



PATROLOGIA

BEITRÄGE ZUM STUDIUM
DER KIRCHENVÄTER

XXVII

ROBERT WALZ

VORBEREITUNG
AUF DAS MARTYRIUM
BEI CYPRIAN VON KARTHAGO

EINE STUDIE ZU *AD FORTUNATUM*



PETER LANG
EDITION

Das decische Opferedikt und seine Folgen für die Kirche

Die religionspolitischen Hintergründe des decischen Opferediktes

In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n.Chr. war das Verhalten des römischen Staates den Christen gegenüber weitestgehend von einer Haltung der Toleranz geprägt¹, so dass diese Zeit eine Zeit des Friedens² für die sich stetig im ganzen Imperium Romanum ausbreitende Kirche³ darstellte. Die wenigen und dazu lokal begrenzten Übergriffe auf Christen von Seiten der heidnischen Bevölkerung⁴ vermochten daran nichts zu ändern, solange man sich christlicherseits des kaiserlichen Wohlwollens sicher war. Sichtbaren Ausdruck erfuhr dieses in der Aufforderung der Kaiserin Mamaea an Origenes, am Hof in Antiochien Vorlesungen über den christlichen Glauben zu halten⁵, und dem Gerücht, der Kaiser Philippus Arabs (244-249) sei Christ geworden⁶, da er sich dem Christentum gegenüber so zuvorkommend verhalte.

Mit dem Regierungsantritt des Decius (249-251) wandelte sich die Lage für die Kirche dramatisch, denn völlig überrascht und unvorbereitet sah sie sich mit reichsweiten und systematisch durchgeführten Verfolgungsmaßnahmen konfrontiert. Noch im Jahre 249, wenige Monate nach seinem Regierungsantritt in Rom⁷, hatte Decius ein allgemeines Edikt⁸ erlassen⁹, das von allen Reichsbe-

1 Vgl. Molthagen, Staat, 38-60; Stritzky, Erwägungen, 1f; Selinger, Religionspolitik, 141.

2 Zur christlichen Beurteilung des angesprochenen Zeitraumes als einer Zeit des Friedens vgl. Iap. 5; ep. 75,10,1; Lact., mort. pers. 3,5 (FC 43,99).

3 Vgl. dazu das immer noch unübertroffene Werk von Harnacks: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“. Das Wachstum der nordafrikanischen Kirche beziffert er darin folgendermaßen: „... um das J.220 (Agrippinus) 70-90 Bistümer, um die Mitte des 3. Jahrhunderts gegen 200 Bistümer“ (ebd., 901).

4 Ep. 75,10,1-5; Tert., cor. 1,1-3 (CChr.SL 2,1039f); Eus., h. e., 6,41,1-9 (SC 41,145-147).

5 Eus., h. e. 6,21,3f (SC 41,121).

6 Eus., h. e. 6,34 (SC 41,137); vgl. dazu Körner, Philippus, 260-273.

7 Im September 249 besiegte Decius den Philippus Arabs bei Verona und zog daraufhin sofort nach Rom weiter, wo er noch im September, spätestens jedoch im Oktober des selben Jahres vom Senat als Kaiser anerkannt wurde (vgl. dazu Christ, Geschichte, 659; Selinger, Religionspolitik, 41).

8 Der Wortlaut des Ediktes ist nicht überliefert. Bludau, Libelli, 31 schlägt als Rekonstruktion des Kerngehaltes des Ediktes folgende Formulierung vor: „Daß alle, Männer, Weiber, Sklaven, selbst Säuglinge Schlacht- und Trankopfer darbringen und von dem Opferfleisch wirklich kosten sollen“. Diese in Anlehnung an eine von Harnack versuch-

wohnern ein öffentliches Opfer für die Götter¹⁰ in Form einer *Supplicatio*¹¹ forderte. Neu war dabei, dass diese religionspolitische Maßnahme mit Nachdruck durchgesetzt wurde, denn das Opfer musste vor einer Opferkommission vollzogen werden, die schriftlich bestätigte, dass die betreffende Person ein solches dargebracht und vom Opferfleisch gegessen hatte. Konnte ein Bürger eine solche Bescheinigung (*Libellus*)¹² nicht vorweisen bzw. weigerte er sich, das Opfer zu vollziehen, so drohten ihm als Folgen dieser „Gehorsamsverweigerung“ Strafen, die zwischen Konfiszierung seiner Güter, Verbannung, Kerkerhaft, Folter und letztlich sogar der Todesstrafe schwankten¹³.

