. 10, 96,1: Cognitionibus de Christianis interfui numquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri solet aut quaeri.

<sup>3</sup> Plin., ep. 10, 96,2: Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

gekannt, und solche habe es auch nicht gegeben.<sup>4</sup> Nicht zufällig ist das Ergebnis meiner 1995 vorgelegten Auswertung des 1. Petrusbriefes, dass Christsein bereits in der Zeit Domitians im ganzen römischen Reich strafbar wurde,<sup>5</sup> wenig später unabhängig voneinander sowohl von althistorischer<sup>6</sup> als auch von neutestamentlicher Seite<sup>7</sup> bestritten worden, indem trotz einer gewissen Offenheit für meine am 1. Petrusbrief gewonnenen Beobachtungen als letztlich entscheidendes Gegenargument eben die Unsicherheit des Plinius angeführt wurde, der schließlich nichts von einer rechtlichen Regelung für den Umgang mit Christen gewusst habe. Auch wenn in der alttumswissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte mehrfach betont worden ist, dass Plinius rechtlich verbindliche Vorgaben, an denen er sich orientieren konnte, gekannt haben muss,<sup>8</sup> so überwiegt doch insgesamt gegenüber einer solchen Annahme deutliche Zurückhaltung. Sie zeigt sich auch in der von Joseph Walsh und Gunther Gottlieb<sup>9</sup> vertretenen Position. Einerseits stellen sie zwar fest: »[...] ohne Anhaltspunkt, auf den er sich berufen konnte, hat Plinius nicht gehandelt – das widerspräche gänzlich den Rechtsnormen.«<sup>10</sup> Andererseits aber möchten sie nur eine informelle bzw. indirekte Rechtskenntnis<sup>11</sup> des Statthalters annehmen, weil die Unkenntnis des

<sup>4</sup> So z.B. von rechtshistorischer Seite *O.F. Robinson*, Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer ein Rechtsproblem, in: ZRG 112 (1995), 352-369 (hier 361) und von theologischer Seite *A. Reichert*, Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum, in: ZNW 93 (2002), 227-250, für die das Fehlen von Hinweisen auf eine verbindliche Norm oder eine vorgegebene Praxis das entscheidende Argument darstellt, 237 und 242 mit Anm. 54. – Vgl. auf althistorischer Seite auch *D. Flach*, Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe, in: *Historia* 48 (1999), 442-464, der als wesentliches Argument die Unkenntnis Trajans anführt. Dieser habe »weder ein kaiserliches Gesetz noch einen kaiserlichen Erlass, einen kaiserlichen Bescheid oder eine kaiserliche Weisung aus früherer Zeit [gekannt], die ein für allemal festgelegt hätten, wie Christen strafrechtlich zu behandeln seien«. (447)

<sup>5</sup> *J. Molthagen*, Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief. Zum Problem einer domitianischen Verfolgung, in: *Historia* 44 (1995), 422-458.

<sup>6</sup> *U. Riemer*, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, 1998, 49ff.

<sup>7</sup> *A. Heinze*, Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 1998, 238 Anm. 129.

<sup>8</sup> *J. Molthagen*, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, 1975; *U. Schillinger-Häfele*, Plinius, ep. 10, 96 und 97: Eine Frage und ihre Beantwortung, in: *Chiron* 9 (1979), 383-392; *P. Keresztes*, The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi, in: *ANRW* II, 23,1 (1979), 247-315, hier: 273-287; *M. Sordi*, The Christians and the Roman Empire, 1983, 63 in Verbindung mit 15-20 und 29-35; *A. Giovannini*, Tacite, l'«incendium Neronis» et les chrétiens, in: *Rev. Ét. Aug.* 30 (1984), 3-23; *A. Giovannini*, L'interdit contre les chrétiens: raison d'état ou mesure de police?, in: *Cahiers Glotz* 7 (1996), 103-134.

<sup>9</sup> Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: *G. Gottlieb/P. Barceló* (Hgg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, 1992, 3-86.

<sup>10</sup> *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 7.

<sup>11</sup> A.a.O., 8.

Plinius, sein Nichtwissen und seine Unsicherheit<sup>12</sup> gebührend zu beachten seien.

Im folgenden soll zunächst untersucht werden, was es mit dem von Plinius am Anfang seines Briefes so stark betonten Nichtwissen auf sich hat, wie es zu beurteilen ist und welche Schlüsse daraus auf seinen Umgang mit den Christen gezogen werden können. Anschließend soll die Frage nach den Anfängen der Christenprozesse noch einmal aufgenommen werden, wobei es weniger darum gehen kann, ganz neue Hypothesen vorzulegen, als vielmehr um einen Versuch, in Auseinandersetzung mit der reichen Forschungsdiskussion diejenigen Orientierungspunkte zu benennen, die für einen Lösungsvorschlag zu berücksichtigen sind.

\* \* \*

Gegen eine völlige Unkenntnis des Plinius spricht schon die Art, wie er die Thematik seines Christenbriefes einführt. Ganz ohne erläuternde Zusätze erwähnt er *cognitiones de Christianis*, Christenprozesse, als eine offenbar ihm ebenso wie Trajan und seiner Kanzlei geläufige Sache. Anders verfahren Tacitus und Sueton, wenn sie von Neros Vorgehen gegen die Christen berichten. Nach der Mitteilung, Nero habe 64 v. Chr. für den Brand Roms Leute verantwortlich gemacht, die damals im Volk wegen ihrer Verbrechen verhasst und unter dem Namen »Christiani« bekannt gewesen seien, hält Tacitus es für nötig, seine Leser in einem Exkurs zu informieren, woher dieser Name stammt und was es mit den so bezeichneten Personen auf sich hat.<sup>13</sup> In ähnlicher Weise fügt Sueton, der nur ganz knapp die Bestrafung der Christen durch Nero mitteilt, immerhin eine Apposition an, die die Bezeichnung »Christiani« näher erläutert.<sup>14</sup> Ein entsprechender Erklärungsbedarf bestand für Plinius in seinem Brief an Trajan ganz offensichtlich nicht – ebenso wenig wie er z. B. in seiner Anfrage, wie viele Soldaten er dem kaiserlichen Freigelassenen Maximus zuteilen solle, dessen Situation und sein Verhältnis zu dem ebenfalls genannten Gemellinus erläutern muss. Der Kaiser und seine Kanzlei kannten die Zusammenhänge. Für heutige Leser dagegen ergibt sich erst aus der Antwort an Plinius, dass Maximus der adiutor des procurator Augusti Gemellinus war und damals gerade einen außerordentlichen kaiserlichen Auftrag ausführte.<sup>15</sup> Wenn Plinius dagegen einen Sachverhalt für weniger bekannt hält, verfährt er anders. So spricht er in seiner Anfrage bezüglich der Kinder, die frei geboren und ausgesetzt, dann von irgend-

<sup>12</sup> A. a. O., 6.

<sup>13</sup> Tac., ann. 15, 44, 3.

<sup>14</sup> Suet., Nero 16, 2: Mit Todesstrafen wurden die Christen belegt, eine Sorte von Menschen, die einem neuen, verderblichen Aberglauben anhängen.

<sup>15</sup> Plin., ep. 10, 27f. Zu Einzelheiten vgl. den Kommentar von A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, 1966, 596ff.

wem angenommen und als Sklaven aufgezogen worden waren, von »sogenannten θερτοί«, und er erwähnt mehrere Dokumente, die weitere Informationen über das von ihm angesprochene Problem enthalten und von denen er annimmt, dass sich Kopien davon in den kaiserlichen Archiven befinden.<sup>16</sup> Gerade dieser Vergleich kann noch einmal unterstreichen, dass das Fehlen jeglicher zusätzlicher Bemerkung zu den von Plinius in seinem Christenbrief angesprochenen *cognitiones de Christianis* darauf hinweist, dass der Statthalter wie der Kaiser nicht nur *cognitiones* kannten und um die Personengruppe der *Christiani* wussten, sondern eben auch mit Christenprozessen vertraut waren.<sup>17</sup>

Bleibt man nicht bei den Fragen stehen, die Plinius an den Anfang seines Briefes stellt, sondern betrachtet den gleich anschließend von ihm vorgelegten Bericht über sein bisheriges Verhalten, so relativiert sich der Eindruck von seinem Nichtwissen weiter. Plinius teilt mit, dass bei ihm Leute »als Christen« angeklagt wurden; ihm war demnach ebenso wie den Anklägern geläufig, dass Christsein ein hinreichender Anklagegrund war.<sup>18</sup> Dem Schuldvorwurf entsprechend bestand die Untersuchung, die Plinius vornahm, in der Frage, ob die Angeklagten Christen seien. Bejahten sie es, wiederholte er die Frage ein zweites und drittes Mal verbunden mit dem Hinweis, dass darauf die Hinrichtung stehe. Da sie bei ihrer

<sup>16</sup> Plin., ep. 10, 65f. Plinius fragt an »de condicione et alimentis eorum, qui vocant θερτούς«, ep. 10, 65,1. Wer damit gemeint ist, wird – im Sinne der im Text gegebenen Erläuterung – für den heutigen Leser wieder erst aus der kaiserlichen Antwort deutlich, ep. 10, 66,1. Dass die von Plinius erwähnten Dokumente der kaiserlichen Kanzlei weitere Auskunft zur Sache geben konnten, vermerkt *Sherwin-White*, *Letters*, 650, dessen Ausführungen auch zu allen Einzelfragen heranzuziehen sind.

<sup>17</sup> So mit Recht *Keresztes*, *ANRW* II, 23,1, 278; *Schillinger-Häfele*, *Chiron* 1979, 385 mit A. 5; *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 115. Dagegen meint *Reichert*, *ZNW* 2002, 243f: Ob Plinius »überhaupt von konkreten Fällen weiß oder ob er nur schließt, es müsse solche Verhandlungen doch gegeben haben, verrät die Bemerkung nicht. [...] Der Hinweis ist referentiell so undurchsichtig, dass er den Schluss auf eine schon längst etablierte [...] gerichtliche Vorgehensweise römischer Behörden gegen christliche Personen um des Christseins willen keinesfalls tragen kann.« Die hier geäußerte Skepsis findet m.E. zu wenig Rückhalt im Text des Pliniusbriefes.

<sup>18</sup> *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 115f. Dagegen vermutet *Reichert*, *ZNW* 2002, 244, Plinius habe lediglich seinerseits den Anzeigen das Christsein der Angezeigten als den eigentlichen und alleinigen Anklagepunkt *entnommen*; dass die Anzeigen *tatsächlich* allein auf das Christsein zielten, sei damit noch nicht ausgemacht (Hervorhebungen durch die Verfasserin). Dieses Urteil korrespondiert mit dem methodischen Ansatz der Studie von *Reichert*, die den Brief des Plinius vor allem als literarisches Dokument würdigen und seine Wirkabsicht gegenüber dem ursprünglichen Adressaten Trajan untersuchen will (228f). Dementsprechend unterscheidet sie deutlich zwischen dem literarischen Arrangement und den Tatsachen (231) und meint, letztere hinter dem ersteren nur undeutlich erkennen zu können. Da eine Parallelüberlieferung zum Bericht des Plinius allerdings nicht vorhanden ist, müsste die Annahme abweichender Sachverhalte sehr sorgfältig aus dem Pliniusbrief selbst begründet oder durch überzeugende Indizien wahrscheinlich gemacht werden. Vermutungen über Möglichkeiten reichen nicht aus.

Aussage blieben, ließ Plinius sie zur Hinrichtung abführen.<sup>19</sup> Von irgendeiner Unsicherheit oder von Problemen, die der Statthalter im Umgang mit Anklagen wegen Christseins gehabt hätte, findet sich bis dahin nicht die geringste Spur. Immerhin deutet die anschließende Bemerkung, was immer es mit den Christen auf sich habe, Hartnäckigkeit und unbeugsamer Starrsinn seien unzweifelhaft zu bestrafen,<sup>20</sup> auf eine Unsicherheit hin, doch handelt es sich hier um eine nachträgliche Reflexion des Plinius,<sup>21</sup> die durch spätere Erfahrungen angestoßen wurde und nicht schon sein Verhalten in den frühen von ihm geleiteten Christenprozessen charakterisiert.

In seinem Bericht markiert Plinius eine zweite Phase, in der es zu vermehrten Anklagen kam und in der sich verschieden gelagerte Fälle ergaben. Ihm war eine anonyme Liste zugegangen mit Namen, deren Träger offenbar des Christseins beschuldigt wurden.<sup>22</sup> Plinius erwähnt jetzt Angeklagte, die den Schuldvorwurf in jeder Hinsicht bestritten. Weder seien sie Christen noch seien sie es jemals gewesen. Auch mit ihnen hatte der Statthalter keine Probleme.<sup>23</sup> Ihm war aus dem, was man in der Öffentlichkeit über die Christen sagte, bekannt, dass diese sich unter keinen Umständen zwingen ließen, die Götter anzurufen, ihnen und dem Kaiser zu opfern und Christus zu verfluchen.<sup>24</sup> Indem Plinius eben jene Handlungen von denen forderte, die keine Christen zu sein beteuerten, vergewisserte er sich der Glaubwürdigkeit ihrer Aussage und entließ sie, da sie sich für ihn eindeutig als unschuldig im Sinne der Anklage erwiesen hatten.

