

Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian

Von THEOFRIED BAUMEISTER

In der Zeit nach seiner Hinwendung zur montanistischen Neuen Prophetie hat sich Tertullian in einer eigenen Schrift *De fuga in persecutione* ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt, ob ein Christ in einer lokalen Verfolgung die Flucht ergreifen dürfe¹. Gleich zu Anfang gibt er zu erkennen, dass er mit einer Steigerung der Verfolgungstätigkeiten rechnet², so dass man für die Abfassungszeit der Schrift an eine zeitliche Nähe zu *De corona* und dem dort berichteten Soldatenmartyrium, wohl aus dem Jahr 211, sowie zu der apologetischen Schrift *Ad Scapulam* aus dem Jahr 212 und der in ihr vorausgesetzten christenfeindlichen Atmosphäre in Karthago und darüber hinaus denken kann³. Doch gibt es in der Forschungsliteratur zu dieser Frage der genauen Datierung von *De fuga* keinen Konsens⁴. Nicht bestreitbar ist jedoch die eindeutige montanistische Tendenz der Schrift und damit eine Abfassung ab 207.

Anlass der Schrift war eine Unterredung mit dem „*frater Fabius*“, einem Vertreter der christlichen Richtung in Karthago, von der sich Tertullian distanziert, indem er die Anrede „Ihr“ verwendet, wodurch er sich implizit mit Gleichgesinnten zu einem gedanklichen „Wir“ zusammenschließt: „*Procuranda autem examinatio penes uos, (qui), si forte, Paracletum non recipiendo, deductorem omnis ueritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis*“⁵. Das erwähnte Gespräch, bei dem wohl schon Mt 10,23 Thema war, verlief in der Einschätzung Tertullians unbefriedigend, so dass er nun schriftlich auf die Fragestellung zurückkommt, um diese systematischer zu behandeln. Dabei geht es dem Verfasser zunächst um die grundsätzliche Frage nach der göttlichen Urheberchaft und der instrumentellen Beteiligung des Teufels an den Verfolgungen,

¹ TERT., fug. (CCL 2,1133–1155 THIERRY); (CSEL 76,17–43 BULHART); J. J. THIERRY, Tertullianus. De fuga in persecutione. Met inleiding, vertaling, toelichting en index (Hilversum 1941); vgl. K. A. H. KELLNER, Tertullians sämtliche Schriften 1 (Köln 1882) 377–397. Insgesamt zu Tertullian vgl. jetzt H. M. ZILLING, Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers (Paderborn u. a. 2004).

² TERT., fug. 1,1 (CCL 2,1135,8–10): „*Quanto enim frequentiores imminent persecutiones, tanto examinatio procuranda est, quomodo eas excipere fides debeat*“.

³ Vgl. W. BÄHNK, Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian (= FKDG 78) (Göttingen 2001) 34 f.

⁴ Vgl. ebd. 35 Anm. 43. – Insgesamt zur Verfolgungsdeutung bei Tertullian s. weiterhin A. QUACQUARELLI, La persecuzione secondo Tertulliano, in: Gregorianum 31 (1950) 562–589; TH. BAUMEISTER, Martyrium – Mönchtum – Reform. Tertullian und die Vorgeschichte des Mönchtums, in: R. BÄUMER (Hg.), Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. FS E. Iserloh (Paderborn u. a. 1980) 23–34; DERS., Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums (= Traditio Christiana 8) (Bern u. a. 1991) 104–117 (Lit.); DERS., Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur, in: M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (Hgg.), Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans (Leuven 1995) 323–332.

⁵ TERT., fug. 1,1 (CCL 2,1135,10–13).

die in den ersten drei Kapiteln entfaltet wird, ehe er sodann die eigentlich exegetische Problematik erörtert. Weil hier nun nicht die Vorgehensweise Tertullians im einzelnen zu erläutern ist, genügt es, die Position des Autors durch einige Zitate kenntlich zu machen. Die Urheberchaft Gottes an den Verfolgungen begründet nach Tertullian ihren Charakter als Prüfungen der Christen: „*De persecutione nunc quaeritur: circa hanc interim dixerim nihil fieri sine Dei uoluntate, respiciens eam in primis Deo dignam esse et, ut ita dixerim, necessariam, ad probationem scilicet seruorum eius siue reprobationem. Quis est enim exitus persecutionis, quis effectus alius, nisi probatio et reprobatio fidei, qua suos utique Dominus examinauit*“⁶? Allerdings geht Tertullian nicht so weit, den ungerechten Charakter der Verfolgungen zu leugnen, für den er den Teufel als Instrument des Gotteswillens verantwortlich macht: „*Igitur quod ministerium non est arbitrii, sed seruitii – arbitrium enim Domini persecutio propter fidei probationem, ministerium autem iniquitas diaboli propter persecutionis instructionem –, ita eam per diabolum, si forte, non a diabolo euenire credimus*“⁷. An die Adresse des zu Anfang genannten Fabius gewandt zieht Tertullian sodann die Schlussfolgerung aus den grundsätzlichen Erörterungen der ersten drei Kapitel, von ihm als „*praetractatus*“ gekennzeichnet, dem er die Behandlung der gestellten, exegetisch orientierten Frage anschließt: „*Igitur si constat a quo persecutio eueniat, possumus iam consultationem tuam inducere et determinare ex hoc ipso praetractatu fugiendum in persecutione non esse*“⁸.

Die eigentlich exegetische Erörterung nimmt Mt 10,23 zum Ausgangspunkt: „*Wenn sie anfangen, euch zu verfolgen, so flieht von Stadt zu Stadt*“⁹. Tertullian, der hier durchaus im Sinn der modernen historisch-kritischen Methode argumentiert, relativiert die Bedeutung dieses Spruches, insofern als er ihn ausschließlich auf die Anfänge der urchristlichen Mission im Bereich des Judentums bezieht, im Unterschied zu den Situationen der späteren Heidenmission, für die er nicht gelte. Ein Beispiel ist etwa Paulus, der früher nach Apg 9,23–25 über die Stadtmauer aus Damaskus geflohen sei, später aber dann entsprechend Apg 21,10–14 seine letzte Jerusalemreise fortgesetzt habe, obwohl ihm der Prophet Agabus Verfolgung vorhergesagt habe¹⁰. Weitere Zitate aus den Evangelien, der Johannesoffenbarung und aus den neutestamentlichen Briefen sollen in der Sicht des Autors darüber hinaus belegen, dass Bekenntnisbereitschaft gefordert und Flucht nicht erlaubt wird. Diese neutestamentliche Blütenlese wird fortgesetzt, indem in 9,4 zwei montanistische Martyriumssprüche angeschlossen werden, auf die im Folgenden besonders eingegangen werden soll. Den Abschluss der Schrift bildet die Behandlung des speziellen Falls der Flucht von kirchlichen Amtsträgern¹¹ und der Frage, ob man sich durch Einsatz von Geldmitteln von

⁶ Ebd. 1,3 (1135,22–27).

⁷ Ebd. 2,2 (1137,18–22).

⁸ Ebd. 4,1 (1139,1–1140,3).

