

I. DIE MARTYRIUMSBERICHTE ALS IDENTITÄTS- UND GEMEINSINNSTIFTENDE LITERATUR?

Ex Ecclesia domum scholamque communionis exstruere: ecce permagna quae sistit ante nos provocatio in millennio hoc iam incipiente, si fideles quidem esse Dei consilio voluerimus ac mundi simul respondere intimis expectationibus.

Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen.¹

In seinem zu Beginn des Jahres 2001 verfassten apostolischen Schreiben stellt Papst Johannes Paul II. die Mitglieder der katholischen Kirche vor eine gewaltige Aufgabe für das neue Jahrtausend: Aus der Kirche müsse ein Haus und eine Schule der Gemeinschaft errichtet werden, um einerseits dem göttlichen Plan treu zu sein und andererseits den weltlichen Erwartungen zu entsprechen. Dem Christentum wird mit diesen Worten ein gemeinschaftsstiftender Charakter zugesprochen, der von Gott angelegt sei, aber auch von weltlicher Seite erwartet werde. Das hier präsentierte Bild von der Kirche als Hort der Gemeinschaft ist häufig in Selbstbeschreibungen christlicher Glaubensgemeinschaften anzutreffen. Immer wieder wird die christliche Nächstenliebe betont und gefordert, welche in den einzelnen Gemeinden in der karitativen Sorge um hilfsbedürftige Menschen, aber auch in der Bereitstellung von Angeboten für Kinder und Jugendliche ihren ganz konkreten Ausdruck findet.²

Die Berufung auf Gemeinschaft und Nächstenliebe ist kein Spezifikum der modernen Kirche. Sie findet sich bereits in den ältesten Zeugnissen des Christentums.³ So wird in den Evangelien wiederholt zur Liebe gegen den Nächsten (*ἀγαπᾶν τὸν πλησίον*) aufgefordert. Auch an anderen Stellen enthalten die Texte des Neuen Testaments – insbesondere die Paulus-Briefe – und auch die Schriften der frühen Kirchenväter Äußerungen, die Bruderliebe und Gemeinschaftsdenken zu einer verbindlichen christlichen Norm erheben.⁴ Die Fürsorge über die Grenzen der Familie hinaus, die in der antiken Gesellschaft bis zum frühen Christentum

1 Papst Johannes Paul II.: *Apostolica Novo Millennio Ineunte*. 6. Januar 2001.

2 Belege für die Präsentation christlicher Einrichtungen sowie der christlichen Kirchen insgesamt als karitativ und gemeinschaftsbezogen finden sich in großer Zahl. Theoretische Auseinandersetzungen mit der Thematik liefern in jüngster Zeit vor allem die Sammelbände von WROGEMANN 2010 und KRÄMER/VELGUTH 2013.

3 Untersuchungen zur Nächstenliebe und Diakonie in der frühen Kirche liefern u. a.: HAMMANN 2003, 21–64 und HERRMANN/SCHÄFER 2006, 137–142.

4 Vgl. für die Bedeutung der Nächstenliebe in den biblischen Texten und bei den Kirchenvätern in jüngerer Zeit OEXLE 2001, 79; EBEL 2004, 219 und VON STRITZKY 2009, 229–248.

noch keine Institutionalisierung erfahren hatte, dürfte gerade für Personen ohne familiäre Einbindung die Attraktivität der neuen Glaubensgemeinschaft erhöht und zu deren Wachstum beigetragen haben.⁵

Die von Papst Johannes Paul II. formulierte Forderung nach einem Wirken in der Gemeinschaft war also von Beginn an ein Anliegen und Legitimationsargument des Christentums. Umso erstaunlicher ist es, dass sich seit dem zweiten Jahrhundert ausgerechnet eine Figur, die sich dem Gemeinwesen und dem Dienst an diesem zu entziehen scheint, zur Identifikationsfigur des frühen Christentums entwickelte: der Märtyrer.⁶ Die besondere Bedeutung der Märtyrer für die Stiftung einer christlichen Identität wird von antiken Autoren wie von modernen Altertumswissenschaftlern immer wieder hervorgehoben.⁷ Grund für diese identitätsstiftende Wirkung sei einerseits die radikale Abgrenzung der Märtyrer von ihrer paganen Umwelt, andererseits aber auch der Bezug der Glaubenszeugen zur christlichen Gemeinschaft, der vor allem in den Martyriumsberichten hergestellt wird.⁸

Inwiefern die Märtyrer dabei als nutzbringend für bzw. gemeinsinnig gegenüber der Gemeinschaft der Christen dargestellt und so auch als Vorbilder christlicher Nächstenliebe präsentiert werden, ist in der Forschung bislang kaum thematisiert worden. Gerade in Hinblick auf die in den frühchristlichen Texten betonte Bedeutung von Gemeinsinn und Nächstenliebe scheint eine genauere Betrachtung dieses Aspekts fruchtbringend.