Wie mit Recht immer wieder hervorgehoben worden ist, hätte Plinius wohl niemals bei Trajan angefragt, wie er sich bei Anklagen wegen

<sup>19</sup> Plin., ep. 10, 96,2f: Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum: Interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Vgl. *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 116. Dagegen werten *Sherwin-White*, Letters, 669, vgl. auch 787 und *Flach*, Historia 1999, 448 die Wiederholung der Frage und die Androhung der Todesstrafe als eine Aufforderung, das Christsein aufzugeben. Doch sagt Plinius nichts davon. Vielmehr ging es ihm darum zweifelsfrei festzustellen, dass der Anklagevorwurf, nämlich das Christsein, tatsächlich zutrifft.

<sup>20</sup> Plin., ep. 10, 96,3: Neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinationem certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

<sup>21</sup> R. *Freudenberger*, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert – dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, <sup>2</sup>1969 (hier zit. nach der 1. Auflage 1967) 107, aufgenommen von *Molthagen*, <sup>2</sup>1975, 14f und *Reichert*, ZNW 2002, 235f. Sie spricht ebenfalls von einer »nachträglichen Rechtfertigung«, zieht aus ihr aber den Schluss, dass sich Plinius überhaupt »hinsichtlich seines Vorgehens gegen die Geständigen dem Kaiser gegenüber nicht völlig sicher war«.

<sup>22</sup> Plin., ep. 10, 96,4f: Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens.

<sup>23</sup> Plin., ep. 10, 96,5: Qui negabant esse se Christianos aut fuisse [...] dimittendos esse putavi. Vgl. *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 116f.

<sup>24</sup> Hier beruft sich Plinius auf über die Christen umlaufende Gerüchte: quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani, ep. 10, 96,5.

Christseins verhalten solle, wenn er nur mit den bisher vorgestellten Fällen zu tun gehabt hätte.<sup>25</sup> Aber Plinius erwähnt noch eine dritte Gruppe. Einige, deren Namen ebenfalls auf der anonymen Liste standen, sagten zunächst aus, Christen zu sein, verneinten es dann aber. Sie erklärten, dass sie früher Christen gewesen seien, davon aber Abstand genommen hätten.<sup>26</sup> Da auch sie den Göttern wie dem Kaiser opferten und Christus verfluchten, hatten sie den Anklagevorwurf für die Gegenwart glaubwürdig zurückgewiesen, ihn aber für die Vergangenheit durch ihre eigene Aussage eingestanden. Erst im Umgang mit ihnen machen sich bei Plinius Unsicherheit und Nichtwissen bemerkbar. Offenbar war ihm nicht klar, aus welchem Grunde Christen hingerichtet wurden. Jedenfalls ließ er sich durch die ehemaligen Christen genauer über diese informieren. Welche Fragen er stellte, scheint in seinem Bericht über ihre Aussagen noch durch. Plinius ließ sich offenbar von allgemein verbreiteten negativen Vorstellungen über die Christen leiten und erkundigte sich nach ihren Zusammenkünften vor Tagesanbruch, nach ihrem Eid und nach ihren gemeinsamen Mahlzeiten. Im Ergebnis erfuhr er, dass Christen keine Verbrechen begingen, sondern einem, wie er sich ausdrückt, »verschrobene[n] und maßlosen Aberglauben« anhingen.<sup>27</sup> Er setzte daraufhin die Verfahren aus, berichtete an den Kaiser und bat ihn um Rat.

So sehr – wie noch eingehender zu würdigen sein wird – die von Plinius an den Anfang seines Briefes gestellten Fragen und ebenso seine nachträgliche Reflexion über die Halsstarrigkeit der von ihm hingerichteten Christen im Horizont jener Erkenntnisse verständlich erscheinen, die er aus der Begegnung mit den ehemaligen Christen gewonnen hatte, so deutlich stehen andererseits seine eingangs betonte Unsicherheit und sein Nichtwissen bezüglich der Christenprozesse im Gegensatz zu seinem sehr sicheren Verhalten in der ersten Phase, über die er berichtet.<sup>28</sup> Diesen Widerspruch

<sup>25</sup> Keresztes, ANRW II, 23,1, 276; Schillinger-Häfele, Chiron 1979, 384; Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 15-18; Giovannini, Cahiers Glotz 1996, 117.

<sup>26</sup> Plin., ep. 10, 96,6: Alii [...] esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse.

<sup>27</sup> Plin., ep. 10, 96,7f. Zusammenfassend stellt Plinius fest: Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.

<sup>28</sup> Es hilft nicht weiter, die Glaubwürdigkeit des plinianischen Berichtes hinsichtlich der mitgeteilten Fakten in Zweifel zu ziehen und die Darstellung statt auf die Vorgänge auf die Absicht des Plinius, Trajan für eine bestimmte Lösung der Christenfrage zu gewinnen, zurückzuführen. Wie problematisch dieser Ansatz von Reichert ist, zeigen ihre Ausführungen ZNW 2002, 231ff. Reichert möchte aus dem Umstand, dass Plinius für die erste Phase nur von geständigen Christen berichtet, keinen entsprechenden Schluss auf die Tatsachenebene ziehen. Zwar weist sie mit Recht darauf hin, dass die von Plinius gewählte Formulierung (ep. 10, 96,3: confitentes iterum ac tertio interrogavi [...], perseverantes duci iussi) nicht notwendig impliziert, dass damit alle Angeklagten gemeint seien. Doch verbindet Plinius verschiedene gelagerte Fälle erst mit der zweiten Phase (ep. 10, 96,4: mox [...] plures species inciderunt); und wenn er schon in der ersten Phase mit ehemaligen Christen zu tun gehabt hätte, dann wäre er aller Wahrscheinlichkeit nach bereits zu der Zeit auf die Probleme gestoßen, die ihn veranlassten, Trajan um Rat zu fragen.

zu erklären fällt besonders schwer, wenn man nicht nur wie die große Mehrheit der Forschung davon überzeugt ist, dass es zur Zeit des Plinius noch keine verbindliche Regelung für den Umgang mit Christen gab, sondern auch eine entwickelte Praxis von Christenprozessen ausschließt.<sup>29</sup> Der Statthalter müsste dann ganz von sich aus und ohne Kenntnis in der Sache das Christsein als Anklagegrund akzeptiert und als ein todeswürdiges Verbrechen behandelt haben. Zwar kann man zur Stützung dieses Gedankens darauf verweisen, dass Plinius eine durchaus negative Meinung von den Christen besaß, auch nachdem er erfahren hatte, dass die über sie verbreiteten Verbrechensvorwürfe sich nicht als zutreffend erweisen ließen. Er spricht im Blick auf die Christen von »Wahnsinn«, von einem »verschrobenen und maßlosen Aberglauben«, und er vergleicht das sich in seiner Provinz ausbreitende Christentum mit einer Seuche, die alle Teile der Gesellschaft in Gefahr bringe und die er eindämmen wolle.<sup>30</sup> Auch überschritt Plinius nicht seine Amtsvollmachten als Statthalter, wenn er Provinziale<sup>31</sup> hinrichten ließ. Doch waren dafür eine gerichtliche Untersuchung und eine rechtlich begründete Verurteilung die Voraussetzung.<sup>32</sup> Die persönliche Aversion gegenüber den Christen reichte dafür nicht aus, auch wenn sie einem in der Gesellschaft verbreiteten negativen Urteil über sie entsprach. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass Plinius in seinen sonstigen Briefen an Trajan ganz und gar nicht als ein Statthalter hervortritt, der gerne und schnell Verurteilungen aussprach. Vielmehr bemühte er sich äußerst gewissenhaft um eine Klärung der Sachlage und fragte lieber einmal mehr als zu wenig bei seinem kaiserlichen Freund an.<sup>33</sup> Dass die

<sup>29</sup> So dezidiert *Reichert*, ZNW 2002, 241f. Im Ergebnis ähnlich *Robinson*, ZRG 1995, 364, die davon ausgeht, dass es für die römischen Behörden nicht einen einzelnen rechtlichen Grund für die Unterdrückung der Christen gab, sondern dass deren Verhalten »unter verschiedene Vergehen zu verschiedener Zeit subsummiert wurde«.

<sup>30</sup> Plin., ep. 10, 96, 4 (*amentia*), 8 (*superstitio prava, immodica*) und 9 (Bild einer Seuche).

<sup>31</sup> Römische Bürger, die sich ebenfalls unter den geständigen Christen befanden, ließ Plinius zur Überführung nach Rom vormerken; ep. 10, 96, 4.

<sup>32</sup> Vor allem in der älteren Forschung wurde häufig die Auffassung vertreten, die Hinrichtung von Christen erkläre sich zureichend aus der Strafgewalt (*coercitio*) der mit imperium ausgestatteten römischen Amtsträger. Dass diese »*coercitio*-Theorie« nicht genügt, die Christenprozesse verstehbar zu machen, eben weil dabei deren Charakter als Anklageverfahren und die Notwendigkeit, ein Gerichtsurteil rechtlich überzeugend zu begründen, nicht genügend gewürdigt werden, haben *Sherwin-White*, *Letters*, 776-779, und *Keresztes*, ANRW II, 23,1, 282f in ihrem Bericht über die genannte Forschungsrichtung dargelegt. Kürzlich hat *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 114 dies mit dem Hinweis auf den Brief eines ägyptischen Präfekten aus dem Jahr 115 n. Chr. (CPI II n. 435) noch einmal eindrucksvoll unterstrichen.

<sup>33</sup> Vgl. Plin., ep. 10, 29f. (zwei Sklaven waren unter den Rekruten entdeckt worden), 31f (Behandlung vormals Verurteilter, die als *servi publici* tätig waren), 56f (Verhalten gegenüber rechtskräftig Verbannten, die in der Provinz lebten), 58ff (Fall des Philosophen Flavius Archippus, der zu Zwangsarbeit verurteilt war und ohne förmliche Begnadigung wieder in Freiheit lebte), 81f (Streit um die Übergabe eines unter der *cura* des Dio Cocceianus (Chrysostomus) errichteten Gebäudes an die Stadt Prusa), 110f (Geldforderungen der Stadt Amisus gegenüber Iulius Piso).

Hinrichtung der bei ihm angezeigten Christen als sein spontanes, eigenmächtiges Verhalten zu verstehen sei, scheidet sowohl im Blick auf die Persönlichkeit des Plinius als auch angesichts der Regeln für die Amtsführung eines Provinzstatthalters aus.

Nimmt man immerhin an, Plinius habe um eine allgemein verbreitete Praxis gewusst, Christsein mit Hinrichtung zu ahnden,<sup>34</sup> so erscheint vielleicht der Gegensatz zwischen dem von ihm betonten Nichtwissen und der von ihm bewiesenen Sicherheit in der Aburteilung der Christen eher verständlich. Eine entsprechende Annahme wird durch die Äußerung des Plinius, er habe bisher niemals an Gerichtsverhandlungen gegen Christen teilgenommen, nicht verwehrt, denn damit schließt er nur eine eigene praktische Erfahrung – etwa als Mitglied im Beraterstab eines anderen mit imperium ausgestatteten Amtsträgers<sup>35</sup> – aus, nicht jede theoretische Kenntnis. Aber die Vorstellung, Plinius habe sich an eine ihm vorgegebene Praxis der Christenprozesse gehalten, verschiebt das Problem lediglich. Denn es ist ja dann nach der Herkunft und Begründung einer solchen Praxis zu fragen; und die Vermutung, irgendein anderer Statthalter hätte irgendwann von sich aus damit begonnen, Menschen wegen ihres Christseins hinzurichten, und andere seien ihm darin gefolgt, ist so wenig glaubhaft wie die Meinung, Plinius habe ganz von sich aus gehandelt.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. die bei *Molthagen*, 1975, 16 Anm. 32 angeführte Literatur, ferner *K. Bringmann*, Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr., in: *GWU* 29 (1978), 1-18; *F. Vittinghoff*, »Christianus sum« – das »Verbrechen« von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: *Historia* 33 (1984), 331-354 (hier zit. nach dem Wiederabdruck in *F. Vittinghoff*, *Civitas Romana*. Stadt und politisch-soziale Integration im Imperium Romanum der Kaiserzeit, hg. von W. Eck, 1994, 322-347), und *H. Botermann*, Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und »Christiani« im 1. Jahrhundert, 1996 (*Hermes Einzelschriften* 71) 182-186.

<sup>35</sup> Vgl. *Sherwin-White*, *Letters*, 695. Einen ihm in der Provinz Pontus-Bithynien zur Seite stehenden Berater nennt Plinius ep. 10,87.

<sup>36</sup> *Bringmann*, *GWU* 1978, 4f nimmt an, dass in nachneronischer Zeit »sich in der Rechtsprechung offenbar zunehmend das verbreitete Vorurteil durchgesetzt (hatte), mit der christlichen Religion seien eo ipso scheußliche Ritualverbrechen verbunden.« Doch wäre dann, wie noch zu erörtern sein wird, ein andersartiges Verfahren zu erwarten.