⁹ Ebd. 6,1 (1142,6f.).

¹⁰ Ebd. 6,6 (1143,47–1144,59).

¹¹ Vgl. B. KÖTTING, Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen? in: DERS.,

Verfolgungen freikaufen dürfe, die von Tertullian erwartungsgemäß ebenso negativ beantwortet wird.

Unmittelbar vor den zwei montanistischen Martyriumssprüchen zitiert Tertullian 1 Joh 4,18 mit der Folgerung: „*Porro quis fugiet persecutionem, nisi qui timebit? Quis timebit, nisi qui non amabit*“¹²? Der direkt anschließende Abschnitt sei insgesamt wörtlich angeführt, um das weitere Vorgehen zu erleichtern:

„*Spiritum uero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhorta[n]tur, non ad fugam, ut et illius commemoremur. ‚Publicaris‘ inquit, ‚bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris; iustitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus‘. Sic et alibi: ‚Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro uobis*“¹³.

Ausgangspunkt für die Interpretation können die Beobachtungen sein, die Pierre de Labriolle zu den drei verbindenden Wörtern zwischen den zwei Sprüchen mitgeteilt hat¹⁴. Parallelen bei anderen antiken Schriftstellern und Tertullian selbst zeigen, dass der Autor offensichtlich über eine schriftliche Zusammenstellung von montanistischen Prophetensprüchen verfügt, aus der er an zwei unterschiedlichen Stellen („*sic et alibi*“) wörtlich zitiert. Der zweite Spruch begegnet in etwas anderer Gestalt auch in Tertullians Schrift *De anima* 55,5 wohl aus der Zeit um 210, also ebenfalls aus dessen montanistischer Phase:

„*Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit*“¹⁵.

In diesem Zusammenhang geht es Tertullian um seine Überzeugung, dass im Moment des Todes nur die Seelen der Märtyrer ins himmlische Paradies gelangen, während der Aufenthaltsort der Seelen aller anderen Verstorbenen bis zur Parusie die Unterwelt ist¹⁶. Eine einfache und plausible Erklärung für die Unterschiede von *De anima* 55,5 im Vergleich mit *De fuga* 9,4 bietet wiederum Pierre de Labriolle, der damit rechnet, dass Tertullian in *De anima* 55,5 aus dem Gedächtnis zitiert und die wörtliche Übernahme in *De fuga* 9,4 den vollständigen Text enthält¹⁷. Demnach hat Tertullian in *De anima* 55,5 den Hinweis auf Fehlgeburten bei der Charakterisierung natürlicher Todesfälle weggelassen, die

Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 1 (Münster 1988) 536–548.

¹² TERT., fug. 9,4 (1146,30–1147,32).

¹³ Ebd. (1147,32–41).

¹⁴ P. DE LABRIOLLE, Les sources de l'histoire du Montanisme (Fribourg – Paris 1913) LXXIX Anm. 2; DERS., La crise Montaniste (Paris 1913) 52 f.

¹⁵ TERT., an. 55,5 (CCL 2,863,36–40 WASZINK).

¹⁶ Zum gesamten Zusammenhang der zitierten Stelle vgl. A. A. R. BASTIAENSEN, Tertullian's Reference to the Passio Perpetuae in De Anima 55,4, in: E. A. LIVINGSTONE (Hg.), Studia Patristica 17,2 (Oxford u. a. 1982) 790–795.

¹⁷ DE LABRIOLLE, Crise (Anm. 14) 53 f.

Wortfolge leicht verändert und das Thema der Kreuzesnachfolge im Martyrium¹⁸ nach Lk 14,27 angeschlossen, so wie er zuvor bereits einen Bezug zu Offb 6,9 und zur *Passio Perpetuae et Felicitatis* hergestellt hatte. Dabei ersetzt das Motiv der Kreuzesnachfolge des Jüngers gemäß Lk 14,27 die auf seinen Herrn und dessen Leiden bezogene, gedanklich nicht fern stehende Formulierung: „... *uti glorificetur qui est passus pro uobis*“ (*De fuga* 9,4).

Der Blick auf die anderen Stellen, an denen Tertullian montanistische Sprüche zitiert, erlaubt einige weitere Präzisierungen zur Art seiner Quelle. Zweimal beruft sich der Autor auf die Prophetin Prisca:

„*De quibus luculenter et paraclitus per prophetidem Priscam: ‚Carnes sunt, et carnem ode-runt‘*“¹⁹.

„*Item per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur, quod ‚sanctus minister sancti-omiam nouerit ministrare‘. ‚Purificantia‘ enim, ‚cum cor dat‘, ait, ‚et uisiones uident et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt salutare, tam manifestas quam et occultas‘*“²⁰.

Einmal verweist Tertullian insgesamt auf die neuen Propheten:

„*Sed habet, inquis, ‚potestatem ecclesia delicta donandi‘. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis nouis habeo dicentem: ‚Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant‘*“²¹.

Die oben zitierten Martyriumssprüche nennen den Geist („*spiritus*“) oder den Parakleten („*paracletus*“) als Urheber, ohne dass menschliche Vermittler erwähnt würden. Man kann nun fragen, wie weit Tertullian jeweils von seiner Quelle abhängig ist und wie weit er selbstständig bei der Einführung der Zitate formuliert. Die präzise Angabe der Prophetin Prisca wird er seiner Vorlage entnommen haben. Dagegen könnte die generalisierende Erwähnung der neuen Propheten wie auch die theologische Zurückführung menschlicher Aussagen auf das Wirken des Gottesgeistes oder des Parakleten aus dem Johannesevangelium eher Werk des zitierenden Schriftstellers sein²², der auch sonst weniger an den phrygischen Ursprüngen der Neuen Prophetie interessiert war²³. Die Sammlung

¹⁸ Zu diesem Thema bei Tertullian vgl. BÄHNK (Anm. 3) 146–154.

¹⁹ TERT., *resurr.* 11,2 (CCL 2,933,4–6 BORLEFFS).

²⁰ TERT., *De exhortatione castitatis* 10,5 (CCL 2,1030,30–34 KROYMANN). – Vgl. auch mit englischer Übersetzung: R. E. HEINE, *The Montanist Oracles and Testimonia* (= Patristic Monograph Series 14) (Macon GA – Leuven 1989) 4f.

²¹ TERT., *De pudic.* 21,7 (CCL 2,1326,27–31 DEKKERS). – Vgl. HEINE (Anm. 20) 6f.

²² Zu Tertullians Pneumatologie im Zusammenhang mit dem Martyriumsthema vgl. BÄHNK (Anm. 3) 154–168 (Lit.).

²³ Zum Montanismus insgesamt vgl. aus letzter Zeit CHR. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge 1996); TH. BAUMEISTER, *Die prophetische Bewegung des Montanismus als Minderheit im Christentum*, in: P. HERZ – J. KOBES (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter* (= Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2) (Wiesbaden 1998) 99–112 (Lit.). Auf die neue Arbeit V.-E. HIRSCHMANN, *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens* (= *Historia Einzelschriften* 179) (Stuttgart 2005) kann hier nicht eingegangen werden.

montanistischer Sprüche dürfte Tertullian auf Griechisch vorgelegen haben. Da er auch griechische Schriften verfasst hat, die allerdings nicht erhalten blieben, bereitete es ihm keine Schwierigkeiten, *ad hoc* aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen²⁴.