Die vorliegende Arbeit wird – nach einer Einführung in die Martyriumsthematik und den Forschungsstand sowie einem Überblick über die in der Untersuchung verwendeten Begriffe und Konzepte – genau dieser Frage nach der Präsentation der Märtyrer als Identifikationsfiguren christlichen Gemeinsinns nachgehen, um herauszufinden, welchen Beitrag bereits die frühchristlichen Martyriumsberichte zur Errichtung der Kirche als Haus und Schule der Gemeinschaft leisteten.

5 Vgl. FRANK 2002, 76f.; MARKSCHIES 2006, 127–129; WINKELMANN 2007, 99f.

6 Wie BAUMEISTER 2009, 12–16 aufzeigt, etablierte sich der Begriff *μάρτυς* im Laufe des zweiten Jahrhunderts sowohl im griechischen als auch im lateinischen Sprachgebrauch als *terminus technicus* für den Glaubenszeugen, der zum Bekenntnis seiner Zugehörigkeit zum Christentum ohne aktives Zutun den Tod erleidet. Die Bezeichnung lässt sich erstmals i-m Martyrium des Polycarp, also in Kleinasien, nachweisen. Die Übernahme ins Lateinische findet etwa eine Generation später in der *Passio Scillitanorum* statt. In der vorliegenden Arbeit findet der Begriff Märtyrer ebenfalls in dieser engen Bedeutung Verwendung. Moderne Vorstellungen von Selbstmordattentätern u. ä. werden ausgeklammert.

7 In jüngerer Zeit betonen die identitätsstiftende Rolle der frühchristlichen Märtyrer insbesondere LIEU 1996; ALAND 2003, 51–70; CASTELLI 2004; GRIG 2004, 22; 65f.; LEEMANS 2005; DIEFENBACH 2007, bes. 26; COBB 2008; SCHMITZ 2009, 203–219; JENSEN 2010, 3–7; MOSS 2012 und VAN HENTEN 2012a, 96–100. Die Ausführungen zur Stiftung einer christlichen Identität durch die Märtyrerfiguren sind meist recht allgemein gehalten, lediglich ALAND 53–59 geht auf konkrete Wirkmechanismen der Identifikationsfiguren ein.

8 Vgl. DIEFENBACH 2007, 26.

I.1 DIE FRÜHCHRISTLICHEN MARTYRIUMSBERICHTE: EINFÜHRUNG UND FORSCHUNGSSTAND

I.1.1 Die Martyriumsberichte als „Gattung“

Die Martyriumsberichte können als früheste Form der Hagiographie bezeichnet werden. Wie für die gesamte Textsorte lässt sich auch für das Korpus der Martyriumsberichte nicht von einer literarischen Gattung im eigentlichen Sinne sprechen.⁹ Die Texte unterscheiden sich stark in ihrer Gestaltung und weisen Einflüsse verschiedener Gattungen auf. In unterschiedlicher Gewichtung finden sich Elemente der Briefliteratur, des Romans, der Biographie, aber auch gerichtlicher Protokolle. Wie WALDNER betont, sind die Berichte in formaler Hinsicht lediglich dadurch verbunden, dass sie „in narrativer Form Auskunft über ein genau datiertes und lokalisiertes juristisches Prozedere geben“.¹⁰

Wenn die Texte also in der vorliegenden Arbeit zu einer „Gattung“ zusammengefasst werden, so ist eine heterogene Sammlung von Texten gemeint, die thematisch und funktional eine Einheit bilden. In bestimmten Bestandteilen ähneln sie sich, in ihrer literarischen Gestaltung jedoch variieren sie stark und lassen sich meist nicht eindeutig einer der etablierten Gattungen zuordnen.¹¹ Die inhaltliche Gemeinsamkeit der Berichte besteht in der Schilderung des Leidenswegs eines oder mehrerer Glaubenszeugen. Zentraler Bestandteil ist dabei immer das Verhör der Protagonisten sowie ihr Zeugnis in Wort und Tat, d. h. durch das mündliche Bekenntnis *Christianus* bzw. *Christiana sum* und den Tod als dessen Manifestation. Häufig finden sich auch Schilderungen von Einkerkierung und Folter. Bei der Darstellung kommen zudem regelmäßig dieselben Erzählmotive zum Einsatz, die sich in ihrer Gewichtung freilich unterscheiden.¹²