Befragt man nun die christliche Überlieferung, die den weitaus größten Teil der uns erhaltenen Quellen bezüglich des decischen Opferediktes darstellt, nach der Person des Decius und seiner Religionspolitik, so kann ihr vernichtendes Urteil nicht überraschen¹⁴. Dies gilt nicht zuletzt deswegen, da das Edikt sehr

te Rekonstruktion übernehmen Liesering, Untersuchungen, 43-45 und Selinger, Religionspolitik, 29.

- 9 Zur Datierung des Ediktes vgl. Selinger, Religionspolitik, 41f. Duval, *début*, 171 kommt aufgrund einer eingehenden Analyse von Cyprians ep. 37, die er auf Frühjahr 251 datiert, zu dem Ergebnis, „on parvient à dater le début de la persécution dans la Ville et plus précisément l’arrestation des confesseurs ... du 14 ou du 25 décembre 249“.
- 10 Welchen Göttern die Opfer dargebracht wurden, ist aus den Libelli nicht zu entnehmen. Es lässt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, dass es sich dabei um die *di publici populi Romani* gehandelt haben dürfte (Molthagen, Staat, 62; Liesering, Untersuchungen, 19), da dies am ehesten mit der restaurativ-konservativen Gesinnung des Decius in Einklang steht. „The objects of the sacrifices which Decius ordered his subjects to perform were the traditional gods of the Roman state, including the *divi*“ (Pohlsander, Policy, 1837).
- 11 Dass die geforderten Opfer in Form von Supplikationen dargebracht wurden, gilt in der Forschung als gesichert. Vgl. dazu: Molthagen, Staat, 63; Liesering, Untersuchungen, 19; Selinger, Religionspolitik, 38.
- 12 Die überlieferten Libelli sind nach einem stereotypen Schema aufgebaut und unterscheiden sich inhaltlich nur geringfügig. Bludau, Libelli, 4 gibt den Wortlaut eines solchen Libellus folgendermaßen wieder: „(I.H.) An die zur Kontrolle der Opfer gewählte Kommission. Von Aurelia Kamis aus dem Dorf Philagris, wohnhaft im Dorfe Theadelphia. Ich habe immer den Göttern geopfert und jetzt in eurer Gegenwart habe ich gemäß den Verordnungen geopfert und Trankopfer gespendet und von dem Opferfleisch gegessen und ich bitte euch, das unten zu bescheinigen. Gehabt euch wohl! (2.H.) Wir Aurelius Serenus und Aurelius Hermas sahen euch opfern. (I.H.) Im 1. Jahre des Kaisers [Caesar Gajus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus], am 21. Payni (= 15. Juni 250)“. Die Libelli sind desweiteren veröffentlicht bei Knipfing, J. R., *The Libelli of the Decian Persecution*, in: HThR 16 (1923), 345-390.
- 13 Vgl. Eus., h. e. 6,41,12 (SC 41,148); laps. 13.
- 14 Stellvertretend und exemplarisch ist die Äußerung Cyprians, der Kaiser Decius sei ein *tyrannus ferociens* (ep. 55,9,2).

leicht den Eindruck erwecken konnte, dass es speziell gegen die Christen gerichtet war¹⁵, denn neben den Juden, die von dem Edikt nicht betroffen waren¹⁶, waren sie aufgrund ihres Monotheismus die einzigen, die der Erlass vor die Alternative zu opfern oder Glaubensabfall begehen zu müssen stellte. Entsprechend musste in ihren Augen das Edikt speziell gegen das Christentum und die Kirche gerichtet erscheinen.