*Vittinghoff*, *Christianus*, entfaltet die These, »dass der Christianismus durch die Person seines »Stifters« als eines hingerichteten politischen Auführers und die Christiani als Anhänger und Träger seines Namens von Anfang an generell kriminalisiert waren« (327). Zur Begründung kann er zwar überzeugend nachweisen, dass es »vielfache soziale Voraussetzungen einer generellen Kriminalisierung dieser zwielichtigen Minderheit« gab (346, Hervorhebung durch J.M.), aber damit ist gerade nicht erklärt, wie es denn zu einer solchen Kriminalisierung gekommen sein soll. Auch bleibt die zeitliche Bestimmung »von Anfang an«, wobei *Vittinghoff* an die neronische Zeit denkt, insofern problematisch, als die von ihm angesprochenen Spannungen und Konflikte, die das Auftreten christlicher Missionare und die Existenz kleiner christlicher Gemeinden in hellenistisch-römischen Städten nach sich zogen, bis in die ersten Anfänge der Ausbreitung der Christusbotschaft im römischen Reich zurückreichen, und zwar ohne dass sich daraus eine Praxis entwickelt hätte, Christen als solche hinzurichten. Vgl. dazu *J. Molthagen*, Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt, in: *Historia* 40 (1991), 42-76.

Den Hinweis auf eine vor Plinius bestehende Praxis, Christen hinrichten zu lassen, haben J. Walsh und G. Gottlieb mit der Annahme einer entsprechenden Rechtsgrundlage verbunden. Sie halten es nämlich für »ausgeschlossen, dass Plinius Mitglieder irgendeiner Gruppierung ohne Hinweis auf eine Rechtsgrundlage (das heißt: ohne jedes Vorwissen über die Rechtspraxis) verfolgt hätte«. <sup>37</sup> Konkret denken sie an einen »Rechtsatz, dass Christ-Sein mit dem Tode bestraft wird«, der »nach 64, im Anschluss an oder im Zusammenhang mit dem Brand von Rom vom Senat beschlossen« worden sei. <sup>38</sup> Aber zugleich betonen sie, dass die »Existenz eines entsprechenden Rechtstitels [...] noch nichts über den Kenntnisstand bezüglich desselben« aussage. <sup>39</sup> Vollständigkeit der Rechtskenntnis dürfe man bei römischen Statthaltern nicht erwarten; vielmehr seien sie bei der Ausübung ihrer Jurisdiktion immer wieder auf Informationen durch ihre Berater oder sonstwie sachkundige Leute vor Ort angewiesen gewesen. Dementsprechend messen Walsh und Gottlieb den Anklägern der Christen vor Plinius zentrale Bedeutung bei. Sie hätten möglicherweise »von Gerichtsverhandlungen und der auf dem Christ-Sein stehenden Todesstrafe berichtet und Plinius aufgefordert, nach dem Vorbild jener Verfahren tätig zu werden«. <sup>40</sup> Auch dazu, dass dem Plinius Gerüchte über Verbrechen der Christen bekannt gewesen seien, hätten die Ankläger zumindest erheblich beigetragen, und dass wirkliche Christen weder den Göttern opferten noch Christus verfluchten, habe der Statthalter anscheinend ebenfalls – und zwar offenbar erst unmittelbar im Verlauf des Verfahrens – von den Anklägern gelernt. <sup>41</sup> Wenn man die Rolle der Ankläger so stark betont, verlagert man wiederum nur das Pro-

---

*Botermann*, Judenedikt, 182-186 betont mit Recht, dass über das Aufkommen der bei Plinius bezeugten Verfahrensweise nur Vermutungen möglich sind. Sie nimmt einerseits an, dass die Hinrichtungen unter Nero im Sinne eines Präzedenzfalles fortgewirkt hätten, und sie misst andererseits der Einführung der Judensteuer durch Vespasian besondere Bedeutung zu. In flavischer Zeit hätten sich Christen, die bezüglich der Judensteuer denunziert worden seien, zunehmend als ›Christiani‹ bezeichnet, um sich klar gegenüber den Juden abzugrenzen. In den Augen der römischen Behörden hätten sie sich damit aber als Anhänger einer Sekte zu erkennen gegeben, deren Begründer zum Tod am Kreuz verurteilt worden war und deren Mitglieder seit Nero als notorische Aufwiegler angesehen werden konnten. So erkläre sich, dass allein das Bekenntnis, Christ zu sein, Verbrechenqualität erhalten habe. Diesem Lösungsvorschlag vermag ich nur in seinem ersten Teil, was das Weiterwirken von Neros Vorgehen gegen die Christen in Rom anlangt, zu folgen, da ich die von Botermann in ihrem abschließenden Kapitel V entwickelte Vorstellung vom Aufkommen des Christennamens und insbesondere ihre Deutung der Notiz in Apg. 11,26 nicht teilen kann

<sup>37</sup> Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 6.

<sup>38</sup> A.a.O., 54. Sie nehmen damit einen Lösungsvorschlag auf, den *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984 vorgetragen und den er inzwischen in *Cahiers Glotz* 1996 weiterentwickelt hat.

<sup>39</sup> Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 54.

<sup>40</sup> A.a.O., 6. Dass Plinius bei der Handhabung des Verfahrens den Rat interessierter Gruppen aufnahm, hält auch schon *Sherwin-White*, Letters, 694 für offenkundig. Bei den »interested parties« denkt er 709 an die städtischen Priester oder ihre Agenten und Helfer.

<sup>41</sup> Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 8.

blem, in diesem Falle weg von Plinius, dessen Verhalten in den Christenprozessen immerhin seinem eigenen Bericht entnommen werden kann, hin zu den uns unbekanntem Anklägern, über die wir durch Plinius lediglich erfahren, dass sie Leute als Christen bei ihm angezeigt hatten, und über die wir ansonsten nur spekulieren können. Weshalb Plinius ohne eigene Kenntnis in der Sache dem »nachhaltigen Druck« der Ankläger<sup>42</sup> hätte nachgeben sollen, bleibt eine offene Frage. Auch dass die Provinzbevölkerung eine Rechtsregel, nach der Christen hingerichtet waren, eher kennen sollte als Plinius oder dass dieser sich nicht wenigstens, bevor er Verurteilungen aussprach, bei der kaiserlichen Kanzlei vergewisserte,<sup>43</sup> bleibt in meinen Augen ganz unwahrscheinlich. Wenn es eine rechtliche Grundlage für die Hinrichtung von Christen gab, dann sollte man ihre Kenntnis dem Plinius nicht absprechen.

Ein häufig vorgebrachter Einwand ist noch zu erörtern, der die Vorstellung zu verwehren scheint, dass Plinius sich in den Christenprozessen an eine ihm als verbindlich vorgegebene Regelung gehalten habe, nämlich dass weder er noch Trajan eine solche erwähnen. In der Tat verweist Plinius häufig auf rechtliche Normen, die für seine Tätigkeit als Statthalter wichtig waren. Er erwähnt etwa die für die Rechtsverhältnisse in seiner Provinz grundlegende *lex Pompeia*,<sup>44</sup> ein Edikt des Augustus<sup>45</sup> und überhaupt kaiserliche Konstitutionen,<sup>46</sup> nicht zuletzt Mandate, die Trajan ihm für seine Amtsführung mitgegeben hatte.<sup>47</sup> Aber man kann nicht sagen, dass Plinius bei jeder Anfrage die ihm bekannte Rechtsgrundlage auch zitiert. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist seine Bitte, für die Stadt Nikomedien eine Feuerwehr einzurichten.<sup>48</sup> Plinius berichtet Trajan von den erheblichen Zerstörungen, die eine Feuersbrunst in der Stadt angerichtet hatte und deren Ausmaß er zu einem Teil auch auf die mangelnde Brandbekämpfung durch die städtische Bevölkerung zurückführt. Er regt daher an, in Nikomedien eine Vereinigung von Handwerkern im Umfang von etwa 150 Leuten einzurichten und sie mit der Aufgabe einer städtischen Feuerwehr zu betrauen. Er unterbreitet seinen Vorschlag sehr vorsichtig als einen Denkanstoß für Trajan und versichert ausdrücklich, er werde Sorge dafür tragen, dass nur Handwerker aufgenommen würden und dass der Verein nur zur Brandbekämpfung tätig werde. Daraus kann man schließen, dass sich Plinius bewusst war, mit seiner Bitte ein für Trajan heikles Thema anzusprechen; doch deutet nichts in dem Brief darauf hin, dass der Statthalter um klare rechtliche Vorgaben wusste. In seiner Ant-

<sup>42</sup> A.a.O., 14.

<sup>43</sup> Vgl. die oben in Anm. 33 angeführten Beispiele.

<sup>44</sup> Plin., ep. 10, 79.112.114.

<sup>45</sup> Plin., ep. 10, 79: Herabsetzung des Mindestalters für die Bekleidung städtischer Ämter.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Plin., ep. 10, 58 und 65.

<sup>47</sup> Vgl. z.B. Plin., ep. 10, 56 (keine Begnadigung, wenn er jemanden verurteilt hatte) und 110 (Verbot von Schenkungen aus öffentlichen Geldern).

<sup>48</sup> Plin., ep. 10, 33 mit der Antwort Trajans 34.

wort lehnt Trajan die Bitte des Plinius ab und weist ihn statt dessen an, auf andere Weise Vorsorgemaßnahmen für eine erfolgreiche Brandbekämpfung in die Wege zu leiten. Er erinnert daran, dass die Städte der Provinz in der Vergangenheit sehr unter den Umtrieben von Vereinen zu leiden gehabt hätten, und er äußert seine Überzeugung, unter welchem Namen, aus welchem Grund und zu welchem Zweck auch immer man Vereine einrichte, es würden immer, und zwar in sehr kurzer Zeit, politische Klubs (*hetaeriae*) daraus.<sup>49</sup> Trajans Antwort macht die Vorsicht, mit der Plinius seine Bitte vortrug, verständlich, aber auch sie lässt keinen Gedanken an eine rechtliche Regelung aufkommen. Nun zeigt aber gerade der Christenbrief des Plinius, dass sich unter den Mandaten, die Trajan dem Plinius mitgegeben hatte, eine Anweisung befand, Vereine zu verbieten, und dass Plinius diese Anordnung durch ein statthalterliches Edikt der Bevölkerung seiner Provinz mitgeteilt hatte.<sup>50</sup> Unzweifelhaft war also dem Statthalter wie dem Kaiser die Rechtslage zum Thema Vereinswesen klar, als sie ihren Briefwechsel über die Einrichtung einer Feuerwehr in Nikomedien führten; doch keiner von ihnen erwähnte die ihnen bekannte rechtliche Vorgabe. Dabei mag für Plinius eine Rolle gespielt haben, dass er in der Sache ja von der ihm mitgegebenen Anweisung Trajans abweichen wollte. In jedem Fall zeigt der Briefwechsel deutlich, dass man aus der Nichterwähnung einer rechtlich verbindlichen Regelung nicht schon auf ihre Nichtexistenz schließen darf.

Denselben Befund bestätigt der Briefwechsel über die »Armenkassen« in Amisus,<sup>51</sup> und wieder geht es um das Vereinswesen. Plinius hatte von der Stadt eine Eingabe bezüglich der *ἐσθῶναι* erhalten. Gemeint sind Vereine, denen zumeist kleine Leute angehörten. Diese Vereinigungen unterhielten eine gemeinsame Kasse und dienten der gegenseitigen Unterstützung vor allem auch bei der Bestreitung von Begräbniskosten. Plinius leitete die Eingabe kommentarlos an Trajan weiter. In seinem Begleitschreiben weist er aber auf den Rechtsstatus von Amisus als *civitas libera et foederata* hin und erinnert daran, dass Trajan ihr das Privileg verliehen hatte, nach ihrer eigenen Rechtsordnung zu leben. Plinius bittet den Kaiser zu entscheiden, was er erlauben oder verbieten wolle und welche Grenzen er dabei zu ziehen gedenke. Trajan respektiert in seiner Antwort die Rechte der Stadt Amisus. Wenn ihre Gesetze eine Armenkasse zuließen, solle eine solche ungehindert bestehen; der Verein dürfe aber nicht zu politischen Umtrieben und unerlaubten Zusammenkünften missbraucht werden. In allen anderen Städten, die nicht über entsprechende

<sup>49</sup> Plin., ep. 10, 34,1.

<sup>50</sup> Plin., ep. 10, 96,7. Die ehemaligen Christen erwähnen das Vereinsverbot und versichern, sie hätten nach dessen Bekanntgabe durch Plinius aufgehört, an den gemeinsamen Mahlzeiten der Christen teilzunehmen.

<sup>51</sup> Plin., ep. 10, 92f. Zu Einzelfragen vgl. den Kommentar bei *Sherwin-White*, *Letters*, 686-689.

Privilegien verfügten, sollten dagegen derartige Einrichtungen unterbunden werden. Wieder fehlt in dem Briefpaar jeder Hinweis auf Trajans Anweisung an Plinius, Vereine in seiner Provinz zu verbieten. Würde man nicht aus dem Christenbrief um Trajans Mandat und das entsprechende statthalterliche Edikt des Plinius, könnte man beides aus dem Briefwechsel über die Armenkasse in Amisus ebenso wenig erschließen wie aus dem Briefpaar über die Einrichtung einer Feuerwehr in Nikomedien. Zugleich bezeugt Trajans Entscheidung eindrucksvoll, welch hohen Stellenwert das Recht und die Wahrung der Rechtsordnung für den Kaiser hatten. Er stellte sein politisches Interesse, das Vereinswesen zu unterbinden, zurück hinter die Respektierung der Rechte der Stadt Amisus.