Tertullian behandelt also in *De fuga* 9,4 die beiden Zitate als in sich abgeschlossene Aussagen des Gottesgeistes, so dass es eher unwahrscheinlich ist, dass er sie aus einem größeren Zusammenhang etwa einer Homilie herausgelöst hat. Ursprünglich werden sie in der benutzten Quelle mit Einleitungen versehen gewesen sein, die vielleicht Aussagen zum ersten Sitz im Leben enthielten, die Tertullian jedoch nicht überliefert hat. Im Folgenden soll daher so vorgegangen werden, dass die zwei Sprüche der Reihe nach für sich besprochen werden, ehe der Blick auf Tertullian zurückgelenkt und gefragt wird, in welchem Verständnis dieser sie verwandt und für seine Zwecke eingesetzt hat. In Anlehnung an Cecil M. Robeck kann der erste Spruch in folgender Weise gegliedert werden²⁵:

Einleitende Frage (Anlass)		„ <i>Publicaris?</i> “
Botschaft I	(a) +	<i>Bonum tibi est.</i>
	(b) –	<i>Qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino.</i>
	(a') –	<i>Ne confundaris.</i>
	(b') +	<i>Iustitia te producit in medium.</i>
Zweite Frage (Ergebnis)		<i>Quid confunderis laudem ferens?</i>
Botschaft II		<i>Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus</i> “.

Offensichtlich handelt es sich um den Christenprozess, wie wir ihn aus Plinius d. J., *Epistulae* 10,96 und 97 sowie aus christlichen Quellen für das 2. Jh. kennen²⁶. Ein Christ wird als solcher angeklagt und vor Gericht gestellt. Bleibt er dort während wiederholter Befragung bei seinem Bekenntnis, Christ zu sein, so kann die Todesstrafe gegen ihn verhängt werden; das Christsein, das *nomen Christianum*, gilt als entsprechender Straftatbestand. Leugnet die angeklagte Person, jetzt Christ zu sein, und bekräftigt sie dies durch einen paganen Kultakt,

²⁴ Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians*, in: *JAC* 25 (1982) 22–27.

²⁵ C. M. ROBECK, *The Role and Function of the Prophetic Gifts for the Church at Carthage*, A.D. 202–258 (phil. Diss. Fuller Theological Seminary 1985) 224f.

²⁶ Vgl. die Texte mit deutscher Übersetzung bei P. GUYOT – R. KLEIN (Hgg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, Bd. 1: *Die Christen im heidnischen Staat* (Darmstadt 1993) 38–43. 90–95 (*Martyrium Scilitanorum*) u.ö. sowie A. WLOSOK, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat* (Stuttgart 1970) 27–52.

verlässt sie das Gericht als freier Mensch. Der Spruch stellt sich der Angst vor einem solchen Verfahren in der Öffentlichkeit, das überzeugte Christen in Lebensgefahr bringt, entgegen und nimmt eine Umwertung vor: Wenn die angesprochene Person in die Öffentlichkeit der Gerichtssituation gebracht wird, mit der Konsequenz, dort ihr Christsein öffentlich zu bekennen und die Folgen des Bekenntnisses auf sich zu nehmen, so ist das gut für sie. Die Frage, die die Konfliktsituation benennt, und der paränetische Zuspruch²⁷, der sodann begründet und entfaltet wird, stehen in der frühchristlichen Tradition der Freude im Leiden²⁸; in gedanklicher Hinsicht kann man an die Seligpreisungen Mt 5,10–12 und Lk 6,22f. denken.

Die nachfolgende Begründung („*enim*“) in (b) hebt ab auf den Fall der Verleugnung des christlichen Glaubens, durch die man sein irdisches Leben retten kann, jedoch Nachteile im Jenseits erfährt: Wer unter den Menschen, d. h. in der Öffentlichkeit der Gerichtssituation nicht seinen christlichen Glauben öffentlich macht, d. h. leugnet, jetzt Christ zu sein, der muss damit rechnen, beim Herrn bloßgestellt zu werden. Traditionshintergrund dürfte Mt 10,32f. parr. vor allem in der zweiten Hälfte sein: „Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel; wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel“. In einem weiteren Sinn kann man auch Mt 10,28f. parr. zum Verständnis heranziehen: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können; fürchtet vielmehr den, der Seele und Leib verderben kann in der Hölle“.

Tertullian zitiert in *De fuga* 7,1 Mt 10,33 in folgender Gestalt: „*Qui mei confusus fuerit, et ego confundar eius coram patre meo*“²⁹. Es scheint, dass dabei die Fassung von Mk 8,38 und Lk 9,26 auf die lateinische Übersetzung eingewirkt hat, insofern in dieser nicht vom Verleugnen wie im griechischen Text von Mt 10,33, sondern vom Sich-Schämen die Rede ist. Dann aber kann vermutet wer-

²⁷ Vgl. D. E. AUNE, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World (Grand Rapids MI 1983) 315f.

²⁸ Vgl. W. NAUCK, Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition, in: ZNW 46 (1955) 68–80; TH. BAUMEISTER, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= MBTh 45) (Münster 1980) 352 (Reg. s. v. Freude im Leiden); G. BUSCHMANN, Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus, in: VigChr 49 (1995) 105–145, hier 116f. (116–119). – Insgesamt zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Spruches vgl. zusätzlich D. W. RIDDLE, Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung, in: ZNW 33 (1934) 271–289; ROBECK (Anm. 25) 224–229; CHR. BUTTERWECK, „Martyriums-sucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (= BHTh 87) (Tübingen 1995) 117–119. – Allgemein zur Traditionsgeschichte der montanistischen Prophetensprüche vgl. FR. BLANCHETIÈRE, Le montanisme originel, in: RSR 52 (1978) 118–134 und 53 (1979) 1–22, hier 1–8; H. PAULSEN, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, in: VigChr 32 (1978) 19–52, hier 22–32 u. ö.; D. E. GROH, Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis, in: DERS. – R. JEWETT (Hgg.), The Living Text. Essays in Honor of E. W. Saunders (Lanham – New York – London 1985) 73–95.