Erst als Ende des 19. Jahrhunderts in der ägyptischen Wüste Libelli aus der decischen Verfolgung gefunden und publiziert wurden – mittlerweile sind dies 45 Exemplare unterschiedlicher Qualität¹⁷ – verfügte die Wissenschaft über eine bedeutende, nicht-christliche Quelle, die neues Licht auf die Ereignisse und Motive der Geschehnisse zu werfen verhalf. Die Libelli machen deutlich, dass das Edikt nicht speziell gegen die Christen gerichtet war, sondern von allen Bewohnern des Reiches das Bittopfer forderte¹⁸, von Männern und Frauen jeden Alters und sogar von (unmündigen) Kindern. Dies legt die Vermutung nahe, dass es dem Kaiser mit seinem Edikt nicht (primär) um die Verfolgung und Ausrottung einer Sekte oder eines Kultes, speziell des Christentums, ging, sondern um eine Maßnahme, die zutiefst römischer Religiosität entsprach¹⁹. Um dies besser verstehen zu können, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf die historische Situation des Imperium Romanum zur Zeit des Decius und seiner unmittelbaren Vorgänger zu werfen.

In der Geschichtswissenschaft spricht man spätestens seit dem Ausgang der Severerdynastie (193-235) und dem Beginn der Zeit der „Soldatenkaiser“ (235-284) fast durchgängig von der „Krise des 3. Jahrhunderts“²⁰. Mit diesem

15 Vgl. Eus., h. e. 6,39,1 (SC 41,141).

16 Vgl. dazu Noethlichs, *Judentum*, 89; Molthagen, *Staat*, 80 (Anm. 84); Selinger, *Religionspolitik*, 106 (Anm. 382); Clarke, *letters* 1, 24.

17 Vgl. Selinger, *Religionspolitik*, 33 (Anm. 104).

18 Beleg dafür ist ein Libellus, ausgestellt für die Petesuchos-Priesterin Aurelia Ammonus (veröffentlicht bei: Bludau, *Libelli*, 3; Nr. 3). Da diese Priesterin einer ägyptischen Wassergottheit nicht auch zugleich Christin gewesen sein konnte, kann man schließen, dass alle Bewohner des Reiches opfern mussten, nicht nur die Christen. Die Argumentation von Bludau, *Libelli*, 39, der die Position verfährt, das Edikt sei nur gegen die Christen gerichtet gewesen und die heidnische Priesterin habe nur deswegen opfern müssen, weil sie womöglich im Verdacht stand, Beziehungen zu Christen zu unterhalten, kann dagegen kaum überzeugen.

19 Vgl. Vogt, *Religiosität*, 21. Zum Schluss seiner Ausführungen kommt Vogt zu dem Ergebnis, dass man den Ursprung der römischen Christenverfolgungen „im Glauben an die römischen Götter, der bis zuletzt ein Stück echter religio bewahrt hat“ (ebd., 28), sehen müsse.

20 Vgl. dazu: Alföldi, A., *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt 1967; Alföldy, G., *Historisches Bewußtsein während der Krise des*

Schlagwort versucht man die neue Situation zu benennen, in der sich das Reich spätestens seit dem ersten Drittel des Jahrhunderts befand. Gekennzeichnet ist diese durch eine ständige Bedrohung der Grenzen, vor allem an Rhein, Donau und Euphrat durch Germanenstämme, Goten und das Sassanidenreich, was einen häufigen Mehrfrontenkrieg zur Folge hatte, der nur durch kurze Zeiten des Waffenstillstandes unterbrochen wurde. Beispielhaft dafür sind die militärischen Aktivitäten des Philippus Arabs (244-249), des Vorgängers des Decius, die Christ folgendermaßen beschreibt:

„Von 244 bis 247 n.Chr. dauerten die Einfälle der Karpen an, der Kaiser hielt sich selbst in Dakien auf, um die Verteidigung zu leiten. 248 n.Chr. erfolgte dann der tiefe Vorstoß der Goten. Zu diesen Bedrohungen der Grenzen aber trat eine ganze Serie von Usurpationen, die des Jopatianus im kappadokisch-syrischen Raum, die rasch niedergeworfen wurde, und die des Pacatianus in Pannonien.“²¹

Zuvor hatte der Kaiser einen Kompromissfrieden mit den Sassaniden geschlossen, die seit 241 eine Großoffensive am Euphrat gestartet hatten.

Im Inneren litt das Reich an häufig wiederkehrenden, verlustreichen und zum Teil das eigene Land verwüstenden Usurpationskriegen²², an den immensen Kosten für das Militär²³, an Inflation²⁴, hohen Steuern²⁵, zudem an Naturkatastrophen wie Seuchen, Erdbeben und Unwettern²⁶.