Lässt sich aus der Tatsache, dass weder Plinius noch Trajan eine rechtlich verbindliche Norm bezüglich der Christen erwähnen, kein Argument gegen die Existenz einer solchen gewinnen, so wiegt um so schwerer die aus dem Bericht des Plinius erkennbare Sicherheit, mit der er die Christenverfahren handhabte. Sie zeigt, dass der Statthalter sehr wohl wusste, dass Christsein ein hinreichender Anklage- und Verurteilungsgrund war und dementsprechend auch den alleinigen Untersuchungsgegenstand im Verfahren darstellte. Dieses sein Wissen nötigt zu dem Schluss, dass Plinius eine verbindliche Regelung vorgegeben war, nach der Christen hinzurichten waren.<sup>52</sup> Die am Anfang seines Briefes an Trajan gerichteten Fragen resultieren nicht aus einer völligen Unkenntnis des Plinius, sondern sie waren angestoßen durch die Begegnung mit den ehemaligen Christen, deren Fall er aufgrund der ihm bekannten Vorgaben ganz offensichtlich nicht angemessen entscheiden konnte.<sup>53</sup> Auf diese Personengruppe verweist ja unmittelbar die zweite Alternativfrage, ob bei Reue Verzeihung gewährt werde oder ob es nichts nütze, vom Christsein Abstand genommen zu haben.<sup>54</sup> Dabei zeigt der Schluss des Briefes, dass Plinius diesbezüglich sehr wohl eine Vorstellung darüber hatte, wie man sinnvollerweise verfahren sollte. Er stellt Trajan eindrucksvoll – und wahrscheinlich in übertreibender Weise – die starke Ausbreitung des Christentums in seiner Provinz vor Augen, das wie eine Seuche Männer und Frauen jeden Alters und Standes in den Städten wie auf dem Lande erfasst habe. Zugleich äußert er die Zuversicht, den weiteren Wachstumsprozess aufhalten und umkehren zu können; und er nennt Trajan einige Indizien, die erkennen lassen, dass die Zahl der Christen in seiner Provinz bereits zurückgeht. Diese Entwicklung möchte er fördern, deshalb wirbt

<sup>52</sup> So *Molthagen*, 21975, 15f, 136, ferner *Keresztes*, ANRW II, 23,1, 285f; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 385; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 115f, 120; in sehr vorsichtiger Weise auch *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 7f.

<sup>53</sup> Das ist in der Forschung immer wieder mit Recht betont worden. Vgl. *Bringmann*, GWU 1978, 5f; *Keresztes*, ANRW II 23,1, 275f; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 384; *Vittinghoff*, Christianus, 336; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 16f; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 117.

<sup>54</sup> Plin., ep. 10, 96, 2.

er eindringlich dafür, der Reue Raum zu geben.<sup>55</sup> Juristische Bedenken standen dem nicht entgegen, denn Plinius hatte ja bei seinen Erkundigungen über die Christen erfahren, dass sie nicht, wie man ihnen allgemein nachsagte, Verbrechen begingen, und er hatte dies in seinem Bericht ja bereits mitgeteilt. Vom Ende seines Briefes her erweist sich die zweite Alternativfrage also nicht als Ausdruck einer Ratlosigkeit des Plinius, sondern sie zeigt, dass er eine kaiserliche Ermächtigung für erforderlich hielt, um so verfahren zu können, wie er es für sinnvoll und angemessen hielt. Diese Beobachtung sollte noch einmal vor der Vorstellung warnen, die Hinrichtung von Christen hätte sich aus der eigenmächtigen Entscheidung des Plinius oder anderer Statthalter von selbst entwickelt.<sup>56</sup>

Schwieriger ist die erste Alternativfrage, ob das Alter der angeklagten Christen eine Rolle spielen sollte oder nicht, zu beurteilen. Sie lässt sich nicht unmittelbar aus dem Bericht des Plinius ableiten, und auch Trajan geht in seiner Antwort nicht direkt auf sie ein. Immerhin folgt aus seiner Feststellung, angeklagte und überführte Christen seien hinzurichten,<sup>57</sup> dass das Alter keine Rolle spielen sollte.<sup>58</sup> Dagegen hängt die dritte Alternativfrage, ob das Christsein als solches, wenn es von Verbrechen frei sei, oder mit dem Christsein zusammenhängende Verbrechen bestraft werden sollten, deutlich mit dem Fall der ehemaligen Christen zusammen und setzt ebenso deutlich jene Erkenntnisse voraus, die Plinius durch sie über die Christen gewonnen hatte. Denn war zwischen Christsein und dem Ausüben von Verbrechen zu differenzieren, dann konnte der Gedanke naheliegen, ehemaligen Christen Straffreiheit zu gewähren; stünde dagegen das Christsein für begangene Verbrechen, dann könnten diese ja nicht einfach deswegen gegenstandslos werden, weil sich jemand von seinem Christsein losgesagt hatte. Aber die dritte Alternativfrage scheint mir über den Fall der ehemaligen Christen hinausgehend allgemeine und grundsätzliche Bedeutung zu haben.<sup>59</sup> In diesem Zusammen-

<sup>55</sup> Plin., ep. 10, 96, 9f. Plinius führt als Indizien für einen Rückgang des Christentums die zunehmende Pflege der allgemein bekannten Götterkulte und den wieder steigenden Verkauf des Fleisches von Opfertieren an. Er beschließt seine Ausführungen mit der Versicherung: *Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.* Er stellt also die »Besserung« einer großen Menge von Menschen in Aussicht, womit er ihren Abfall vom Christsein meint.

<sup>56</sup> Trajan entschied im Sinne des Plinius und legte fest, wer verneine, Christ zu sein, und dies durch die Tat, nämlich durch ein Opfer für »unsere Götter« (*supplicando dis nostris*) beweise, der solle, auch wenn er im Blick auf die Vergangenheit verdächtig bleibe, aufgrund seiner Reue Verzeihung erhalten (*veniam ex paenitentia impetret*), Plin., ep. 10, 97, 1.

<sup>57</sup> Plin., ep. 10, 97, 1: *Si deferantur et arguantur, puniendi sunt.*

<sup>58</sup> *Giovannini, Cahiers Glotz 1996, 118.*

<sup>59</sup> So *Molthagen, 1975, 18f*; vgl. *Sherwin-White, Letters, 696* und *Sordi, Christians, 61f.* Für *Vittinghoff, Christianus, war »die weitere Behandlung der Apostaten«* das Hauptproblem des Plinius auch bei der letzten Doppelfrage, und ausschließlich auf die ehemaligen Christen beziehen sie *Bringmann, GWU 1978, 5f*; *Schillinger-Häfele, Chiron 1979, 384f*; *Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 16f* und *Giovannini, Cahiers Glotz 1996, 117.*

hang ist nämlich noch einmal daran zu erinnern, dass Plinius das Ergebnis der Informationen, die er über die Christen gewonnen hatte, nicht einfach dahingehend zusammenfasst, dass die Christen, anders als man allgemein vermutete, keine Verbrechen begingen, sondern feststellt: »Ich fand nichts anderes als einen verschrobenen und maßlosen Aberglauben.«<sup>60</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, dass er damit Trajan etwas Neues über die Christen sagte, ebenso wie vermutlich seine Mitteilung, die Christen ehrten bei ihren Zusammenkünften Christus »gleichsam als einen Gott«, diesen in einer neuen Weise qualifiziert haben dürfte.<sup>61</sup> Auf jeden Fall stellte Plinius in seiner dritten Alternativfrage das von ihm bisher in den Christenprozessen geübte Verfahren, Christen allein auf ihr Bekenntnis hin zu verurteilen, der Praxis gegenüber, wie Rom mit Anhängern fremder Kulte verfuhr. Denn Rom schritt gegen fremde Kulte nur ein, wenn bekannt wurde, dass diese zum Ausüben von Verbrechen Anlass gaben,<sup>62</sup> und die einzelnen Anhänger bestrafte man dann nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem Kult, sondern wegen konkreter Vergehen, die individuell untersucht wurden. Verurteilungen erfolgten also wegen der mit einem Kult zusammenhängenden Verbrechen.<sup>63</sup> Daher vermag ich die in der neueren Forschung vorherrschende Meinung, Plinius habe in allen Alternativfragen, also auch in der dritten, jeweils die erstgenannte Möglichkeit favorisiert,<sup>64</sup> nicht zu teilen. Dass ein Statthalter, der ja die Grund-

<sup>60</sup> Plin., ep. 10, 96, 8. Eine genau entgegengesetzte Auffassung von den neuen Erkenntnissen des Plinius vertritt *Bringmann*, GWU 1978, Anm. 52.

<sup>61</sup> Plin., ep. 10, 96, 7: Nach Auskunft der Ehemaligen pflegten die Christen »stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem«. Dass »Plinius nach unserem Wissen der erste Römer (war), der die göttliche Qualität, die Christus in den Augen seiner Anhänger besaß, erkannt hat«, betont *Botermann*, Judenedikt, 186.

<sup>62</sup> Weitere Ausführungen dazu im folgenden Kapitel.

<sup>63</sup> Das zeigt besonders deutlich der Bericht des Livius, 39, 8-19 über Roms Vorgehen gegen die Bacchanalien 186 v.Chr. Vgl. dazu die sehr sorgfältige Analyse von *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 104-112, dessen Ergebnissen ich allerdings nicht in jedem Einzelfall zustimmen kann. – In einer Rede, die Livius den Konsul Postumius vor dem Volk halten lässt, spricht dieser das Bedenken an, durch das Einschreiten gegen die Bacchanalien könnten die Götter beeinträchtigt werden. Der Konsul begegnet dieser Furcht, indem er deutlich differenziert zwischen Götterverehrung und Verbrechen und betont, das staatliche Vorgehen richte sich nur gegen die Verbrechen von Menschen: »Wo das Wesen der Götter (numen deorum) zum Vorwand für Verbrechen genommen wird, befällt den Menschen Angst, dass wir, indem wir die Freveltaten von Menschen bestrafen, etwas von dem göttlichen Recht verletzen, das damit verflochten ist. Von diesem religiösen Bedenken (religio) befreien euch unzählige Entscheidungen der Pontifices, Beschlüsse des Senats und schließlich Auskünfte der Haruspices«, Liv. 39, 16, 7. Dem hier formulierten Grundsatz entsprach das konkrete Vorgehen gegen die Anhänger der Bacchanalien. Es wurde individuell untersucht, ob sie Verbrechen begangen hatten, und erst wenn das festgestellt wurde, erfolgte die Hinrichtung, Liv. 39, 18, 3f.

<sup>64</sup> So – oft unter Verweis auf *Freudenberger*, Verhalten, 79 – *Bringmann*, GWU 1978, 6; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 387f; *Vittinghoff*, Christianus, 338; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 13f, 16; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 117; *Reichert*, ZNW 2002, 237.

sätze römischen Rechts und die Traditionen römischen Umgangs mit fremden Kulturen kannte, gegenüber der christlichen *superstitio* ein völlig andersartiges Verfahren empfohlen haben sollte, lässt sich aus der negativen Meinung des Plinius über die Christen nicht hinreichend begründen.<sup>65</sup> Von der Sache her erscheint mir vielmehr naheliegend, dass Plinius mit seiner drit-ten Doppelfrage die Konsequenzen aus der Einsicht zog, dass die Christen zwar eine verschrobene und maßlose, aber in strafrechtlicher Hinsicht harmlose religiöse Sekte waren, und dass er von daher die bisher in den Christenprozessen gehandhabte Verfahrensweise grundsätzlich problematisierte.<sup>66</sup> Trajan nahm allerdings diesen Anstoß nicht auf. Vielmehr bestätigte er in seiner Antwort an Plinius grundsätzlich das bisherige Verfahren, Christen allein aufgrund ihres Bekenntnisses hinzurichten, und gab dazu einige modifizierende und ergänzende Anweisungen.<sup>67</sup>

Von den Einsichten her, die Plinius durch die Begegnung mit den ehemaligen Christen gewonnen hatte, lässt sich schließlich auch die Unsicherheit verstehen, die er im Anschluss an seinen Bericht über die Hinrichtung geständiger Christen andeutet und die in dem Hinweis auf ihre in jedem Fall strafwürdige Hartnäckigkeit und unbeugsame Starrköpfigkeit zum Ausdruck kommt.<sup>68</sup> Als Plinius seinen Brief an Trajan schrieb, hatte er ja Neues über die Christen gelernt, was ihre Hinrichtung – gemessen an den Normen römischen Rechts – als zumindest fragwürdig erscheinen lassen musste. Dennoch möchte er sich wegen der von ihm verhängten Todesurteile nicht sonderlich beunruhigen und fügt deshalb eine »in durchaus unjuristischer, vielmehr rhetorisch geprägter Sprache« gehaltene nachträgliche Rechtfertigung hinzu.<sup>69</sup>

\* \* \*

<sup>65</sup> Dieser Gesichtspunkt ist für das Urteil von *Walsh/Gottlieb*, *Christenfrage*, 13f und *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 117 maßgeblich, Plinius habe eine Bestrafung der Christen als solcher intendiert.

<sup>66</sup> Auch *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 117 merkt an, dass die neuen Einsichten, die Plinius über die Christen gewonnen hatte, eigentlich ein Anlass hätten sein können oder sogar müssen, die Hinrichtung von Christen allein wegen ihres Christseins grundsätzlich in Frage zu stellen. Doch seiner Meinung nach tat Plinius das gerade nicht.