²⁹ TERT., fug. 7,1 (CCL 2,1144,11f.).

den, dass Tertullian im montanistischen Martyriumsspruch an den folgenden Stellen „*ne confundaris*“ und „*quid confunderis*“ das griechische Verbum „(ἐπ)αισχύνομαι“ vorgefunden hat und dass schon in Kreisen der Neuen Prophetie unterschiedliche urchristliche Verfolgungstraditionen zusammengewachsen waren oder in bereits übernommener Form der Verbindung weiter überliefert wurden. Das würde bedeuten, dass die montanistischen Propheten in einer lebendigen Überlieferung theologischer Verfolgungsbewältigung standen, in der die entsprechenden Sätze der Evangelien auch mündlich tradiert und einander angeglichen wurden. Gleichzeitig kann man mit Christel Butterweck auf Mt 10,26.28.31 mit der wiederholten Aufforderung, sich nicht zu fürchten, im Rahmen der matthäischen Aussendungsrede und der Mahnungen zu furchtlosem Bekennen verweisen³⁰. Die „*iustitia*“ hingegen im Satz (b') erinnert wieder an die Seligpreisung Mt 5,10: „Selig die Verfolgten wegen Gerechtigkeit, denn ihrer ist das Himmelreich“. Der montanistische Satz wendet sich dagegen, dass Christen sich durch die Einschätzung ihrer nichtchristlichen Umwelt beeinflussen lassen: Wenn man sie als Angeklagte und Übeltäter inmitten der Menschen vor Gericht bringt, so sollen sie wissen, dass sie in Wirklichkeit unschuldig sind und die verfolgte Gerechtigkeit Ursache ihrer ungerechten Behandlung ist. Während zuvor verhüllt die göttliche Strafe als Folge eines Mangels an menschlicher Bekenntnisbereitschaft angedeutet wird („*publicatur in Domino*“), wird hier nun positiv das göttliche Lob als Gegengewicht zur menschlichen Scham thematisiert: „*Quid confunderis laudem ferens*“? Das zukünftige Urteil bestimmt bereits die Gegenwart, so dass menschliche Regungen der Scham überwunden werden können. Diese Aussage steht wieder in der Tradition des Motivzusammenhangs der Freude im Leiden.

Der folgende, teilweise sehr dichte und komprimierte Satz (Botschaft II) lässt sich vielleicht entschlüsseln, wenn der Spruch der Prophetin Maximilla hinzugezogen wird, den Eusebius in seiner Kirchengeschichte 5,16,17 überliefert hat³¹. Eusebius zitiert an dieser Stelle den sog. antimontanistischen Anonymus, der nach dem Zitat von 5,16,19 dreizehn Jahre nach dem Tod der Prophetin tätig war³² und der sich selbst wiederum auf eine Schrift des Asterios Orbanos beruft:

„Der durch Maximilla sprechende Geist (τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα) soll nicht in diesem Buch nach Asterios Orbanos sagen: ‚Ich werde wie ein Wolf von Schafen weggetrieben; ich bin nicht ein Wolf; Wort bin ich und Geist und Kraft (ὁ ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις)“.

Ronald E. Heine verweist in seiner englischen Übersetzung³³ für das Bild des Wolfes auf Mt 7,15 und für den oben auch auf Griechisch wiedergegebenen anschließenden Satz auf die Stelle 1 Kor 2,4, die zum besseren Vergleich zusammen mit dem folgenden Vers hier ausgeschrieben sei:

³⁰ BUTTERWECK (Anm. 28) 118.

³¹ EUS., h.e. 5,16,17 (GCS N.F. 6,1,466,18–20 SCHWARTZ – WINKELMANN).

³² Ebd. 5,16,19 (468,3–6).

³³ HEINE (Anm. 20) 3; vgl. auch GROH (Anm. 28) 78 f.

„Mein Wort und meine Botschaft bestand nicht aus eingängigen Weisheitsworten, sondern im Erweis von Geist und Kraft (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit gründe, sondern auf Gottes Kraft (ἐν δυνάμει θεοῦ)“³⁴.

Geist und Kraft charakterisieren den Gottesgeist und sein Wirken aus der Sicht des Paulus wie auch im Selbstverständnis der Neuen Prophetie. Maximilla beansprucht, keine falsche Prophetin zu sein, die von der Großkirche abgelehnt wird, sondern Sprachrohr des Gottesgeistes, der als Wort, Geist und Kraft verstanden wird. Vom Wirken des Gottesgeistes her dürfte auch die verknappte Formulierung „*potestas fit*“ im montanistischen Martyriumsspruch zu interpretieren sein. Man fragt sich natürlich, welches griechische Wort Tertullian durch „*potestas*“ wiedergegeben hat. Meist wird „*δύναμις*“ mit „*uirtus*“ übersetzt³⁵, so dass man vermuten könnte, in der Vorlage Tertullians habe vielleicht „*ἐξουσία*“³⁶ oder ein ähnliches Wort gestanden. Andererseits verwendet Tertullian das Wort „*potestas*“ absolut, ohne den denkbaren Genitiv „*Dei*“. Angenommen, es habe tatsächlich „*δύναμις*“ an dieser Stelle gestanden, so hätte eine absolute Wiedergabe durch „*uirtus*“ allein an menschliche Tüchtigkeit im Sinn von „*ἀρετή*“ denken lassen³⁷; „*potestas*“ lässt dagegen eher die überlegene, göttliche Macht und Wirksamkeit anklingen. Die Formulierung „*cum conspiceris ab hominibus*“ setzt die Aussagen von (b) und (b') fort. Der angeklagte Christ, der öffentlich sein Christsein bekennt und deshalb als Übeltäter angesehen wird, weiß, dass sich die Sache in Wirklichkeit anders verhält: Gerechtigkeit hat ihn vor Gericht gebracht und göttliche Kraft stärkt ihn in dieser Situation. Man kann auch daran denken, dass nach frühchristlicher Überzeugung der Gottesgeist den Angeklagten in solchen Momenten die rechten Worte eingibt (Mk 13,9–11 parr.)³⁸. Nach Apg 6,15 erschien den Mitgliedern des Synedrions, als sie Stephanus anblickten, sein Gesicht wie das Gesicht eines Engels; erfüllt vom heiligen Geist sah dieser nach Apg 7,55f. die Herrlichkeit Gottes und Jesus zu seiner Rechten. – Eine interpretierende Übersetzung des ganzen Spruches könnte folgendermaßen aussehen:

„Du wirst (als Christ) in die (Gerichts-)Öffentlichkeit gebracht?
Das ist gut für dich.

Wer nämlich nicht bei den Menschen als Christ publik wird,
der wird als ein solcher (Verleugner) beim Herrn publik.

Schäme dich nicht.

Gerechtigkeit führt dich in die Mitte (der Menschen).

³⁴ NESTLE-ALAND, Das NT griech. und deutsch (Stuttgart 32000) 443; vgl. W. GRUNDMANN, Art. *δύναμις* / *δύναμις*, in: ThWNT 2 (1935) 286–318, bes. 312 ff.; E. FASCHER, Art. *Dynamis*, in: RAC 4 (1959) 415–458; G. FRIEDRICH, Art. *δύναμις*, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT 1 (21992) 860–867; G. BRAUMANN, O. BETZ u. a., Art. *Kraft/Macht*, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT 2 (22000) 1178–1197.

³⁵ Vgl. FASCHER (Anm. 34) 426 f.

³⁶ Vgl. BETZ (Anm. 34) 1185.

³⁷ Vgl. K. E. GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 2 (Basel – Stuttgart 91958) 3514 f. s. v. *virtus*.

³⁸ Dieses Thema war auch Tertullian wichtig; die Stellen bei BÄHNK (Anm. 3) 156. 158 f.

Was schämst du dich,
da du doch Lob davonträgst?
Kraft wird wirksam,
wenn du von den Menschen erblickt wirst“.