3. Jahrhunderts, in: Ders. u.a. (Hg.), *Krisen in der Antike – Bewußtsein und Bewätigung*, Düsseldorf 1975, 112-132; Hartmann, F., *Herrscherwechsel und Reichskrise. Untersuchungen zu den Ursachen und Konsequenzen der Herrscherwechsel im Imperium Romanum der Soldatenkaiserzeit* (3. Jh. n.Chr.), Frankfurt a.M. 1982; Herrmann, P., *Hilferufe aus römischen Provinzen. Ein Aspekt der Krise des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n.Chr.*, Hamburg 1990; Witschel, C., *Krise – Rezession – Stagnation? Der Westen des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n.Chr.*, Frankfurt a.M. 1999.

21 Christ, *Geschichte*, 659.

22 So spricht Hartmann, *Herrscherwechsel*, 183 in Bezug auf die zahlreichen Usurpationen während der Zeit der Soldatenkaiser von einem „circulus vitiosus“, denn waren diese Usurpationen ursprünglich die Folge einer Reichskrise, so wurden sie selbst im Laufe der Zeit aufgrund ihrer zerstörerischen Wirkung immer mehr zu einer der Ursachen der „Reichskrise des 3. Jahrhunderts“.

23 Der Grund, warum seit der Zeit der Severer die Ausgaben für das Militär immens angestiegen waren, lag vor allem darin, dass die Macht der neuen Herrscher nicht mehr primär auf ihre Anerkennung durch Senat und Volk gegründet war, sondern sich der Anerkennung und dem Wohlwollen des Heeres verdankte, das im Laufe der Zeit immer mehr die Rolle des „Kaisermachers“ übernommen hatte. Dementsprechend sahen es die neuen Regenten als eine ihrer ersten Pflichten an, das Heer durch großzügige Solderhöhungen, Donative und andere Vergünstigungen an sich zu binden. Welche Ausmaße dies annehmen konnte, vermag ein Zitat von Alföldy, *Sozialgeschichte*, 144 zu verdeutlichen: „Ein gewöhnlicher Legionssoldat, der unter Augustus einen Jahressold von 225 Denaren und seit Domitian jährlich 300 Denare bezogen hatte, erhielt unter Septimius

Frage nun ein Römer der damaligen Zeit nach den möglichen Ursachen all dieser Katastrophen bzw. wie es überhaupt dazu kommen konnte, so lag die Antwort nahe, vor allem für einen konservativ-restaurativ eingestellten Zeitgenossen wie Decius²⁷: die Götter, die über die Gesicke Roms wachen, waren offenkundig erzürnt und hatten ihre schützende, heilbringende Hand dem Imperium entzogen²⁸. Einsichtig wird dies, wenn man bedenkt, dass der Römer keine

Severus bereits 550 und seit Caracalla 750 Denare Bei seiner Entlassung wurde der Soldat entweder mit Land versorgt oder bekam wiederum Geld, seit Caracalla 5.000 Denare. Noch wichtiger waren jedoch die Donative bei den Regierungswechseln. Schon Kaiser Marcus hatte im Jahre 161 jedem Prätorianersoldaten in Rom 5.000 Denare geschenkt, und im 3. Jahrhundert, als die Regierungswechsel sozusagen an der Tagesordnung waren, konnte ein Soldat durch Donative unschwer ein Vermögen erwerben“. Welch immense finanzielle Belastung dies Gebahren für den römischen Staat darstellte, ist unschwer vorzustellen.