<sup>67</sup> Plin., ep. 10, 97: Es sollte nicht nach Christen gefahndet, sondern nur auf persönlich vorgebrachte Anklagen reagiert werden. Anonyme Anzeigen sollten grundsätzlich nicht berücksichtigt werden, wie auch immer der Verbrechensvorwurf lautete. Überführte Christen sollten hingerichtet werden. Wer aber aussagte, kein Christ zu sein, und das durch ein Opfer für die Götter unter Beweis stellte, sollte Verzeihung erhalten. Zur Interpretation des Trajanreskriptes als Ablehnung einer Neuregelung vgl. *Molthagen*, <sup>2</sup>1975, 19, 136f; ferner *Schillinger-Häfele*, *Chiron* 1979, 390.

<sup>68</sup> Plin., ep. 10, 96, 3; vgl. oben Anm. 20.

<sup>69</sup> *Freudenberger*, *Verhalten*, 107.

Bezeugt der Christenbrief des Plinius, dass im frühen zweiten Jahrhundert n. Chr. römischen Statthaltern rechtlich verbindlich vorgegeben war, dass sie angeklagte und geständige Christen hinzurichten hatten, dann stellt sich notwendig die Frage, wann, wie und aus welchen Gründen das Christsein in solcher Weise strafbar geworden war. Leider gibt die bisher zur Verfügung stehende Überlieferung darüber keine direkten Auskünfte, so dass jeder Versuch, eine Lösung anzubieten, notwendigerweise hypothetischen Charakter haben muss<sup>70</sup> und kaum frei bleiben kann von problematischen Zügen. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist nach meiner Überzeugung die Antwort nicht in einem anonymen Prozess zu suchen,<sup>71</sup> sondern in einem oder mehreren Akten der Rechtssetzung. Drei unterschiedliche Vorstellungen sind dazu in der Diskussion der letzten Jahrzehnte entwickelt worden.<sup>72</sup> M. Sordi hat unter Berufung auf eine Äußerung Tertullians<sup>73</sup> angenommen, das Christentum sei in der Regierungszeit des Tiberius durch Senatsbeschluss zu einer *superstitio illicita* erklärt worden. Der Kaiser aber, der dem Senat vergeblich vorgeschlagen habe, Christus als einen Gott anzuerkennen, habe durch sein Veto Anklagen gegen Christen verhindert. Dabei sei es geblieben, bis Nero im Zusammenhang mit dem allgemeinen Wandel in seinem Regierungsstil Ende 62/Anfang 63 n. Chr. entschieden habe, den Anklagen wegen *superstitio illicita* freien Raum zu geben. Das markiere den Beginn der offenen Verfolgung von Christen im römischen Reich.<sup>74</sup>

A. Giovannini hat ein Verbot der Christen auf einen Senatsbeschluss des Jahres 64 n. Chr. zurückgeführt und diesen im Zusammenhang mit dem Brand Roms unter Nero verortet. Damals seien die Christen als Brandstifter denunziert worden. Der Verdacht sei auf die kleine und unbedeutende Gruppe gefallen, weil ihre Praktiken und Riten für Außenstehende beunruhigende Ähnlichkeiten mit den Bacchanalien aufgewiesen hätten; und außerdem hätten sich die Christen wohl auch selbst durch ihre erfreuten Reaktionen auf den Brand Roms verdächtig ge-

<sup>70</sup> Das ist mit Recht in der neueren Diskussion von verschiedenster Seite betont worden, vgl. *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 385; *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984, 18; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 4f; *Robinson*, ZRG 1995, 355; *Molthagen*, Historia 1995, 455f; *Botermann*, Judenedikt, 182.

<sup>71</sup> Vgl. oben Anm. 36.

<sup>72</sup> *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, macht – von ihrer Fragestellung her verständlicherweise – keinen Versuch, das von ihr ebenfalls angenommene Christenverbot genauer einzuordnen. Nur am Rande bemerkt sie 388 Anm. 15, die Christen seien wahrscheinlich verboten worden, weil Rom davon überzeugt gewesen sei, dass die Ausübung ihrer Religion mit Verbrechen verbunden gewesen sei.

<sup>73</sup> Apol. 5, 2.

<sup>74</sup> Sordi, Christians, 17f und 29-32. Für grundlegende Einwände – insbesondere gegen ein zu großes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit von Angaben, die spätere kirchliche Autoren über das Verhalten römischer Institutionen wie Kaiser und Senat in der Frühzeit machen, – vgl. meine Besprechung in *Gnomon* 60 (1988), 245-249, hier: 246.

macht.<sup>75</sup> Jedenfalls seien sie aufgrund der Denunziationen verhaftet und als Brandstifter abgeurteilt worden. Giovannini geht davon aus, dass die Christen in regelrechten Brandstifterprozessen, die allerdings in einem Klima von Angst, Wut und Verdächtigungen von den Behörden nicht sonderlich korrekt hätten geführt werden können, dazu erpresst worden seien, das Verbrechen der Brandstiftung einzugestehen; daher seien sie als überführte Brandstifter zum Tode verurteilt worden. Danach habe der Senat ein allgemeines Christenverbot beschlossen, das die Konsuln des Jahres 64 durch ein Edikt in Italien publiziert hätten. Statthalter senatorischer Provinzen hätten den Inhalt des Senatsbeschlusses in ihre Edikte aufgenommen und den Bewohnern ihrer Provinzen mitgeteilt, und dasselbe hätten – vielleicht mit ausdrücklicher Zustimmung des Princeps – auch die Statthalter kaiserlicher Provinzen getan. So sei der Senatsbeschluss des Jahres 64 durch statthalterliche Edikte im ganzen Reich bekannt geworden und habe bis zum Galeriusedikt von 311 n. Chr. die Grundlage für die Christenverfolgungen gebildet.<sup>76</sup> Für Giovannini stellt das Vorgehen gegen die Christen 64 n. Chr. eine genaue Parallele zum Einschreiten Roms gegen die Bacchanalien 186 v. Chr. dar.<sup>77</sup> Charakteristisch seien jeweils zwei Phasen gewesen. In einer ersten seien, nachdem Verbrechensvorwürfe gegen die jeweilige Religionsgemeinschaft laut geworden seien, kriminelle Vergehen bei den Anhängern individuell untersucht und die Schuldigen nach dem geltenden Strafrecht verurteilt worden; in einer zweiten Phase sei dann durch Senatsbeschluss die religiöse Vereinigung als solche verboten worden, so dass nunmehr die Zugehörigkeit zu ihr Grund der Bestrafung geworden sei.

In anderer Weise habe ich mich dafür ausgesprochen, *eine* Wurzel der Christenprozesse in Neros Vorgehen nach dem Brand Roms zu sehen. Anders als Giovannini halte ich an der Angabe des Tacitus fest, dass Nero, um den Verdacht der Brandstiftung von sich abzulenken, die Christen als Schuldige vorgeschoben habe.<sup>78</sup> Ferner deute ich die Darstel-

---

<sup>75</sup> Die letztere Vorstellung hat *Giovannini* in *Rev. Ét. Aug.* 1984, 15-18 entwickelt. Seine Ausführungen stützen sich auf scharfsinnige Überlegungen und verlassen nie den Bereich des Möglichen, haben aber keinen Anhaltspunkt in den Quellen und bleiben daher notwendig spekulativ und unbeweisbar. In *Cahiers Glotz* 1996, 124 hält *Giovannini* seine Vermutung weiterhin aufrecht, betont aber, dass die Hypothese weder notwendig noch hinreichend sei zum Verständnis der Vorgänge des Jahres 64.

<sup>76</sup> *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 15-22, modifiziert und fortgeführt in *Cahiers Glotz* 1996, 121-129.

<sup>77</sup> Es ist bezeugt durch den Bericht des Livius, 39, 8-19 und das inschriftlich erhaltene *senatus consultum de Bacchanalibus*, CIL I<sup>2</sup> 581/Dessau, ILS 18.

<sup>78</sup> Tac., *ann.* 15, 44, 2 bezeugt für das Jahr 64 n. Chr. ein übles Gerücht, der Brand sei (vom Kaiser) befohlen worden (*infamia, quin iussum incendium crederetur*). Dann fährt er fort: *Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.* – *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 12 schreibt den Verdacht, Nero sei für den Brand Roms verantwortlich, dem senatorischen Milieu zu

lung des Tacitus, Nero habe die Christen als Schuldige hingestellt und mit den ausgesuchtesten Strafen belegt, dahingehend, dass Nero auf Schauprozesse, in denen der Vorwurf der Brandstiftung »nachgewiesen« wurde, verzichtete und vielmehr die Christen der Öffentlichkeit als überführte Schuldige präsentierte, sie verhaften und in der für Brandstifter üblichen grausamen Weise hinrichten ließ. Daraus habe ich eine entsprechende Anweisung Neros an die stadtrömischen Behörden<sup>79</sup> abgeleitet, Christen zu ergreifen und hinzurichten, was in der Sache so etwas wie eine Kriminalisierung der Christen bedeutete. Allerdings war sie nicht ablösbar von der Situation nach dem Brand Roms und blieb in ihrer Wirkung örtlich und zeitlich begrenzt.<sup>80</sup>

Eine *zweite* Wurzel der Christenprozesse habe ich angesichts der Tatsache, dass der 1. Petrusbrief sowohl vielfältige Diffamierungen und Diskriminierungen der christlichen Minderheit durch die Gesellschaft als auch »plinianische« Christenprozesse bezeugt, mit der Zeit Domitians verbunden.<sup>81</sup> Ich habe die Vermutung begründet, dieser Kaiser habe angesichts zunehmender Konflikte zwischen Christen und Nichtchristen im gesellschaftlichen Alltag an die situationsbezogene Anweisung Neros aus dem Jahr 64 n. Chr. angeknüpft und seinerseits die Kriminalisierung der Christen auf das ganze römische Reich ausgeweitet, um eine Lösung zu schaffen für die vielfältigen Unruhen, die sich an der Existenz der christlichen Minderheit in der Gesellschaft immer wieder entzündeten.<sup>82</sup> Die rechtliche Form habe ich als eine Verwaltungsanordnung bestimmt und vorgeschlagen, an ein Mandat zu denken, das den Statthaltern der Provinzen

---

und datiert ihn in die Zeit nach dem Tod des Kaisers. Durch einen Vergleich mit anderen großen Städtebränden versucht er wahrscheinlich zu machen, dass der Verdacht der Menge sich regelmäßig weniger gegen die Herrschenden, als vielmehr gegen tatsächliche oder vermeintliche Feinde der bestehenden Ordnung richtete, 9-12; wieder aufgenommen in Cahiers Glotz 1996, 122ff.

<sup>79</sup> Ich habe an den praefectus urbi und die unter seinem Kommando stehenden cohortes urbanae gedacht, <sup>2</sup>1975, 138 Anm. 9 und Historia 1995, 454. Doch könnten vielleicht eher noch der praefectus vigilum und die vigiles die Adressaten der kaiserlichen Anordnung gewesen sein. Vgl. dazu *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984, 19 und Cahiers Glotz 1996, 124.

<sup>80</sup> *Molthagen*, <sup>2</sup>1975, 21-26, 137f. und wieder Historia 1995, 453f.

<sup>81</sup> *Reichert*, ZNW 2002, 248f mit Anm. 73 und 74 wendet sich gegen eine Datierung von 1Pet und Johannes-Apokalypse in das späte 1. Jahrhundert n. Chr. und fragt, ob »sich diese Schriften nicht auch, vielleicht sogar besser verständlich machen [lassen] vor dem Hintergrund der durch Plinius und Trajan geschaffenen Situation«. Dem damit festgestellten Sachzusammenhang ist voll zuzustimmen (vgl. dazu für Apk auch *Molthagen*, Warnung vor Integration. Die Christen und Rom im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: *N. Ehrhardt/L.-M. Günther* [Hgg.], Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. FS J. Deininger, 2002, 265-280). Doch da ich, anders als Reichert, Christenprozesse nicht erst mit den Verfahren, über die Plinius berichtet, beginnen lassen kann, ist von der vorausgesetzten Situation her eine Datierung von 1Pet und Apk in die Zeit Domitians gerade nicht verwehrt. Im Blick auf die Diskussion innerhalb der Neutestamentlichen Wissenschaft stellt *Reichert*, ZNW 2002, 249 Anm. 74 mit Recht fest, dass für den 1Pet gegenwärtig nur selten eine Spätdatierung unter Trajan angenommen wird.