Der zweite montanistische Martyriumsspruch, den Tertullian in *De fuga* 9,4 wörtlich und in *De anima* 55,5 aus dem Gedächtnis zitiert, soll zunächst, wieder in Anlehnung an Cecil M. Robeck, strukturiert geboten werden³⁹:

„*Nolite in lectulis
nec in aborsibus
et febris mollibus optare exire,
sed in martyriis,
uti glorificetur qui est passus pro uobis*“⁴⁰.

Während sich der zuvor interpretierte Spruch auf die Gerichtssituation des verfolgten Christen bezieht, deren Gefährlichkeit nicht *expressis uerbis* hervorgehoben, sondern eher implizit vorausgesetzt wird, handelt dieses Prophetenwort nun eindeutig vom Märtyrertod. In der griechischen Vorlage dürfte bereits der christliche *terminus technicus* „μαρτύριον“ gestanden haben, den der Übersetzer als Lehnwort übernommen hat. Die christliche martyrologische Zeugnisbegrifflichkeit ist eindeutig erstmals durch das *Martyrium Polycarpi* aus der Zeit um 160 n. Chr. für Kleinasien bezeugt⁴¹; schon für 180 n. Chr. belegt das *Martyrium Scilitanorum* die Aufnahme des Ehrentitels *martyr* für hingerichtete Christen ins Latein der nordafrikanischen Kirche⁴². Offensichtlich gab es in der Verwendung dieser Terminologie keine Unterschiede zwischen Großkirche und Neuer Prophetie. Die Verbindung des Zeugnisbegriffs mit dem Verbum „*exire*“ zeigt deutlich, dass das Blutzeugnis, also das Sterben aus Gründen des Christseins gemeint ist.

Diesem gewaltsamen Sterben werden drei Fälle eines natürlichen Todes entgegengestellt, wobei allerdings die Fälle zwei und drei Besonderheiten von eins darstellen, insofern Ursachen für ein Sterben im Bett angegeben werden: Fehlgeburt und Fieber. Fehlgeburten treffen junge Mütter und bedeuten, wenn sie zum Tod führen, vorzeitiges Sterben. Doch wird dieses Thema sonst nicht verbalisiert, so dass zu vermuten ist, dass nicht vorzeitiger Tod und Martyrium, sondern natürliches Sterben und gewaltsamer Verlust des Lebens im Martyrium aufeinander bezogen werden. Einen anderen Weg der Interpretation schlägt allerdings Christel Butterweck ein, den sie vom Adjektiv „*mollis*“ zu „*febris*“ aus begründet⁴³. Sie verweist darauf, dass „*mollis*“ bei den späten Stoikern „verächt-

³⁹ ROBECK (Anm. 25) 229.

⁴⁰ TERT., fug. 9,4 (CCL 2,1147,39–41).

⁴¹ Vgl. TH. BAUMEISTER, Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exhortatio ad Martyrium, in: G. SCHÖLLGEN – CL. SCHOLTEN (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann (Münster 1996) 122–128 (Lit.).

⁴² Mart. Scil. 15 (GUYOT-KLEIN [Anm. 26] 94, nach A. A. R. BASTIAENSEN): „*Nartzalus dixit: Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias*“.

⁴³ BUTTERWECK (Anm. 28) 119f.

lich die Verweichlichung als Folge ausschweifenden Lebens“ bedeute und stellt sich die Situation „vielleicht als einen frühen Tod infolge lasterhaften Lebenswandels“ vor⁴⁴. Nach einem Blick auf „*lectulum*“ als Liege beim Festgelage und montanistische Ablehnung von Ehe und Familiengründung wegen des nahen Weltendes formuliert die Autorin das Fazit: „In allen Fällen wird wohl ein für einen Christen ungebührliches Verhalten der Bereitschaft zum Martyrium entgegengesetzt“. Die Adressaten werden aufgefordert, „wenn sie schon ein früher Tod ereilen sollte, sich zu wünschen, dass die Ursache dafür nicht – wie bei manchen Psychikern – in einem ausschweifenden Leben, sondern allenfalls im Martyrium liegen möge. Die eigentliche Absicht des Orakels besteht also nicht darin, zum Martyrium aufzufordern, sondern darin, zu einem Verhalten aufzurufen, das der Gegenwart des Parakleten und der Wiederkunft Christi entspricht“⁴⁵. Das entscheidende Argument gegen diese komplizierte Interpretation bietet Wiebke Bähnk: „Zwingend ist dieses Verständnis aber nicht, denn es setzt immerhin voraus, daß das Orakel in seiner Aufforderung zu einer bestimmten *Lebensform* den Umweg über die Argumentation mit verschiedenen *Todesformen* und –arten macht, von denen die Hörer auf die abgelehnten Formen des Lebens bzw. die gebotene Lebensausrichtung zurückschließen müssten“⁴⁶.

Sehr beachtenswert ist jedoch die Beobachtung zum Adjektiv „*mollis*“, das sicher im Verständnis des prophetischen Sprechers in der Verbindung mit „*febris*“ abwertend und despektierlich gebraucht ist. Wer anderen den Wunsch nach dem Martyrium empfiehlt, wünscht sich dieses selbst und für den ist der Wunsch, natürlich auf Grund „weichlicher Fieber“ zu sterben, völlig indiskutabel. Man sieht direkt mit dem geistigen Auge, wie sich die Prophetin oder der Prophet schüttelt angesichts einer solchen Möglichkeit. Dann aber kann man fragen, ob nicht auch in den beiden ersten Gliedern implizit eine Abwertung enthalten ist. Aus der Sicht welcher Personen ist ein Tod im Bett eine auffällige Besonderheit, die eigentlich nicht zu ihnen passt? Man denkt natürlich gleich an den Soldaten und den metaphorischen Gebrauch dieser Gestalt in paganen, jüdischen und christlichen Texten⁴⁷. Aus einer eigentümlichen asketischen Perspektive könnte ein Sterben im Kindbett ebenfalls einen pejorativen Ton angenommen haben.

Entsprechend einem alten Erklärungsmodell, Montanismus und Hindrängen zum Martyrium zusammenzudenken, hat man den hier begegnenden Wunsch nach dem Martyrium gern im Sinn der Provokation verstanden. Aus letzter Zeit sei besonders auf Gerd Buschmanns Aufsatz aus dem Jahr 1995 hingewiesen. Der Autor interpretiert dort zunächst den ersten montanistischen Martyriumspruch Tertullians vor dem Hintergrund der urchristlichen Verfolgungstradition und bemerkt sodann: „Diese Verfolgungstradition wird nun aber in montanisti-

⁴⁴ Ebd. 119.

⁴⁵ Ebd. 120.

⁴⁶ BÄHNK (Anm. 3) 189 Anm. 398. Darüber hinaus Hinweise auf das Verständnis des Spruches bei Tertullian.

⁴⁷ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 350 (Reg. s. v. agonistische Sprache, *militia spiritualis*).

schem Zusammenhang dazu benutzt, aus ihr die Verpflichtung zu gewolltem Martyrium abzuleiten: *„nolite in lectulis ...“*. Nur im montanistischen Orakel zieht das ‚desiring‘ ein ‚provoking martyrdom‘ fast automatisch nach sich ...⁴⁸.