- 24 Um vor allem die explodierenden Kosten für das Militär aufbringen zu können, setzten die Soldatenkaiser den Anteil des Edelmetalles an der Währung stetig herab. Nachdem Septimius Severus den Silbergehalt des Denares um ca. ein Drittel reduziert hatte (von ca. 72 % auf ca. 48%; vgl. dazu Bellen, Grundzüge, 183f; Hartmann, Herrscherwechsel, 50-52), setzte sein Sohn und Nachfolger Caracalla den Inflationsprozess weiter fort, indem die von ihm neu eingeführte Reichswährung des sog. Antoninians den Wert von zwei Denaren besaß, dabei aber nur über etwas mehr Silber verfügte als ein Denar, bis die Währung um 270 n.Chr. „lediglich noch aus einem Kupferstück mit silberähnlichem Schimmer [bestand]“ (Christ, Geschichte, 624).
- 25 Zur steigenden Belastung der Bevölkerung durch Steuern und andere Angaben, um die hohen Militärkosten und –aufwendungen finanzieren zu können vgl. Christ, Geschichte, 651f; Hartmann, Herrscherwechsel, 53-56; Alföldy, Sozialgeschichte, 145-147.
- 26 Vgl. dazu Dem. 2; 5.
- 27 So charakterisiert Huttner, Traditionalismus, 46 das Regierungsprogramm des Decius als eines, „das in der Stadt Rom nicht nur das politische, sondern auch das sakrale Zentrum des Reiches erkennt und sich an den über die Jahrhunderte eingespielten und mit senatorischen Wertvorstellungen übereingehenden Prinzipatstraditionen orientiert“. Vgl. dazu auch: Pohlsander, Policy, 1829-1831; Gross, Decius, 617.
- 28 Ein Charakteristikum römischer Gesinnung ist die Überzeugung, dass die Größe und das Wohlergehen Roms nicht der eigenen Kraft zuzuschreiben ist, sondern dem Willen und Wirken der Götter. Diese sind es, die über die Gesicke Roms wachen und ihnen ist es zu verdanken, dass Rom zu einem Weltreich geworden ist. Der menschliche Anteil dabei ist nach römischer Auffassung die besondere Sorgfalt und Aufmerksamkeit, die die Römer ihrer religio beigemessen haben und die sich durch eine stetige Achtsamkeit auf den Willen der Götter und einen strikten Gehorsam diesem gegenüber auszeichnet. Ließ diese Achtsamkeit nach und der Mensch tat etwas, das den Zorn der Götter hervorrief, so taten diese ihren darüber empfundenen Unwillen dadurch kund, dass sie den Menschen durch Unheil, Katastrophen, Niederlagen usw. strafen. Alles, was dem Imperium Romanum Schaden zufügte, war somit Ausdruck göttlichen Zorns, den

Trennung zwischen Staat – Politik – Religion kannte. Alles Handeln, vor allem politisches, war stets eingebunden in einen religiös-rituellen Kontext²⁹. Dieser war gedacht als wechselseitiges Verhältnis, „auf der göttlichen Seite machtvolle Forderung, auf der menschlichen sorgfältige Beachtung und Befolgung, Gehorsamsleistung, auf die Lohn erfolgt, oder aber Vernachlässigung und Ungehorsam, dem Strafe folgt“³⁰. Der Mensch schuldete den Göttern die ihnen gebührende Verehrung: „Die Gesamtheit der *sacra publica* kann man auffassen als die Pflichten der politischen Gemeinschaft gegenüber ihren Göttern. Die Götter, die dieses soziale Gebilde fördern sollen, haben einen Anspruch auf Verehrung“³¹. Ließ man diese den Göttern zuteil werden, so durfte man auch hoffen – ja hatte sogar gewissermaßen ein Recht darauf³² – dass sie sich entsprechend verhielten, während andererseits eine Vernachlässigung des Kultes nur bedeuten konnte, dass das römische Reich in seiner Existenz bedroht sein musste, denn dem Römer war das feste Bewusstsein zu eigen, dass das Wohl des Staates von den Göttern abhängig war³³, denn schließlich waren sie es, die dazu beigetragen hatten, dass sich das *Imperium Romanum* über den ganzen Erdkreis hatte ausbreiten können.

es zu besänftigen galt, wollte man nicht das Fundament des Staates gefährden. Vgl. dazu Altheim, Religionsgeschichte, 276-283; Wlosok, Religionsbegriff, 39-46; Latte, Religionsgeschichte, 38-41.

29 Rüpke, Religion, 13 verdeutlicht dies folgendermaßen: „Religion war insbesondere präsent im politischen Bereich. Der Senat tagte immer in einem sakral definierten Raum, einem *templum*, Senatssitzungen wurden durch die Weihrauchopfer der eintretenden Senatoren und ein kleines Weinopfer (unter Heranziehung eines Flötenspielers) eröffnet Die hohen Magistrate in Rom, die Verwaltungsspitzen in den Provinzen, die Feldherren im Krieg führten ständig Opfer durch. Jede größere Aktivität wurde durch Opfer sowie Anfragen an die Götter (Auspizien in Form der Vogelschau) eingeleitet und im folgenden abgesichert“. Zum folgenden vgl. bes. das Kapitel: „Die Rolle der *religio* im Staatsdenken und Selbstverständnis der Römer“ bei: Wlosok, Rom, 53-67.