Aufgrund der starken Heterogenität der Martyriumsberichte in ihrem Aufbau und ihrer Gestaltung sind in der Forschung verschiedene Einteilungen vorgeschlagen

9 VON DER NAHMER 1994, 3 betont, dass es sich bei der Hagiographie lediglich um einen Oberbegriff handelt für all die „Texte, die der Erinnerung an Heilige gewidmet sind“. Der Schwierigkeit einer Zuteilung der Hagiographie zu bestimmten Gattungen widmet er sogar ein eigenes Kapitel: VON DER NAHMER 1994, 131–145.

10 WALDNER 2003, 71.

11 BERGER 1984, 1326f.; 1339 hat eine derartige „gattungsmäßige Zusammengesetztheit“ bereits für die neutestamentlichen Briefe beobachtet und als generelles Merkmal der frühchristlichen Literatur beurteilt. Bei seiner Einteilung der christlichen Texte nach den traditionellen rhetorischen Gattungen ordnet BERGER 2005, 391–396 die Martyriumsberichte zwar dem *genos epideiktikon* zu. Allerdings lassen sich daneben zahlreiche symbolleutische und teilweise selbst dikanische Elemente nachweisen. Vgl. auch SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 16f., die von „hybride[r] Märtyrerliteratur“ (13) sprechen.

12 Neben der *imitatio Christi*, die das grundlegende Charakteristikum der Martyriumsberichte bildet, benennen SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 21–27 als übliche Topoi das Motiv des edlen Todes für die Wahrheit, die Darstellung des Martyriums als Agon oder Kriegsdienst sowie die apokalyptische Auferstehungshoffnung.

worden. Am allgemeingültigsten scheint die erstmals von Hippolyte DELEHAYE vorgenommene und vielfach übernommene Unterscheidung zwischen enzyklischen Briefen, Prozessprotokollen bzw. *Acta* und Märtyrererzählungen bzw. *Passiones*, die sich in erster Linie auf Struktur und Aufbau der Berichte bezieht.¹³

Der Brief ist die älteste Form von Martyriumsberichten. Er ist auf das zweite Jahrhundert und zudem auf griechischsprachige Texte beschränkt. Formal ist dieser Texttyp durch eine Anrede an den Adressaten gekennzeichnet. Inhaltlich umfasst er sehr anschauliche Erzählungen des gesamten Leidenswegs der Märtyrer, beginnend bei der Verhaftung bis hin zur Hinrichtung und ggf. Bestattung. Der Fokus liegt weniger auf dem Wortzeugnis als auf der Bekräftigung dieses Zeugnisses durch die Tat. Starke Ausgestaltung finden dabei die Charakterstärke der Protagonisten und ihr Überwinden des Leidens in der Nachfolge Christi. Betont wird die Nähe des Martyriums zur Passion Christi. Mit Christus wird der Märtyrer in seinem Leiden eins und erhält durch diese Gottesnähe seine prophetische Gabe.¹⁴

Der bei Weitem häufigste und sowohl örtlich als auch zeitlich am stärksten verbreitete Typus des Martyriumsberichts sind die Prozessprotokolle, die *Acta*, die seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in lateinischer und griechischer Sprache verfasst wurden. Wie ihre Benennung bereits andeutet, sind diese Texte angelehnt an die römischen *acta proconsularia* und erwecken den Eindruck echter Prozessmitschriften.¹⁵ So finden sich zu Beginn i. d. R. Zeit- und Ortsangaben sowie eine Aufzählung der Angeklagten. Es schließt sich ein Dialog an, der in direkter Rede die Befragung der Angeklagten durch den Richter wiedergibt, wobei das Zeugnis *Christianus sum* eine zentrale Rolle spielt und häufig mehrfach wiederholt wird. Die Dialogform stellt das Wortzeugnis in den Vordergrund und ermöglicht es zugleich, die unvereinbaren Positionen nebeneinanderzustellen und zu bewerten, wobei die christlichen Angeklagten meist als den paganen Autoritäten überlegen dargestellt werden.¹⁶ Bisweilen werden im Kontext der Befragung auch apologetische Erläuterungen des christlichen Glaubens eingeflochten.¹⁷ Anders als in den Briefen finden sich keine Wunderschilderungen, allenfalls Andeutungen auf eine Inspiration durch den Heiligen Geist. Nach der Urteilsverkündung und der Benennung der Strafe folgt i. d. R. eine Danksagung der Märtyrer an Gott.