<sup>82</sup> *Molthagen*, Historia 1995, vgl. bes. 451-458.

erteilt wurde und Eingang fand in die Mandatensammlung für Statthalter, für senatorische Provinzen vielleicht vermittelt durch den Senat. Schließlich habe ich als einen Aspekt, der für das Verständnis des Christenverbots wichtig ist, betont, dass sowohl für die Zeit Neros als für das späte 1. Jahrhundert n. Chr. und darüber hinaus die Christen von allen, die sie nicht genauer kannten, – und dazu gehörte insbesondere die politische Führungselite Roms, die die Herrschaftsaufgaben im Reich wahrnahm, – nicht als eine religiöse, sondern als eine politische Gruppierung angesehen wurden, nämlich ihrem Namen »Christiani« entsprechend als die politische Anhängerschaft eines Mannes namens Christus.<sup>83</sup>

Da alle Versuche, die rechtlichen Grundlagen der von Plinius bezeugten Christenprozesse genauer zu bestimmen, angesichts der Quellenlage hypothetisch bleiben müssen, ist es für eine Beurteilung der verschiedenen zur Diskussion gestellten Lösungsvorschläge wichtig, die allgemeinen Verhältnisse im römischen Reich der frühen Kaiserzeit zu bedenken, in die auch die Christenprozesse einzuordnen sind. Es ist ja von vornherein wenig wahrscheinlich, dass Rom die Christen, die im 1. Jahrhundert n. Chr. eine winzige und bis in das 3. Jahrhundert hinein eine sehr kleine Minderheit in der Gesellschaft darstellten, mit besonderer

---

<sup>83</sup> Molthagen, 21975, 30-33. Gegen eine solche Deutung hat sich Bringmann, GWU 1978, 3 ausgesprochen. Mit Recht verweist er auf Äußerungen von Juristen aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr., dass Juristenschulen im frühen Prinzipat in ähnlicher Weise als Cassiani und Proculiani benannt wurden; Pomponius Dig. 1,2,2,52, vgl. Paulus Dig. 39,6,35,3. Doch fragt sich, wie verbreitet ein solcher Sprachgebrauch im 1. Jahrhundert n. Chr. war und ob für jemanden, der die Christiani nicht kannte und diese Bezeichnung hörte, der Gedanke an eine Juristenschule näher lag als an eine politische Anhängerschaft. Für einen Ciceronianus, den Bringmann ebenfalls anführt, nennt er keinen Beleg, und es dürfte schwer fallen, diese Bezeichnung für das 1. Jahrhundert n. Chr. nachzuweisen. – Auch Vittinghoff, Christianus, 330 hält fest, dass Wortbildungen aus einem Eigennamen und der Endung -ianus die sprachliche Form darstellen, »in der im Lateinischen eine politische Parteigruppierung (Caesariani, Antoniniani, Herodiani u. a.) ausgedrückt wurde«. Dementsprechend war für ihn »Christianus sum« [...] seit ernerischer Zeit ein latent politisches Delikt« (345) und bezeichnet der Name Christiani »(politische?) »Parteigänger«, »Anhänger« des Christus« (330). Das galt nach Vittinghoff für die Christen als Anhänger eines religiösen Aberglaubens, der durch die Person seines Stifters als eines hingerichteten politischen Auführers und durch das gemeinschaftsfeindliche Verhalten seiner Anhänger diskreditiert war. (Vgl. seine Zusammenfassung 345f.)

Einen guten Überblick über die politische Interpretation der Bezeichnung »Christiani« in der Forschung bietet Botermann, Judenedikt, 147-157. Die von ihr 171-176 entfaltete Vorstellung vom Aufkommen des Christennamens kann ich allerdings nicht teilen, weil ich einerseits die Notiz Apg 11,26 anders beurteile und andererseits den historischen Wert der in Apg 21-26 gegebenen Darstellung von der Gefangennahme des Paulus und dem Prozess gegen ihn sehr viel geringer veranschlage. Insbesondere die Szene Apg 25,23-26,32 (Rede des Paulus vor Herodes Agrippa II) ist kaum auf ältere Überlieferung zurückzuführen, sondern dürfte wesentlich vom Verfasser der Apostelgeschichte gestaltet worden sein. Vgl. Molthagen, Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer. Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten 1. Jahrhundert n. Chr., in: E. Brandt/P.S. Fiddes/J. Molthagen (Hgg.), Gemeinschaft am Evangelium. FS W. Popkes, 1996, 127-142, hier: 133-136.

Aufmerksamkeit bedacht oder gar in einzigartiger Weise behandelt hätte.<sup>84</sup> Das gilt um so mehr, als das Christentum erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts allmählich unter den Gebildeten inhaltlich etwas genauer bekannt wurde und wohl erst um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert n. Chr. vereinzelt Eingang fand in die höchsten gesellschaftlichen Kreise, deren Angehörige für römische Politik und Reichsverwaltung zuständig waren.<sup>85</sup>

Angesichts der geringen Bedeutung, die die Christen im 1. und frühen 2. Jahrhundert für das Leben im römischen Reich hatten, verbietet sich jeder Gedanke, Furcht vor ihnen habe dazu geführt, dass römische Behörden sie hinrichten ließen.<sup>86</sup> Dieses Urteil gilt nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Hinsicht. Zwar ist besonders in der theologischen Forschung die Meinung weit verbreitet, dass Rom das Christentum als eine Bedrohung wahrgenommen habe,<sup>87</sup> doch lässt sich ein grundsätzlicher Konflikt zum römischen Reich und seinen Ordnungen weder aus der integrativen Kraft ableiten, die die christlichen Gemeinden in sozialer Hinsicht entfalteten,<sup>88</sup> noch daraus, dass das sich ausbreitende Christen-

---

<sup>84</sup> Dass nicht die mächtige Kirche um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert n. Chr., sondern die sehr geringe Rolle, die Christen im 1. und frühen 2. Jahrhundert allgemein und auch konkret in der Provinz Pontus-Bithynien spielten, als Horizont zu berücksichtigen ist, wenn es darum geht, die Christenprozesse zu verstehen, hat mit Recht *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 113 betont. – Einen guten ersten Eindruck von der quantitativen Ausbreitung des Christentums im römischen Reich und von den engen Grenzen unserer Kenntnisse gibt *E. Dassmann*, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, <sup>2</sup>2000, 260ff. Vgl. ferner *W. Dahlheim*, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3), <sup>3</sup>2003, 350f mit der dort notierten Literatur.

<sup>85</sup> Zur intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Christentum vgl. *R.L. Wilken*, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, 1986 (engl. 1984). Zum Eindringen des Christentums in den *ordo senatorius* und *ordo equester* vgl. *W. Eck*, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Großen*, in: *Chiron* 1 (1971), 381-406, und *ders.*, *Christen im höheren Reichsdienst im zweiten und dritten Jahrhundert?* in: *Chiron* 9 (1979), 449-464.

<sup>86</sup> Darüber herrscht unter Althistorikern weitgehend Konsens. Vgl. *Sherwin-White*, *Letters*, 774; *Giovannini*, *Rev. Ét.* Aug. 1984, 14f; *Walsh/Gottlieb*, *Christenfrage*, 12 (im Blick auf das Urteil des Plinius).

<sup>87</sup> Von althistorischer Seite hat kürzlich *Flach*, *Historia* 1999, 462 den eigentlichen Hintergrund für die Abneigung, mit der die Bevölkerung wie die Behörden den Christen begegneten, in dem Gegensatz zwischen der verfallenden heidnischen Gläubigkeit und der Radikalität christlicher Ethik und christlichen Erlösungsglaubens ausgemacht. Er meint: »Je stärker sich die römische Oberschicht dem aufklärerischen Zeitgeist öffnete, desto fremdartiger, ja unheimlicher musste ihnen die strenge Gläubigkeit der Christen vorkommen.« Zwar sieht auch er, dass die meisten Heiden nicht in die Geheimnisse der Lehre Christi eindringen, doch spürten sie, wie er sagt, sehr wohl, »dass seine Welt sich mit ihrer schlecht vertrug.«

<sup>88</sup> So *D. Lührmann*, *SUPERSTITIO – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*, in: *Theologische Zeitschrift* 42 (1986), 193-213. Er sagt im Blick auf die Christen: »Für römische Wahrnehmung konstituiert sich also innerhalb des Römischen Reiches eine neue, erst nach der Konsolidierung dieses Reiches entstandene soziale Größe mit demselben integrativen Anspruch wie das Römische Reich selber, und dies verstanden die Ver-

tum angeblich »ein für die Stabilität des Reiches wesentliches Element, die alte, gemeinsame Götterreligion, zu untergraben« drohte.<sup>89</sup> Wohl lässt sich im Blick auf die reichsweiten Verfolgungen seit dem Opferedikt des Decius in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. sagen, dass »die Weigerung der Christen, an dem den Staat und die gesellschaftliche Ordnung tragenden Kult teilzunehmen, als Angriff auf die Fundamente des Reiches und der Gesellschaft verstanden« wurde.<sup>90</sup> Bis dahin jedoch gab es im römischen Reich für die breite Bevölkerung keinen staatlichen Zwang zur Kultteilnahme.<sup>91</sup> Wenn Plinius und Trajan im Rahmen von Christenprozessen forderten, ein Opfer darzubringen, dann ja gerade nicht von den geständigen Christen, um sie zur religiösen Loyalität zurückzuführen, sondern von denen, die verneint hatten, Christen zu sein, um die Richtigkeit dieser Aussage zu überprüfen.<sup>92</sup> Die Pflege der Beziehungen zu den Göttern im Namen der Gemeinschaft oblag den Priestern und den politischen Beamten auf lokaler wie auf Reichsebene. Wie weit die einzelne Privatperson an den vielfältigen Formen der Götterverehrung teilnahm, war in ihr Belieben gestellt. Allenfalls fühlte man sich in seinem Verhalten gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Normen verpflichtet.

Statt in einer prinzipiellen Gegnerschaft des römischen Staates zum christlichen Glauben oder Gemeindeleben, die sich nicht erweisen lässt,<sup>93</sup>

---

treter dieses Staates als Bedrohung.« Ähnliche Gedanken klingen im Galeriusedikt von 311 n. Chr. an (Lact., *mort. pers.* 43,2). Sie dürften für die große Christenverfolgung unter der diocletianischen Tetrarchie eine Rolle gespielt haben, lassen sich jedoch nicht mit den in der Frühzeit des Christentums aufgekommenen und nach Form und Inhalt völlig andersartigen Christenprozessen verbinden.

<sup>89</sup> Reichert, ZNW 2002, 239, vgl. auch schon A. Reichert, Eine urchristliche praeparatio ad martyrium. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes, 1989, 87-91.

<sup>90</sup> R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, 1992, 116. In diesem Sinne bestimmt er 113-127 die Ursachen des Konfliktes der Christen mit Staat und Gesellschaft im römischen Reich. Vgl. dazu meine Besprechung in: *Gnomon* 67 (1995), 701-705, hier: 703f.

<sup>91</sup> Sherwin-White, *Letters*, 776 und 783 (im Blick auf die Provinzbevölkerung); H. Nesselhauf, Der Ursprung des Problems »Staat und Kirche«. (Konstanzer Universitätsreden 14), 1975, 11f; Bringmann, *GWU* 1978, 3; Keresztes, *ANRW* II, 23,1, 283. Dagegen spricht Lührmann, *ThZ* 1986, 197 von einem von jedem Einwohner des Reiches zu verlangenden Opfer. Für diese auch sonst bei Theologen und zum Teil bei Althistorikern anzutreffende Vorstellung gibt es allerdings keinen Beleg.

<sup>92</sup> So mit Recht Bringmann, *GWU* 1978, 3; Vittinghoff, *Christianus*, 339f und Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 116. Auch Sherwin-White, *Letters*, 700f hat die Funktion des Opfers in diesem Sinne gewürdigt. Dazu steht allerdings in einer m.E. nicht ausgleichbaren Spannung seine Deutung des in den Christenprozessen angewandten Verfahrens, das er als eine Aufforderung des Statthalters interpretiert, sich von einem unerwünschten Kult loszusagen (699, vgl. 787). Ähnlich schwer vereinbar erscheint mir der Testcharakter des Opfers, von dem auch Reichert, ZNW 2002, 229 und 239 Anm. 43 spricht, mit ihrer Auffassung, Plinius habe das Christentum deswegen zurückdrängen wollen, weil es den »Zerfall traditioneller Religions- und Kultausübung« verursachte, 230.

<sup>93</sup> Vgl. dazu Nesselhauf, *Staat und Kirche*, 7-12.

hat die althistorische Forschung die Probleme, die sich an der Existenz der Christen im römischen Reich entzündeten und die schließlich dazu führten, dass Christenprozesse möglich wurden, zunehmend mehr in der Gesellschaft verortet,<sup>94</sup> konkret im Alltagsleben der Städte, in denen es christliche Gemeinden gab. Hier entschied es sich, wie F. Vittinghoff besonders eindrucksvoll herausgearbeitet hat, ob ein friedliches Zusammenleben möglich war. »Wenn die städtische Gesellschaft das bewusste Anderssein der christlichen Minderheit, ihren oft provokatorisch wirkenden Rückzug aus der politisch-religiösen Gemeinschaft hinnahm, der innere Friede also durch die ›Sonderlinge‹ nicht gefährdet war, so bestand kein Anlass, den meist in der Ferne residierenden Statthalter hineinzuziehen und eine Anklage gegen einzelne Christen einzubringen.«<sup>95</sup> Zustimmung verdient auch Vittinghoffs Gesamteinschätzung: »Viele Stadtgemeinden waren offensichtlich bereit und in der Lage, sich mit ihren Außenseitern zu arrangieren und diese mit ihnen.«<sup>96</sup> Aber natürlich gab es sporadisch einzelne Konflikte, wie für die Frühzeit die Apostelgeschichte durch einzelne Beispiele bezeugt<sup>97</sup> und wie in gesteigerter Weise für das späte 1. Jahrhundert n. Chr. der 1. Petrusbrief erkennen lässt.<sup>98</sup> Ich habe vorgeschlagen, in der allgemeinen Kriminalisierung der Christen, die ich mit Domitian verbinde, eine Reaktion auf solche Probleme zu sehen,<sup>99</sup> und in sehr ähnlicher Weise hatte bereits K. Bringmann Trajans Regelungen für Christenprozesse als Ausdruck seines Interesses am Frieden in der Gesellschaft und an Ruhe in den Provinzen beurteilt.<sup>100</sup> Das Problem, für das die Christenprozesse eine Lösung ermöglichen sollten, nämlich dass sich Ärger über die christliche Minderheit immer wieder in einzelnen lokalen Unruhen entlud, betraf zunächst die Gesellschaft. Aber die Lösung, Christsein unter Strafe zu stellen, ergab sich nicht von selbst. Dafür bedurfte es einer rechtlich wirksamen Entscheidung durch dafür kompetente Institutionen des römischen Staates.