30 Wlosok, Religionsbegriff, 43.

31 Rüpke, Religion, 29.

32 Diese rechtliche Komponente des Opfers, d.h. dass auch die Götter sich verpflichten, für die ihnen dargebrachte Gabe eine Gegengabe zurückzuerstatten (z.B. das Gelingen dessen, wofür der Bittsteller gebeten hat) betont Rüpke, Religion, 148f ganz ausdrücklich.

33 Wie bedeutsam dieser Gedanke innerhalb römischer Religiosität war, macht Wlosok, Religionsbegriff, 44 deutlich, wenn sie schreibt: „Diese Auffassung der Geschichte als eines Wirkens der Götter, in den sie sich fordernd, lohnend und strafend offenbaren, ist die einzige Form von Theologie, die Rom aufweisen kann“.

Es kann folglich nicht verwundern, wenn Decius, der „eine Wiederherstellung des Reiches im Geiste altrömischer Tradition erstrebte“³⁴, gleich zu Beginn seines Regierungsantritts sich das Wohlwollen der Götter zu sichern suchte, indem er reichsweite Supplikationen anordnete. Diese Bittopfer hatten – neben der bereits angesprochenen Funktion, sich die Gunst der Götter zu sichern – noch eine weitere Bedeutung: sie waren ein geeignetes Mittel um die Einheit³⁵ und Loyalität der Bürger ihrem Kaiser gegenüber zu dokumentieren und zu stärken. Dies wird deutlich, wenn man sich den Bedeutungswandel der Supplikationen vor Augen führt, den diese seit der Kaiserzeit erfahren haben. Waren ursprünglich die *di publici populi Romani* die bevorzugten Adressaten der Bittopfer, so änderte sich dies von dem Zeitpunkt an, als Augustus seinen verstorbenen Adoptivvater Caesar in die Reihe der Götter erheben ließ und ihm selbst noch zu Lebzeiten, als dem Sohn des göttlichen Kaisers, kultische Verehrung als Gott zuteil wurde³⁶. Fortan rückte die Person des Kaisers mehr und mehr ins Zentrum der kultischen Verehrung, denn von ihm wurde nun das Heil erwartet, was zur Folge hatte, dass die Supplikationen nicht mehr primär den Göttern galten, sondern dem *genius* bzw. der *salus* des Kaisers als dem Garanten des Heils³⁷. Auf diese Weise konnten die den Göttern dargebrachten Opfer und die Huldigung gegenüber dem Kaiser eng miteinander verwoben sein, so dass die reichsweit durchgeführten Supplikationen, die vermutlich auch solche *pro salute imperatoris* waren³⁸, geeignet erscheinen mussten, die Einheit aller Bewohner des Reiches zu

34 Molthagen, Staat, 74; siehe dazu ferner: Gross, Decius, 617.622; Liesering, Untersuchungen, 54.

35 Den Aspekt der Stärkung der Einheit des Reiches als Ziel des decischen Opferediktes betonen Moreau, Christenverfolgung, 85f und Latte, Religionsgeschichte, 326 besonders.

36 Vgl. dazu: Koep, Kaisertum, 316.

37 Siehe Molthagen, Staat, 73; Koep, Kaisertum, 316f.

38 Die ägyptischen Libelli nennen als Objekte der kultischen Verehrung lediglich die Götter (vgl. Molthagen, Staat, 62), ohne einen direkten Hinweis darauf, dass auch dem Kaiser zu opfern gewesen wäre. Koep, Kaisertum, 318f macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass aus dieser Beobachtung nicht der Schluss gezogen werden dürfe, die Verehrung des Kaisers habe bei den Opferedikten überhaupt keine Rolle gespielt, denn es gebe Belege dafür, „daß auch in der decischen Verfolgungswelle Kulthandlungen gefordert wurden, die im Sinne des Kaiserkultes verstanden werden mußten“. Noch deutlicher in diese Richtung äußert sich Alföldi, Christenverfolgungen, 334. Er warnt davor, den Schluss zu ziehen, der Kaiserkult habe bei der decischen Verfolgung keine Rolle gespielt, weil die Libelli nur von „den Göttern“ sprechen, denen zu opfern sei, denn „diese überwiegende Bedeutung des Kaiserkultes bei der Inquisition des Decius hat man darum nicht gesehen, weil eine althergebrachte Hypokrisie es forderte, die Götter in den Vordergrund zu schieben und die Rolle des Kaisers diskret zu verschweigen“. Nach

stärken³⁹, indem alle in einem Akt der Loyalität und Treue zu dem einen Kaiser und den *di publici populi Romani* opferten.