Im Folgenden kehrt der Verfasser zum ersten Spruch Tertullians zurück: Die Aussage *„publicaris, bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino“* fordere „zum öffentlichen Bekennen (und insofern zum freiwilligen Martyrium) auf ...“⁴⁹. In diesem Zusammenhang setzt sich Buschmann auch mit dem einschlägigen Aufsatz von William Tabbernee auseinander, in dem dieser die gängige These über freiwilliges Martyrium im frühen Montanismus insgesamt einer kritischen und negativen Überprüfung unterzogen hat⁵⁰. Trotz einiger Korrekturen im einzelnen ist jedoch m. E. die Argumentation Tabbernees nicht erschüttert worden. Tatsächlich muss man ja versuchen, die beiden Zitate Tertullians zunächst für sich zu interpretieren, bevor man fragt, wie sie der antike Autor verstanden hat. Für das erste Zitat wurde oben ein Sitz im Leben im Christenprozess des 2. Jh. vorausgesetzt. Dann aber kann der Satz *„qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino“* nicht absolut und ohne den zitierten Kontext interpretiert werden. Es geht nicht um die allgemeine Aussage, dass nur das öffentliche Bekenntnis mit der Konsequenz des Martyriums vor jenseitiger Bloßstellung schützt, sondern es geht um die Gerichtssituation, in die man schon gebracht worden ist, bei der man nicht standhaft ist und den Glauben verleugnet. Zum zweiten Martyriumsspruch ist zu sehen, dass *„optare exire“* sowohl zum negativen Imperativ *„nolite“* wie auch zum verkürzten, mit *„sed“* eingeleiteten Satzteil gehört: *Wollet nicht ... optare exire, sed (wollet optare exire) in martyriis ...* Der Wunsch nach einem natürlichen Tod impliziert, dass man ihn nicht in irgendeiner Weise selbst verursacht. Wenn also geboten wird, sich nicht einen Tod im Bett, bei Fehlgeburten oder in weichlichen Fiebern zu wünschen, dann ist ausgeschlossen, dass der abgewiesene Wunsch irgendetwas mit einer Aktivität des/der Wünschenden in Bezug auf den Tod zu tun hat. In einem religiösen Kontext ist daran zu denken, dass die Vorsehung verantwortlich ist für Zeitpunkt und Art des Sterbens. Wenn nun mit den gleichen Verben *„optare exire“* der Wunsch nach dem Martyrium empfohlen wird, dann spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch in diesem Fall nicht an eine menschliche Aktivität gedacht ist. Dass Gott zum Martyrium beruft, ist ein in der Verfolgungszeit der Kirche weit verbreiteter Gedanke. Natürlich kennen wir aus der Überlieferung des Altertums einige Fälle provozierter Martyrien⁵¹ und bringen deshalb allzu leicht Wunsch und Provokation in Verbindung miteinander. Doch in einer Gesellschaft und Zeit, in der man sich ganz von Gott abhängig wusste, bedeutete der Wunsch nach dem Martyrium nicht schon, dass

⁴⁸ BUSCHMANN (Anm. 28) 117. Anschließend ein Vergleich mit Ignatius von Antiochien.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ W. TABBERNEE, *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, in: *Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review* 17 (1985) 33–43, zu den „Montanist Oracles“. 36–38.

⁵¹ Vgl. B. KÖTTING, *Martyrium und Provokation*, in: *DERS. (Anm. 11) 231–238*.

man dieses selbst herausforderte und verursachte. Zu Recht weist Tabbernee in diesem Zusammenhang hin auf antike christliche Autoren wie Clemens Alexandrinus und Cyprian von Karthago, bei denen die Rechtfertigung der Flucht in der Verfolgung und die Warnung vor Provokation sehr wohl mit einer Hochschätzung des Martyriums und der *exhortatio* dazu verbunden sein konnten. Im Blick auf eine Festnahme durch die Behörden mussten Christen unbedingt zu Standhaftigkeit ermuntert werden, auch wenn man riet, sich nicht voreilig in Gefahr zu bringen. Weder im großkirchlichen Milieu noch im montanistischen musste der empfohlene Wunsch nach dem Martyrium zwingend eine Aufforderung, dieses aktiv zu provozieren, beinhalten. Ein deutliches Zeugnis in dieser Richtung ist das von Tabbernee angeführte Zitat Cyprians, ep. 58,3,2:

„*Si mortem possemus euadere, merito mori timeremus. Porro autem cum mortalem mori necesse sit, amplectamur occasionem de diuina promissione et dignatione uenientem et fungamur exitum mortis cum praemio immortalitatis nec uereamur occidi, quos constat quando occidimur coronari*“⁵².

Der Wunsch nach dem Martyrium wird begründet, indem das Ziel angegeben wird: „*uti glorificetur qui est passus pro uobis*“. Dem Verbum „*glorificare*“ dürfte im griechischen Original ein „*δοξάζειν*“ entsprochen haben, das schon im Nachtragskapitel Joh 21,19 mit dem angedeuteten gewaltsamen Tod des Petrus in Verbindung gebracht wird⁵³. Cecil M. Robeck verweist auf Nähe zu 1 Petr 4,15.⁵⁴:

„Wenn einer von euch leiden muss, dann nicht als Mörder, Dieb, Übeltäter oder als jemand, der sich in fremde Dinge einmischt; wenn er aber als Christ leidet, soll er sich nicht schämen, sondern Gott in diesem Namen (als Christ) verherrlichen (*δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτῳ*)“⁵⁵.

⁵² CYPRIAN, ep. 58,3,2 (CCL 3C,323,74–324,78 DIERCKS); BKV² CYPRIAN 2, 207 f. BAER: „Könnten wir dem Tode entrinnen, so würden wir uns mit Recht vor dem Sterben fürchten. Da nun aber der ‚Sterbliche‘ auch unbedingt sterben muß, so laßt uns doch die Gelegenheit ergreifen, die Gottes Verheißung und Gnade uns bietet; wollen wir dem Tod entgegengehen um den Lohn der Unsterblichkeit und ohne Furcht uns töten lassen, da wir ja gewißlich die Krone erlangen, wenn wir den Tod erleiden“! – In diesem Zusammenhang ist ein Blick ins frühe Mittelalter aufschlussreich, vgl. A. ANGENENDT, Liudger – Münsters erster Bischof, in: ThRv 101 (2005) 3–16, hier 10: „Kein Wort erübrigt Liudger darüber, daß er selbst zweimal bei Sachsenaufständen die Flucht ergriffen hatte. Indirekt kann daraus auf seine Auffassung von Martyrium geschlossen werden. Wenn er Bonifatius bei jeder Erwähnung den ‚künftigen Martyrer‘ nannte, also stets dessen Bluttod bewunderte, so war er selber doch jedes Mal ausgewichen, wenn es ihn hätte treffen können. Gesucht hat also Liudger das Martyrium nicht, wie es zum Beispiel eine Generation später Ansgar († 865) tat: Er war deswegen in die Mission gegangen, weil er dort sein Blut zu vergießen hoffte, sah sich indes auf dem Sterbebett einem gewöhnlichen Tod ausgesetzt und mußte sich damit trösten lassen, daß doch auch die Mühsal der Missionsarbeit ein Martyrium sei“. Siehe auch: DERS., Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter (Münster 2005) 98 sowie DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze (Münster 2004) 218–220.