Ein weiterer allgemeiner Aspekt, der für das Verständnis der Christenprozesse zu berücksichtigen ist, betrifft die große Bedeutung rechtlicher Normen für Roms Herrschaft und die Verwaltungspraxis im Reich. Treffend hat F. Vittinghoff festgestellt: »Es ist unbestritten, dass der römische Staat der Kaiserzeit eine hohe Rechtskultur entwickelte und rechtliche Normen weitgehend das öffentliche Leben bestimmten.«<sup>101</sup> Natürlich

<sup>94</sup> Vgl. H. Nesselhauf, Hadrians Reskript an Minicius Fundanus, in: *Hermes* 104 (1976), 348-361, hier: 349f; Bringmann, *GWU* 1978, 10ff; Vittinghoff, *Christianus*, 322-325; Walsh/Gottlieb, *Christenfrage*, 21-53; Flach, *Historia* 1999, 442. 451f.

<sup>95</sup> Vittinghoff, *Christianus*, 323.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Vgl. dazu Molthagen, *Historia* 1991.

<sup>98</sup> Molthagen, *Historia* 1995.

<sup>99</sup> A.a.O., 455f.

<sup>100</sup> Bringmann, *GWU* 1978, 7f.

<sup>101</sup> Vittinghoff, *Christianus*, 325.

wäre es ein Anachronismus, heutige Vorstellungen von einem Rechtsstaat als Maßstab anzulegen,<sup>102</sup> und in der Tat gibt es viele Beispiele für unrechtmäßiges und willkürliches Verhalten der Repräsentanten Roms in den Provinzen, wogegen sich die Betroffenen nur unzureichend wehren konnten; ihre Anklagen blieben oft ohne Erfolg.<sup>103</sup> Dennoch bleibt es aufs Ganze gesehen richtig, dass der römische Staat ein Staat des Rechts war, in dem die Reichsbevölkerung und insbesondere die römischen Bürger nicht verfolgt und verurteilt wurden außer nach einer ernsthaften Untersuchung und der Feststellung eines wirklich vorliegenden Verbrechens.<sup>104</sup> Gerade der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan zeigt eindrucksvoll, wie sorgfältig der Statthalter seine Aufgaben im Bereich der Rechtsprechung wahrnahm, wie differenziert der Kaiser urteilte und wie sehr er sich an das jeweils gegebene Recht hielt, selbst wenn seine politischen Absichten in eine andere Richtung wiesen.<sup>105</sup>

Die hohe Rechtskultur des römischen Kaiserreiches lässt manche Deutungsversuche der Christenprozesse als problematisch erscheinen.<sup>106</sup> Das gilt für die von D. Flach vertretene Auffassung, die römischen Behörden hätten vielfach, um in den Provinzen Ruhe und Ordnung zu wahren, der Wut der Menge freien Lauf gelassen und der christlichen Minderheit den Rechtsschutz versagt, den die heidnischen Reichsbewohner genossen.<sup>107</sup> Er spricht von der »Willkür, mit der Statthalter ihre Rechtsprechungsgewalt [...] dazu missbrauchten, die Opfer von Ausschreitungen als Unruhestifter dem Volkszorn zu opfern.«<sup>108</sup> Trajan habe zwar die statthalterliche Willkür eingeschränkt, aber durch sein Reskript »die strafrechtliche Verfolgung schuldloser Christen nur erschwert, nicht unterbunden.« Er habe ihnen »noch immer die strafrechtliche Gleichstellung mit den Heiden« versagt, da weiterhin »Christen, die sich, ohne jemals ein Verbrechen begangen zu haben, freimütig zu ihrem Glauben bekannten, von Amts wegen hingerichtet werden« konnten.<sup>109</sup> Ähnlich problematisch

<sup>102</sup> In diesem Sinne ist *Bringmann*, *GWU* 1978, 12 zuzustimmen, wenn er sagt: »Das römische Reich war kein ›Rechtsstaat‹ im modernen Wortsinn, in dem der Satz gegolten hätte: *nulla poena sine lege*.« Letzteres betont auch *Flach*, *Historia* 1999, 450f. Doch folgt daraus nicht, dass die Statthalter willkürlich hätten entscheiden können. Vielmehr hatten sie, bevor sie Hinrichtungen vollstrecken ließen, gerichtliche Untersuchungen durchzuführen und rechtlich begründete Urteile zu fällen. Vgl. *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 114.

<sup>103</sup> Vgl. den kurzen Überblick über die Realität der römischen Reichsverwaltung bei *F. Jacques/J. Scheid*, *Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v.Chr.-260 n.Chr.*, Bd. I: *Die Struktur des Reiches*, 1998, 212ff. (frz. 1990).

<sup>104</sup> *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 5.

<sup>105</sup> Vgl. die in Anm. 33 angeführten Beispiele und Trajans Entscheidung bezüglich der Armenkasse von Amisus, s.o. Anm. 51.

<sup>106</sup> Die hier angesprochenen Schwierigkeiten ergeben sich insbesondere, aber nicht ausschließlich, wenn eine Plinius und Trajan vorgegebene Rechtsgrundlage für Christenprozesse bestritten wird.

<sup>107</sup> *Flach*, *Historia* 1999, 442.

<sup>108</sup> A.a.O., 450.

<sup>109</sup> A.a.O., 447f.

erscheint mir auch die von J. Walsh und G. Gottlieb angebotene Vorstellung: »Die römischen Behörden konnten handeln, auch wenn sie in Unkenntnis über eine Sache waren. [...] Da genügte einem Statthalter schon das bloße Wissen, dass irgendwann einmal in der Vergangenheit etwas unternommen worden war oder gegenwärtig praktiziert wurde (konkret: des Christ-Seins Beschuldigte und Überführte mit dem Tode bestraft werden), um selbst Anzeigen zu berücksichtigen und Urteile zu sprechen.«<sup>110</sup> Ebenso wie Flach betonen auch Walsh und Gottlieb die Differenz zwischen moderner Rechtsstaatlichkeit und den Verhältnissen im römischen Reich,<sup>111</sup> doch werden ihre Vorstellungen der Bedeutung rechtlicher Normen und rechtlich korrekten Verhaltens im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr. zu wenig gerecht.

Zu gering bewertet wird die römische Rechtskultur auch, wenn die Hinrichtung von Christen kurzschlüssig aus negativen Meinungen über sie abgeleitet und nicht sorgfältig genug gefragt wird, ob die jeweils in den Vordergrund gerückten Aspekte auch in rechtlicher Hinsicht relevant waren. So ist D. Lührmann<sup>112</sup> überzeugt, Plinius habe keine Zweifel gehabt, ob die Zugehörigkeit zu den Christen für eine Bestrafung genügte, da »schon solches von ihm als Sturheit und unbeugsamer Starrsinn gewertetes Verhalten [...] für die Todesstrafe« reichte. Weder *superstitio* noch *inflexibilis obstinatio* waren nach römischem Recht Straftatbestände.<sup>113</sup> Ein anderes Beispiel bietet A. Reichert, für die Plinius die »Festlegung des *nomen ipsum* als des am Christsein strafbaren Punkts« bei Trajan erreichen wollte.<sup>114</sup> Dann aber stellt sich die Frage, wie sich eine solche Intention mit den Erkenntnissen vereinbaren lässt, die Plinius bezüglich der Christen gewonnen hatte. Wenn Reichert dazu äußert: »Der Ausdruck *superstitio* [...] meint zwar keinen Straftatbestand, er enthält aber ein negatives Werturteil, das die als *superstitio* bezeichnete Denk- und Handlungsweise in den Gegensatz zur *religio* als der offiziellen Religion rückt und sie insofern als äußert suspekt kennzeichnet«<sup>115</sup>, dann müsste Plinius die Hinrichtung von Christen allein wegen seines negativen Urteils über sie gewünscht haben, ohne dass es dafür einen nach römischem Recht hinreichenden Grund gab. Eine solche Vorstellung beweist eine zu große Sorglosigkeit gegenüber der hohen Rechtskultur Roms.

Eine angemessene Deutung der Christenprozesse muss sich schließlich auch vereinbaren lassen mit der Haltung, die Rom fremden Kulturen gegenüber einnahm. Rom übte, wie in der althistorischen Forschung

<sup>110</sup> Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 3f.

<sup>111</sup> A.a.O., 3; Flach, *Historia* 1999, 450f.

<sup>112</sup> ThZ 1986, 197.

<sup>113</sup> Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 116; vgl. auch Keresztes, ANRW II, 23,1, 278f.

<sup>114</sup> Reichert, ZNW 2002, 238.

<sup>115</sup> A.a.O., 234f.

weithin anerkannt ist, in religiöser Hinsicht Toleranz.<sup>116</sup> Das galt insbesondere für die peregrine Bevölkerung in den Provinzen, aber auch für Italien. Weder verbot Rom Kulte noch oktroyierte es sie.<sup>117</sup> Wenn es gegen die Anhänger eines Kultes einschritt, dann geschah das, weil Verbrechen vorwürfe laut geworden waren. »Der Staat bestrafte Handlungen, die, auch wenn sie im Vollzug oder unter dem Deckmantel kultischer Feiern begangen wurden, gegen die sittlichen Grundlagen und die Rechtsordnung eines zivilisierten Staates verstießen und unter das Strafgesetz fielen.«<sup>118</sup> In diesem Sinne sind auch die Christenprozesse gedeutet worden. Plinius und andere hätten Christen hinrichten lassen, »weil man sie krimineller Handlungen für schuldig hielt.«<sup>119</sup> Dabei wird vorausgesetzt, die römischen Behörden hätten angenommen, dass Christsein notwendigerweise immer mit dem Ausüben von Verbrechen verbunden gewesen sei. Deshalb hätten sie das Bekenntnis, Christ zu sein, als Nachweis von Verbrechen gewertet<sup>120</sup> – eine Auffassung, die bereits am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Tertullian formuliert hat.<sup>121</sup> Doch lässt sich eine solche Annahme nicht wahrscheinlich machen. Es ist kein Beispiel dafür bekannt, dass römische Behörden jemanden hätten hinrichten lassen, nur weil er sich als Anhänger eines Kultes bekannt hatte.<sup>122</sup> Wohl aber zeigt Roms Vorgehen gegen die Bacchanalien 186 v. Chr., dass in den Gerichtsverfahren gegen die Anhänger dieses Mysterienkultes Verbrechen vorwürfe untersucht und Todesurteile aufgrund festgestellter Verbrechen verhängt wurden.<sup>123</sup> Das hat A. Giovannini in seiner Analyse des livianischen Berichtes noch einmal nachdrücklich herausgestellt.<sup>124</sup> Doch beschränkte sich diese Verfahrensweise seiner Ansicht nach auf die erste Phase, in der die Konsuln gegen die Anhänger des Kultes im Jahr 186 v. Chr. vorgehen. Giovannini setzt davon als eine zweite Phase die Maßnahmen für die Zukunft ab, die mit der Zerstörung der Kultstätten in Rom und Italien begannen<sup>125</sup> und über die insbesondere der inschriftlich

<sup>116</sup> *Sherwin-White*, *Letters*, 776; *Nesselhauf*, *Staat und Kirche*, 7-12; *Bringmann*, *GWU* 1978, 1; *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 5. Eine Einschränkung im Blick auf die Christen macht *Flach*, *Historia* 1999, 451f.: »Während sich die meisten Religionen, Sekten und Kultgemeinschaften in dem römischen Kaiserstaat frei entfalten konnten, rieb sich die christliche Minderheit so sehr an ihrer heidnischen Umwelt, dass die Behörden eingreifen mussten [...]«

<sup>117</sup> *Nesselhauf*, *Staat und Kirche*, 10.

<sup>118</sup> *A.a.O.*, 9.

<sup>119</sup> *A.a.O.*, 23; für die Zeit von Nero bis zu Plinius auch *Sherwin-White*, *Letters*, 780f., 783 und *Bringmann*, *GWU* 1978, 4f. Gegen diese Deutung *Vittinghoff*, *Christianus*, 335f., 339.

<sup>120</sup> So ausdrücklich *Sherwin-White*, *Letters*, 781.

<sup>121</sup> *Tert.*, *apol.* 2,19: Christen würden um angeblicher, nicht um bewiesener Verbrechen willen (*praesumptis, non probatis criminibus*) allein auf Grund ihres Bekenntnisses, Christen zu sein, verurteilt.

<sup>122</sup> *Keresztes*, *ANRW* II, 23,1, 285.

<sup>123</sup> *Liv.* 39, 18, 3f; vgl. oben Anm. 63.

<sup>124</sup> *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 104-108.