13 Vgl. DELEHAYE 1966, 109. Anstelle der formkritischen Einteilung stand lange Zeit die Klassifizierung der Berichte nach ihrer Authentizität im Vordergrund, die ebenfalls erstmals von DELEHAYE in allgemeingültiger Form vorgenommen wurde: Vgl. DELEHAYE 1927, 106–109.

14 Vgl. ausführlicher SCHMIDT 2003, 11–13.

15 Ob diese Form bewusst gewählt wurde, um den Eindruck der Historizität zu vermitteln, oder ob sie in erster Linie dazu diente, eine Konzentration auf das gesprochene Wort, d. h. das Wort des Heiligen Geistes, hervorzuheben, ist nicht definitiv zu beantworten. Es scheint aber durchaus wahrscheinlich, dass der Eindruck von Historizität zumindest eine gewisse Relevanz gehabt haben dürfte. Vgl. dazu ausführlicher HOLL 1914, 81 und WALDNER 2008, 216–221.

16 Vgl. WALDNER 2003, 71f.

17 Vgl. HOLL 1914, 82 und SCHMIDT 2003, 37.

Einige der Texte schließen zudem in unterschiedlicher Ausführlichkeit eine Beschreibung der Hinrichtung an. Der Fokus liegt jedoch auf dem Prozessgeschehen und der Rechtfertigung des Glaubens.¹⁸

Zu Beginn des dritten Jahrhunderts entwickelte sich mit den Martyriums-erzählungen bzw. *Passiones* eine dritte Form des Martyriumsberichts, der nur in Nordafrika und in lateinischer Sprache verbreitet war. Darin wird der gesamte Weg zum Martyrium in ausgeschmückter Weise beschrieben, wobei auch Schilderungen von Visionen, inneren Entwicklungen sowie Gedanken und Gefühlen der Protagonisten enthalten sind. In vielen Aspekten weisen die *Passiones* eine Ähnlichkeit zu den Berichten in Briefform auf. So betonen auch sie das Einswerden mit Christus, fügen hierbei aber häufig Schilderungen aus der Perspektive der Protagonisten selbst ein. Diese sind in Anlehnung an die Vulgärsprache in recht einfachem Stil verfasst und heben sich von den stärker rhetorisch ausgestalteten Erzählerpassagen ab. Wie bereits in den Briefen, gewinnt auch der Erzähler an Kontur und bietet dem Leser ebenfalls eine Identifikationsmöglichkeit.¹⁹

Die Kommunikationssituation ist für alle drei Typen von Martyriumsberichten schwer zu beschreiben. Eine Einordnung in den zeitgenössischen Diskurs und Kontext ist meist nicht möglich, da die Texte i. d. R. anonym verfasst²⁰ und nur unsicher datierbar sind.²¹ Auch hinsichtlich der Rezeption lassen sich nur zu einem Bruchteil der Texte sichere Angaben machen. Aus diesem Grund müssen die Berichte in erster Linie für sich selbst sprechen, externe Informationen lassen sich nur vereinzelt hinzuziehen.

Verfasst sind die Berichte allesamt von christlichen Autoren, da eindeutig Position für die christliche Seite bezogen wird und stellenweise spezifisch christliches Vokabular Verwendung findet. Trotz ihrer meist recht einfachen Sprache deuten viele der Berichte darauf hin, dass ihre Verfasser einen gewissen, teilweise sogar sehr hohen Bildungsstand besaßen. So rekurrieren die Texte bisweilen auf pagane Bildungstraditionen und machen diese für christliche Zwecke nutzbar. Auch der Gebrauch rhetorischer Stilmittel ist zwar selten, aber gezielt und angemessen. Während diese Indizien auf eine Gelehrsamkeit der Autoren hinweisen,