⁵³ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 151–153.

⁵⁴ ROBECK (Anm. 25) 229.

⁵⁵ NESTLE-ALAND (Anm. 34) 606; vgl. die knappe Kommentierung in: BAUMEISTER, Genese (Anm. 4) 36–39.

Polykarp von Smyrna beendete das Gebet kurz vor seinem Tod nach *Martyrium Polycarpi* 14 mit einer ausdrücklichen Doxologie⁵⁶. In den genannten Fällen richtet sich die Verherrlichung auf Gott; im *Martyrium Polycarpi* ist auch die Trinität erwähnt; im oben genannten montanistischen Zitat Tertullians ist jedoch der erhöhte Christus Adressat der *glorificatio*. Insofern ist es sicher auch angebracht, Phil 1,19f. mit dem Christusbezug eigens hervorzuheben, obwohl dort als Verb „μεγαλύνειν“ = „großmachen, erheben, preisen, verherrlichen“⁵⁷, statt „δοξάζειν“ begegnet: Der gefangene Paulus wartet darauf und hofft, dass er nicht beschämt werde und dass vielmehr Christus in aller Öffentlichkeit, wie immer so auch jetzt, großgemacht = verherrlicht werde durch ihn, sei es durch Leben oder durch Tod⁵⁸. Wird also im Martyrium Gott oder Christus verherrlicht, so bedeutet das, dass die Preisgabe des physischen Lebens die Hierarchie der Werte und die entscheidende Bedeutung des christlichen Glaubens deutlich werden lässt. Wenn an unserer Stelle der erhöhte und lebende Christus als der bezeichnet wird, „*qui est passus pro uobis*“, so wird damit zum einen der zeitliche Vorrang des Leidens Jesu inklusive Schicksalsgemeinschaft und Jüngerschaft benannt, zum anderen der sachliche Vorrang, insofern der Tod Jesu soteriologisch zu verstehen ist und Heilsbedeutung hat. Die Anrede „*pro uobis*“ im soteriologischen Zusammenhang dürfte sich an die Christen allgemein und nicht an eine kleine Elite richten; dementsprechend sind mit der zweiten Person Plural von „*nolite*“ die Christen insgesamt gemeint, während der erste Prophetenspruch ursprünglich eine einzelne Person angesprochen haben könnte. Auch von dieser Beobachtung aus ist es unwahrscheinlich, sich vorzustellen, die Adressaten des zweiten Prophetenspruches seien insgesamt darauf verpflichtet worden, das Martyrium aktiv durch Provokation herbeizuführen. – Die deutsche Übersetzung dieses Spruches kann lauten:

„Wünscht nicht, im Bett,
bei Fehlgeburten
und in weichlichen Fiebern zu sterben,
sondern in Martyrien,
damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat“.

Der große Zusammenhang, in dem die beiden Martyriumssprüche innerhalb der Schrift *De fuga* stehen, wurde bereits einleitend skizziert. Nach dem Versuch, die zwei Zitate je für sich zu interpretieren, bleibt nun noch die Aufgabe, zu ermitteln, wie Tertullian selbst sie verstanden hat. Bisher wurde ausgespart, auf die einführende Passage genauer einzugehen, mit der der Autor diese einleitet:

„*Spiritus uero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhorta[n]tur, non ad fugam, ut et illius commemoremur ... inquit ...*“⁵⁹.

⁵⁶ Ebd. 78–81.

⁵⁷ Vgl. W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur (Berlin – New York 61988) 1007 s. v.

⁵⁸ Zur Interpretation vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 176–182.

⁵⁹ TERT., fug. 9,4 (CCL 2,1147, 32–35).

Den Geist oder Parakleten kann man zu Rate ziehen, indem man ein Buch konsultiert, in dem montanistische Prophetinnen- und Prophetensprüche zusammengestellt waren. Das zweite „*Spiritus*“ des ersten Satzes kann zwar, wie de Labriolle bemerkt⁶⁰, sowohl als Nominativ wie auch als Genetiv verstanden werden, doch dürfte die erste Möglichkeit die einfachere und bessere sein. Mit „*sermo ille*“ ist entweder das folgende erste Zitat oder sogar das ganze Doppelzitat gemeint; das Demonstrativpronomen zeigt, dass Tertullian voraussetzt, dass der Spruch oder die Sprüche schon bekannt sind. Kellner übersetzt den ganzen ersten Satz: „Vollends, wenn du den Geist befragst, was billigt der Geist mehr in seinem bekannten Ausspruch?“⁶¹

Zum folgenden Satz gibt es mehrere Verständnismöglichkeiten, die zunächst davon abhängen, ob man mit den Handschriften „*exhortatur*“ liest⁶² oder ob man entsprechend Editionen der dritten Person Singular „*exhortatur*“ den Vorzug gibt. Weiter hat man zu „*omnes paene*“ ein gedankliches „*sermones*“ ergänzt, so dass also fast alle Aussprüche des Geistes zum Martyrium ermuntern, nicht zur Flucht; eine andere Interpretation denkt an Personen, die „*omnes paene*“ zum Martyrium ermuntert werden (passiv), oder man ergänzt den Geist, der diese ermuntert (aktiv). Alle diese Varianten des Verständnisses und der Übersetzung sind grammatisch möglich, doch dürfte die an vorletzter Stelle genannte am ehesten dem Sprachgebrauch Tertullians entsprechen⁶³, wobei das Adverb „*paene*“ mit „so gut wie, sozusagen, circa“ wiedergegeben werden kann⁶⁴. Tertullian hat bereits die beiden Zitate vor Augen, welche die Adressaten mit Du und Ihr ansprechen, woraus er auf „*omnes*“ schließt. Da dieses Wort jedoch nicht in den Zitaten selbst vorkommt, sondern Tertullians eigene Schlussfolgerung ist, setzt er etwas unbestimmt ein „*paene*“ dazu: „Denn so gut wie (circa, sozusagen) alle werden zum Martyrium ermuntert, nicht zur Flucht“. Die Wendungen „*ut et illius commemoremur*“ und „*inquit*“ zeigen an, dass Tertullian wörtlich zitiert: „um uns ihn (*Spiritus?*, *sermo?*) auch zu vergegenwärtigen, so sagt er wörtlich ...“.

Dass die zwei montanistischen Prophetensprüche *exhortationes ad martyrium* sind, hat Tertullian richtig gesehen; der erste ermuntert zum Bekenntnis in der Gerichtssituation, der zweite dazu, sich das Martyrium zu wünschen. Aus beiden Sprüchen hat Tertullian nicht geschlossen, man müsse das Martyrium irgendwie aktiv herbeiführen und provozieren; eine solche Aussage begegnet überhaupt nicht in der ganzen Schrift *De fuga*. Wohl aber schärft er immer wieder ein, man dürfe nicht die Flucht ergreifen, und dieses Thema trägt er auch in sein Verständnis der zwei Prophetensprüche ein: Die *exhortatio ad martyrium* interpretiert er um zu einer Stellungnahme des Geistes gegen die Flucht in der

⁶⁰ DE LABRIOLLE, *Crise* (Anm. 14) 51.