Mit seinem Opferedikt verfolgte Decius folglich ein zumindest zweifaches Interesse: zum einen sollte es Grundlage und auch Garantie dafür sein, dass alles Handeln des Kaisers, sei es auf militärischem, politischem oder administrativem Gebiet, künftig von Erfolg und Gelingen gekrönt sei, denn – so die Logik – wenn das ganze Reich opfere, dann könne dieses auch der Gunst der Götter nicht verlustig gehen. Zum anderen waren die reichsweit angeordneten Opfer ein hervorragendes Mittel, die Einheit des Imperiums zu stärken und alle seine Bewohner zu einem Zeichen der Treue und Loyalität dem Kaiser gegenüber zu bewegen⁴⁰, was angesichts der Bedrohung des Reiches an seinen Grenzen durch feindliche Völker und der ständig wiederkehrenden Usurpationen im Inneren als nicht unbedeutendes Ziel erscheinen musste.

Nicht beantwortet ist in diesem Zusammenhang die Frage, warum Decius nicht wie gewohnt die Teilnahme an den Opfern freistellte⁴¹, sondern sie für alle verpflichtend festschrieb. Es ist denn auch von verschiedener Seite festgehalten worden, dass die Teilnahmepflicht, wie sie hier ausgesprochen wurde, ein Novum darstellt, das es so in der Antike noch nicht gegeben hat⁴². Verständlicher

Bleckmann, Christenverfolgung, 62; 66 will das Edikt des Decius demnach, „den Bestand der [eigenen] frisch etablierten und erschreckend instabilen Herrschaft sichern ... [so dass] es beim Opferedikt hauptsächlich darum ging, nach dem blutigen Bürgerkrieg von 249 die Loyalität aller Reichsbewohner, insbesondere der lokalen Eliten, von denen große Teile auf Seiten des Philippus Arabs gestanden hatten, für die neue Regierung des Decius zu erzwingen“.

- 39 Die enge Verbindung zwischen Herrscherkult und Reichseinheit in der Kaiserzeit veranschaulicht Vogt, Religiosität, 9 folgendermaßen: „Die Verehrung des Herrschers wurde zu einem Teil der Staatsreligion; mochten die Formen dieser Verehrung für Bürger und Nichtbürger verschieden sein, so kam im Kult des die Gemeinschaft stiftenden Kaisers die Einheit aller Reichsangehörigen zum Ausdruck“.
- 40 Dieses doppelte Ziel des decischen Ediktes betonen vor allem Stritzky, Erwägungen, 3-8 und Molthagen, Staat, 70-81.
- 41 Vgl. dazu Wissowa, Religion, 399f: „... denn die ganze römische Anschauung führt sehr ausgeprägt dahin, vom einzelnen Bürger wohl negativ zu verlangen, daß er in keiner Weise den öffentlichen Gottesdienst störe, nicht aber ihm obligatorische Kulthandlungen aufzuerlegen und eine positive Mitwirkung an den *sacra publica* von ihm zu erwarten“.
- 42 „Eine Teilnahmepflicht, die über jeden Zweifel erhaben ist, wirklich durchgesetzt und sanktioniert wurde [sic!], erscheint in der Antike zum ersten Mal in den Opferedikten des Decius, 249 n.Chr.“ (Rüpke, Religion, 14). Ebenso urteilen Wissowa, Religion, 399; Christ, Geschichte, 660; Liesering, Untersuchungen, 34; Stritzky, Erwägungen, 4; Molthagen, Staat, 75; Selinger, Religionspolitik, 70 dagegen meint bereits während der Zeit der Republik eine Teilnahmepflicht am Kult ausmachen zu können und kommt somit,