18 Vgl. ausführlicher SCHMIDT 2003, 14–16.

19 Vgl. ausführlicher SCHMIDT 2003, 16–18 und 40.

20 Vgl. SCHMIDT 2003, 45. Eine Ausnahme bildet hier der in Mart. Pol. 20,2 benannte Verfasser Euaristos.

21 Die Datierung ist deshalb so schwierig, da viele Texte aufgrund ihrer liturgischen Verwendung und der auch überlokalen Verbreitung mehrfach überarbeitet oder übersetzt worden sind. So ist es vielfach nicht möglich, den „originalen“ Text ausfindig zu machen. Vgl. BINDER 2005, 45–47. BINDER geht zwar davon aus, dass sich die Überarbeitungen in erster Linie auf Einleitungen und abschließende Doxologien beschränken und weniger inhaltlicher Natur sind, allerdings macht die veränderte Situation nach dem Toleranzedikt von 311 gerade in der Folgezeit eine auch inhaltliche Anpassung an die Verhältnisse und daraus resultierenden neuen Wirkabsichten wahrscheinlich. Als Beispiel sei hier der große Unterschied zwischen der Darstellung des Polycarpmartyriums in den griechischen Handschriften des Mart. Pol. und bei Euseb genannt. Vgl. u. a. BAUMEISTER 1980, 292–295 und BAUMEISTER 2009, 41–45.

wird der textinterne Erzähler diesbezüglich in unterschiedlicher Weise präsentiert. So heben einige Texte implizit oder explizit dessen Bildung hervor, andere vermitteln hingegen auch weniger gebildeten Rezipienten den Eindruck, von Ihresgleichen geschrieben zu sein, von einfachen Leuten ohne spezifische Ausbildung. In den Briefen und Märtyrererzählungen wird zudem vielfach die Augenzeugenschaft des Erzählers betont. Die *Acta* hingegen verzichten zumeist auf die Einführung eines Erzählers, erzielen aber durch ihre an offizielle Gerichtsprotokolle angelehnte Form einen Eindruck der Unmittelbarkeit. Dies lässt darauf schließen, dass nicht nur eine unmittelbare Nähe des Verfassers zum beschriebenen Geschehen vermittelt, sondern auch ein enger Kontakt zu den Adressaten hergestellt werden sollte.²²

In Hinblick auf den Adressatenkreis sind die Texte recht eindeutig: Die Berichte, die in Briefform verfasst sind, wenden sich direkt an bestimmte Gemeinden,²³ formulieren jedoch zumeist die Absicht, auf alle Christen Einfluss zu nehmen.²⁴ Auch in den Erzählungen und protokollförmigen *Acta* wird durch die selbstbewusste Fokussierung auf die Perspektive der Gläubigen eine Ausrichtung auf ein vornehmlich christliches Publikum erkennbar.²⁵ Im Anschluss an WALDNERs Ausführungen zur „Topographie des Martyriums“ geht die vorliegende Arbeit von einer sowohl regionalen als auch überregionalen Reichweite der Berichte aus. Nach einer anfänglich lokalen Rezeption in den jeweiligen Gemeinden dürfte zumindest ein Teil der Texte schon recht früh eine weitere Verbreitung innerhalb des *imperium Romanum* gefunden haben.²⁶ Nicht nur in geographischer Hinsicht, sondern auch in Bezug auf ihre Stratifikation waren die Rezipienten der Martyriumsberichte sehr heterogen. Die Forschung geht davon aus, dass die Texte

22 Eine „Öffnung der Literatur zum ‚Volk‘ hin“ (KIRSCH 1988, 11) zeigt sich in allen Berichten. Durch ihre einfache, klare Sprache dürften die Texte auch für weniger gebildete Hörer verständlich gewesen sein. Daneben könnte die Simplizität aber auch einer Abgrenzung von der paganen Rhetorik gedient haben.

23 Vgl. bes. Mart. Pol. und Mart. Lugd.

24 So findet sich in Mart. Pol. Praef. eine Anrede nicht nur an eine spezielle Gemeinde, sondern auch an die gesamte Kirche. In 20,1 wird zudem noch einmal explizit dazu aufgefordert, den Brief an die entfernteren Brüder weiterzureichen.

25 Bisweilen finden sich auch hier konkrete Verweise auf einen weiten christlichen Adressatenkreis. So fordert Pass. Perp. 21,11 alle Gläubigen dazu auf, die neuen Glaubenszeugnisse zu lesen. Pass. Marian. 1,3 benennt die gesamte Bruderschaft (*fraternitas*) als intendierten Adressatenkreis und Pass. Mont. 1 richtet sich an alle künftigen Brüder (*fratres post futuri*).