⁶¹ KELLNER, (Anm. 1) 389.

⁶² Vgl. CSEL 76,32,33 BULHART.

⁶³ Vgl. ebd. 32 Apparatus.

⁶⁴ Vgl. GEORGES (Anm. 37) 1434 s. v. *paene* und V. BULHART in der Einleitung CSEL 76, LIII f. (Nr. 115).

Verfolgung. Zurückblickend auf die beiden Sprüche des Geistes und die zuvor behandelten Stellen des Neuen Testaments spricht Tertullian in *De fuga* 10,1 zusammenfassend von „*omissis ... diuinis exhortationibus*“, denen er das im Folgenden zitierte, offensichtlich ebenfalls als bekannt geltende „*illum ... Graecum uersiculum saecularis sententiae*“ gegenüberstellt⁶⁵. In der Sicht des Autors haben also Sätze des Neuen Testaments und montanistische Prophetensprüche, die auf den Gottesgeist zurückgeführt werden, gleiche Dignität und Autorität als göttliche Ermahnungen und werden in gleicher Weise exegetisch behandelt, um ihnen eine einheitliche Lehre zu entnehmen. Ähnlich bespricht Tertullian im anschließenden Kapitel 11 die spezielle Frage der Flucht von Klerikern, indem er nach entsprechenden Schriftziten auf den Gottesgeist verweist. Allerdings führt er hier nicht einen weiteren Prophetenspruch an, so dass anzunehmen ist, dass auf die zwei früheren Zitate angespielt wird:

„*Si et Spiritum quis agnouerit, audiet fugitiuos denotantem*“⁶⁶.

Schließlich bespricht Tertullian die andere spezielle Frage des Freikaufs und der Bestechung, um sich so vor Verfolgungshandlungen zu schützen, und beendet diesen Abschnitt wie auch seine gesamte Abhandlung mit einem erneuten Hinweis auf den Gottesgeist, der hier als Paraklet bezeichnet wird:

„*Et ideo Paracletus necessarius, deductor omnium ueritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere nouerunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuuaturus in passione*“⁶⁷.

Auffällig ist, dass kurz vorher, so wie vor der Einführung der Prophetensprüche in *De fuga* 9,4, 1 Joh 4,18 zitiert wird⁶⁸. In Anlehnung an Mt 22,14 folgt Tertullian, dass viele gerufen seien, jedoch nur wenige auserwählt; entsprechend Mt 7,13 f. werde nicht gefragt, ob man auf dem breiten Weg nachfolgen wolle, sondern auf dem engen Weg. Es folgt das oben abgedruckte Zitat, das den Parakleten mit Joh 16,13 und Mt 10,19 zusammenbringt. In der Fortführung der johanneischen Aussage nennt Tertullian den Parakleten nicht nur „*deductor omnium ueritatum*“, sondern auch, auf das Thema seiner Schrift bezogen, „*exhortator omnium tolerantiarum*“; es ist möglich, dass der Autor dabei die früher zitierten zwei Sprüche der *exhortatio ad martyrium* vor Augen hatte. „Diejenigen, die den Parakleten annehmen, wissen nichts von Flucht und Loskaufen, denn sie haben jenen, der für uns ist, *sicut locuturus in interrogatione, ita iuuaturus in passione*“. Wieder wird eine schriftgestützte Wendung (Mt 10,19) vom Autor situationsbezogen verlängert; aus dem verheißenen Beistand beim Verhör schließt der Autor auf die Hilfe auch im Leiden.

Hier muss nun nicht die Theologie des montanistischen Tertullian im einzelnen nachgezeichnet werden. Es reicht festzuhalten, dass dieser innerhalb seines

⁶⁵ TERT., fug. 10,1 (CCL 2,1147,1–3).

⁶⁶ Ebd. 11,2 (1149,24f.). Vgl. KELLNER (Anm. 1) 391: „Wer sodann auch noch den Geist anerkennt, der wird hören, wie er die Flüchtlinge brandmarkt“.

⁶⁷ TERT., fug. 14,3 (1155,20–24).

⁶⁸ Vgl. ebd. 14,2 (1155,16–20).

Konzepts der Heiligkeit der Kirche die Möglichkeit einer Flucht vor der Verfolgung, die er zunächst noch gebilligt hatte, verstärkt ablehnte⁶⁹ und dass er seine rigoristische Ethik zusätzlich durch Rekurs auf die neue Offenbarung des Parakleten rechtfertigte. Seine im Vergleich mit der Großkirche strenge Haltung begründete er exegetisch im Umgang mit der gemeinsamen Schrift und darüber hinaus unter Berufung auf die neuen Äußerungen des Gottesgeistes, in denen er seine Schriftexegese bestätigt sah. Dass das ursprüngliche Zugeständnis der Flucht in der Verfolgung für die heidenchristliche Kirche und bis in die Zeit Tertullians zurückgenommen ist, beweisen nach diesem die montanistischen Martyriumssprüche, in denen er Offenbarungen des Gotteswillens für das Verhalten der Christen sah. Sicherlich bedeutet der Verzicht auf die Flucht und auf die Zahlung von Schutzgeldern eine Erhöhung der Gefährdung von Christen in der Verfolgungszeit. Tertullian verlangt eine Haltung, in der man sich ganz von Gottes Vorsehung abhängig macht, die als verantwortlich dafür gilt, ob es zu Verfolgungshandlungen im einzelnen kommt oder nicht. In *De fuga* vertritt Tertullian neben dem Verzicht auf Schutzgelder den Einsatz von *fides* und *sapientia*⁷⁰; eine Initiative, Verfolgungshandeln aktiv herauszufordern, wird nirgends empfohlen. In der Frage zur Einstellung des frühen Montanismus gegenüber dem Martyrium ist das Verständnis von *De fuga* und der dort zitierten zwei Prophetensprüche ein ganz wichtiges Argument. Wenn sich herausstellt, dass weder diese Sprüche noch der sie verwendende Autor ein provoziertes Martyrium empfehlen, wird man die gängige Vorstellung einer so genannten Martyriumssucht im Montanismus kaum weiter vertreten können. Mit einem als Problem empfundenen Martyriumseнтуhusiasmus musste sich die Großkirche öfter auseinandersetzen. Es kann sein, dass diese Begeisterung auch im Montanismus eine Rolle spielte; doch kann man diese nicht insgesamt der Neuen Prophetie anlasten; auch in diesem Fall verbietet sich ein Pauschalurteil.

⁶⁹ Vgl. BÄHNK (Anm. 3) 168–193.

⁷⁰ Vgl. TERT., fug. 14,1 (1155,1–12). Die *sapientia* empfiehlt z. B., eine Zeitlang größere Versammlungen zu meiden oder sich nachts zu treffen.