<sup>125</sup> Von einem entsprechenden Auftrag an die Konsuln des Jahres 186 v. Chr. berichtet *Liv.* 39, 18, 7.

erhaltene Senatsbeschluss informiert.<sup>126</sup> Giovannini deutet seine Bestimmungen als ein allgemeines Verbot, bacchischen Vereinigungen anzuhängen, und folgert daraus, dass fortan ein Magistrat, wenn er über Anhänger des Bacchus-Kultes zu befinden hatte, nicht mehr untersuchen musste, ob jemand Verbrechen begangen hatte, sondern lediglich die Anhängerschaft und damit einen Verstoß gegen den Senatsbeschluss festzustellen hatte. War das gegeben, so stand darauf die Todesstrafe.<sup>127</sup> Doch wird diese Interpretation dem Senatsbeschluss nicht voll gerecht. Wohl verbot der Senat, bacchische Kultstätten zu besitzen, aber nicht ohne eine Ausnahmeregelung. Wohl war für die Teilnahme an Kultfeiern eine besondere Genehmigung einzuholen und sollte diese nur unter sehr restriktiven Bedingungen erteilt werden, was Ort und Zeit sowie Anzahl der Teilnehmenden betraf, und auch eine vereinsmäßige Organisation war untersagt; aber der Kult selbst war nicht verboten. Er war »nur durch sehr detaillierte Vorschriften so sorgfältig kontrolliert, dass eine Wiederholung der üblen Vorkommnisse nicht zu befürchten war.«<sup>128</sup> Ein Verstoß gegen diesen Senatsbeschluss, der mit Hinrichtung geahndet werden sollte, konnte demnach nicht einfach dadurch festgestellt werden, dass jemand sich als Bacchus-Anhänger bekannte, sondern es war zu überprüfen, ob er den einzelnen Auflagen des Senatsbeschlusses nicht entsprochen hatte. Damit aber lässt sich auch die zweite Phase im Vorgehen gegen die Bacchanalien nicht als eine Parallele für die Hinrichtung von Menschen, die ihr Christsein bekannt hatten, heranziehen.

In Verbindung mit den allgemeinen Orientierungspunkten, die für ein Verständnis der Christenprozesse und ihrer Anfänge zu berücksichtigen sind, stelle ich die von mir vorgeschlagene Lösung weiterhin zur Diskussion. Sie behält wie alle konkurrierenden Deutungen hypothetischen Charakter, da sie nicht in allen Punkten direkt aus den Quellen belegt werden kann, sondern mit einigen Annahmen arbeitet, die durch Indizien wahrscheinlich gemacht werden müssen. Immerhin trägt sie den Gepflogenheiten Roms im Umgang mit fremden Kulturen Rechnung und mutet den Statthaltern, die über angeklagte Christen zu entscheiden hatten, keine willkürlichen Hinrichtungen zu. Sie kommt ohne die Vorstellung aus, dass der christliche Glaube ein Problem für die römische Politik dargestellt hätte, was angesichts der sehr geringen Bedeutung, die die Christen in der Frühzeit für das römische Reich hatten, ganz unwahrscheinlich ist. Als Nero 64 n. Chr. in Rom Christen ergreifen und hinrichten ließ, war sein Problem nicht das Christentum, sondern er musste der Öffentlichkeit Schuldige für den Brand der Stadt präsentieren. Auch als Domitian im späten 1. Jahrhundert n. Chr. entschied, das Christsein zu einem hinreichenden Verurteilungsgrund zu erklären, war sein Problem nicht die Reli-

<sup>126</sup> CIL I<sup>2</sup> 581/Dessau, ILS 18; vgl. Liv. 39, 18, 8f.

<sup>127</sup> Giovannini, Cahiers Glotz 1996, 111f.

<sup>128</sup> Nesselhauf, Staat und Kirche, 9.

gionspolitik, sondern der Friede in der Gesellschaft, der durch Unruhen, die sich an der Existenz der christlichen Minderheit entzündeten, gestört war. Erfolgte die allgemeine Kriminalisierung der Christen in Gestalt einer Verwaltungsanordnung, die von den Statthaltern nicht notwendigerweise publiziert werden musste, sondern die ihnen eine Entscheidungsgrundlage bot für den Fall, dass sie in ihrer Provinz mit Problemen um die Christen konfrontiert wurden, dann ist damit zu rechnen, dass eine amtliche Mitteilung über die Strafbarkeit des Christseins, sofern es sie überhaupt gab, in verschiedenen Teilen des Reiches zu unterschiedlichen Zeiten vorgenommen wurde. Dadurch erklärt sich dann auch der auffällige Befund, dass die christlichen Apologeten und Märtyrerakten des 2. und frühen 3. Jahrhunderts n. Chr. zwar sehr wohl um die Strafbarkeit des Christseins wissen,<sup>129</sup> aber keinen konkreten Rechtsakt benennen können, der das bewirkte. Daraus lässt sich ein Argument nicht gegen die Existenz einer rechtlich verbindlichen Grundlage für Christenprozesse gewinnen,<sup>130</sup> sondern nur gegen eine juristische Form, die eine rasche Bekanntgabe an die Bevölkerung im römischen Reich implizierte.<sup>131</sup>

Die Annahme, die Christen seien sowohl 64 n. Chr., als Nero sie für den Brand Roms verantwortlich machte, als auch im späten 1. Jahrhundert, als Domitian überall im Reich ihre Hinrichtung ermöglichte, und darüber hinaus für eine staatsfeindliche politische Gruppierung gehalten worden, stößt begreiflicherweise zunächst auf Befremden bei allen, denen die religiöse Qualität des Christentums immer schon vertraut ist. Aber ein solches Verständnis darf bei römischen Kaisern, Senatoren und Rittern des 1. Jahrhunderts n. Chr. gerade nicht vorausgesetzt werden. Sie kamen mit Christen kaum in Berührung. Am ehesten geschah das wohl, wenn sie über einzelne von ihnen zu Gericht sitzen mussten; und dabei dürften sie sich, wie der Bericht des Plinius über die erste Phase der von ihm geführten Prozesse zeigt, kaum für christliche Inhalte interessiert haben. Andererseits weckte die Bezeichnung »Christiani« Assoziationen, die deutlich in eine politische Richtung wiesen.<sup>132</sup> Neros Vorgehen gegen sie dürfte die Vorstellung, dass sie eine staatsfeindliche Vereinigung waren, einer größeren Öffentlichkeit vermittelt haben, und die in den folgenden Jahr-

<sup>129</sup> Vgl. z.B. Tert., apol. 2,16: Statthalter können einen Christen nicht freisprechen, wenn er nicht verneint hat, ein solcher zu sein.

<sup>130</sup> Als ein Argument in diesem Sinne führt *Vittinghoff*, *Christianus*, 326 den dargelegten Befund an.

<sup>131</sup> Dieser Gesichtspunkt ist auch gegenüber Giovanninis Lösungsvorschlag (s.o. Anm. 76) zu bedenken, der ansonsten einige Parallelen zu der von mir entwickelten Vorstellung aufweist. Wenn der von Giovannini angenommene Senatsbeschluss im Jahr 64 n. Chr. durch ein konsularisches Edikt in Italien, wenig später durch Edikte der senatorischen Statthalter und danach auch durch Edikte der kaiserlichen Statthalter in jeweils ihrer Provinz publiziert wurde, dann muss das Christenverbot sehr rasch im Zentrum und in wichtigen Teilen des Reiches bekannt geworden sein, und es dürfte die zu Grunde liegende Maßnahme der christlichen Überlieferung kaum ganz unbekannt geblieben sein.

<sup>132</sup> Vgl. oben Anm. 83.

zehnten zunehmende Erfahrung, dass sich im Alltagsleben der Städte immer wieder an der christlichen Minderheit Konflikte entzündeten,<sup>133</sup> konnte eine solche Meinung weiter erhärten. Dass man den Christen Verbrechen nachsagte und dass auch Plinius, als er sich näher über die Christiani erkundigte, nach ihren Verbrechen fragte, spricht nicht gegen ihre Einschätzung als eine politische Gruppierung.<sup>134</sup> Denn sehr ähnliche Verbrechensvorwürfe, wie sie gegen die Christen erhoben wurden,<sup>135</sup> finden sich sowohl unter den Anschuldigungen, die 186 v. Chr. gegen die Anhänger der Bacchus-Mysterien umliefen, als auch unter den Verdächtigungen gegen die Anhänger Catilinas 63 v. Chr.<sup>136</sup> Sie ließen sich also in gleicher Weise mit religiösen wie mit politischen Gruppen verbinden.

Ob sich die Auffassung, die Christen seien als eine staatsfeindliche politische Gruppe unter Strafe gestellt worden, mit der Ansicht verbinden lässt, dass sie als Anhänger eines religiösen Aberglaubens galten, wird die weitere Diskussion zu klären haben. Von einer positiven Antwort geht F. Vittinghoff aus, wenn er das latent politische Delikt des Christseins auf die Anhänger einer neuen *superstitio* bezieht.<sup>137</sup> In ähnlicher Weise nimmt H. Botermann an, dass die religiöse Sekte der Christen für die römischen Behörden als eine staatsfeindliche Vereinigung abgestempelt war.<sup>138</sup> Doch gegen die Meinung, Rom hätte die Christen als eine religiöse Gemeinschaft angesehen, spricht eben einerseits der Umstand, dass Anhänger von *superstitiones* sonst nie allein auf Grund ihres Bekenntnisses hingerichtet wurden, und andererseits die Art und Weise, wie Plinius seine neuen Erkenntnisse über die Christen zusammenfasst. Dass bei ihnen lediglich ein »verschrobener und maßloser Aberglaube« zu finden war,<sup>139</sup> entsprach offenbar weder seinem Vorverständnis noch der amtlichen Auffassung von den Christiani. Wenn wenig später Tacitus und Sueton die Christen ebenfalls mit einem religiösen Aberglauben verbinden,<sup>140</sup> dann beweist dies nicht das Gegenteil.<sup>141</sup> Vielmehr dürften

<sup>133</sup> Diesen Aspekt hat *Vittinghoff*, *Christianus*, besonders betont, vgl. seine Zusammenfassung 345f. Ähnlich auch *Botermann*, *Judenedikt*, 185f.

<sup>134</sup> Das meint *Bringmann*, *GWU* 1978, 16 Anm. 43.

<sup>135</sup> Der Bericht des Plinius über die Aussagen der ehemaligen Christen lässt an Vorwürfe denken, gegen die sich auch die christlichen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. vielfach zur Wehr setzten. Bei Plin., ep. 10, 96,7 klingen an Raub, Diebstahl und Fälschungen, sexuelle Ausschweifungen, ritueller Mord und der Verzehr von Menschenfleisch. Ferner ist von einem Eid die Rede, von dem offenbar angenommen wurde, dass er die Christen verpflichte, solche Verbrechen zu begehen.

<sup>136</sup> Mit Recht weist *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 125ff immer wieder auf beide Parallelen hin. Auch der Vorwurf der Brandstiftung, den Nero auf die Christen lenkte, findet sich als Verdacht sowohl in Verbindung mit den Anhängern der Bacchus-Mysterien als auch gegenüber den Catilinariern.

<sup>137</sup> *Vittinghoff*, *Christianus*, 345f und durchgehend.

<sup>138</sup> *Botermann*, *Judenedikt*, 185f.

<sup>139</sup> Plin., ep. 10, 96,8.

<sup>140</sup> Tac., ann. 15, 44,3; Suet., Nero 16,2.

<sup>141</sup> Das meint *Lührmann*, *ThZ* 1986, 193.

beide Autoren, die mit Plinius befreundet waren, hinsichtlich ihrer Qualifizierung des Christentums von ihm und seiner Entdeckung abhängig sein.<sup>142</sup>

Plinius teilte Trajan seine Entdeckungen mit, doch zog der Kaiser, wie bereits erwähnt,<sup>143</sup> daraus keine Konsequenzen. Es blieb dabei, dass Angeklagte, die vor Gericht bekannten, Christen zu sein, zum Tode verurteilt wurden. Allerdings waren die Anweisungen, die Trajan für die Durchführung von Christenprozessen erteilte, geeignet, die Wahrscheinlichkeit zu reduzieren, dass jemand als Christ angeklagt wurde. Welche Gründe den Kaiser bei seiner Entscheidung leiteten, lässt sich nur vermuten. Vielleicht zweifelte er, ob die Erkenntnisse, die Plinius gewonnen hatte, wirklich allgemein auf die Christen zutrafen. Möglicherweise spielte auch eine Rolle, dass das Christenverbot als ein geeignetes Mittel erscheinen konnte, Konflikte zu lösen, wenn solche an der Existenz der christlichen Minderheit in der Gesellschaft aufbrachen. Zu berücksichtigen ist schließlich, dass aus römischer Sicht das Verfahren in Christenprozessen gerade nach den Regelungen Trajans keine besondere Härte darstellte, da schon die Verneinung des Anklagevorwurfs, bekräftigt durch ein Opfer für die Götter, genügte, um unbehelligt zu bleiben.

<sup>142</sup> Zu den Beziehungen des Plinius zu Tacitus vgl. *Sherwin-White*, *Letters*, 100; zu seinem Verhältnis zu Sueton vgl. *Plin.*, ep. 10, 94 und den Kommentar bei *Sherwin-White*, *Letters*, 689f. Er nimmt Überlegungen von *R. Syme*, *Tacitus*, 1958, 779 (vgl. auch 660) auf und hält es für wahrscheinlich, dass Sueton zum Begleiterstab des Plinius während dessen Statthalterschaft in Pontus-Bithynien gehörte. Zur Diskussion dieser Frage vgl. *K.R. Bradley*, *The Imperial Ideal in Suetonius' ›Caesares‹*, in: *ANRW II* 33,5 (1991), 3701-3732, hier: 3708f mit Anm. 47, der sich zurückhaltender äußert, aber von einer Möglichkeit spricht.

<sup>143</sup> Vgl. oben Anm. 67.