26 WALDNER 2003, 69; 72–76 betont, dass die Lektüre der Martyriumsberichte in der Liturgie von Beginn an zur Herstellung einer geteilten christlichen Wirklichkeit beigetragen habe. Die Textform habe es ermöglicht, das Totengedenken „den Bedürfnissen einer überregional agierenden Gruppierung“ anzupassen (74). Für eine überregionale Verbreitung spricht zudem die Tatsache, dass von vielen Texten verschiedene, teils griechische und lateinische, teils lokal angepasste Versionen existierten: Vgl. BINDER 2005, 31. Zudem bezeugt Euseb, dass bereits zu seiner Zeit Sammlungen von Martyriumsberichten existieren: Eus. HE 4,15,47; 5,1; 5,4,3; 5,21,5.

durch ihren liturgischen Gebrauch christliche Leser verschiedener Bildungs- und Sozialschichten erreichen konnten.²⁷ Diese These wird durch die Texte selbst untermauert, da sie Figuren unterschiedlicher sozialer Herkunft, vom Sklaven bis zum Bischof, auftreten lassen.²⁸

Während die weite Verbreitung der Texte in christlichen Kreisen evident ist, stellt sich die Frage, ob mit ihnen auch eine Wirkung auf Nicht-Christen erzielt werden sollte.²⁹ Zwar präsentieren die Berichte in ihren Darstellungen teilweise spontane Bekehrungen ungläubiger Zuschauer, eine solche Reichweite ist tatsächlich aber eher unwahrscheinlich. So finden sich apologetische Ausführungen selten und nur in knapper Form. Lediglich die *Acta* mit ihren teilweise längeren Verteidigungsreden könnten auf eine missionarische Intention hinweisen.³⁰ Die in allen Formen anzutreffenden Anlehnungen an paganes Bildungsgut sind eher dem in dieser Zeit üblichen Bildungshintergrund der Autoren und der christlichen Leserschaft geschuldet, als dass sie als Hinweis auf eine mögliche Außenwirkung verstanden werden sollten. Als Kommunikationsanleitung zur Rechtfertigung oder sogar Ausbreitung des Christentums in nicht-christlichen Kreisen scheinen die Texte aufgrund der in ihnen präsentierten und propagierten Handlungsnormen eher ungeeignet, weswegen hier von einer rein oder zumindest primär innerchristlichen Rezeption ausgegangen wird.³¹

27 Vgl. SEELIGER 1998, 470. Für einen liturgischen Gebrauch spricht neben inhaltlichen Andeutungen das in der Mehrzahl der Berichte anzutreffende liturgische Formular. Ausführlich erörtert dies SCHMIDT 2003, 44–58. Vgl. aktuell auch SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 4; 7f.

28 Vgl. für die tatsächliche soziale Pluralität des frühen Christentums insbesondere THEISSEN 1974, 232–272 (am Beispiel von Korinth); GAGER 1975; MEEKS 1983, 51–73; SCHÖLLGEN 1985, 155–269 (am Beispiel Karthagos); LAMPE 1989 (für die Stadt Rom).

29 Eine strikte Unterscheidung zwischen christlich und pagan ist für den Untersuchungszeitraum allerdings problematisch, da sich das Christentum im zweiten und dritten Jahrhundert erst etablierte und somit auch die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft zwangsläufig einen paganen, d. h. nicht-christlichen, Hintergrund besaßen.

30 Vgl. WALDNER 2003, 69, welche die didaktischen und apologetischen Elemente einiger Berichte als ein eindeutiges Indiz für deren Ausrichtung auch auf ein nicht-christliches Publikum auffasst. Für die apologetischen Ausführungen scheint diese Folgerung plausibel, allerdings sind diese nur in einem Teil der Texte nachzuweisen. In Hinblick auf die didaktischen Komponenten ist hingegen auch eine alleinige oder zumindest vornehmliche Ausrichtung auf christliche Rezipienten möglich.

31 BINDER 2005, 41–45 macht den Vorschlag, dass trotz der Fokussierung auf ein christliches Publikum möglicherweise eine indirekte Wirkung auf das pagane Umfeld angedacht war. Die Texte könnten, so seine These, als eine Art Kommunikationsanleitung für den Umgang des christlichen Lesers im Konflikt mit Nicht-Christen genutzt worden sein. Diese These lässt sich an den Texten selbst allerdings nicht be-, sondern eher widerlegen, da die in der Argumentation der Berichte transportierten Wertvorstellungen vielfach gegen pagane Normen stoßen und damit für Außenstehende eher abschreckend als überzeugend wirken mussten.

I.1.2 Der historische Hintergrund der Martyriumsberichte

Die bisherigen Ausführungen haben bereits anklingen lassen, dass die Martyriumsberichte nicht in erster Linie als historische Dokumente zu lesen sind, wie es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts üblich war. In jüngerer Zeit ist die Forschung von dieser lange verbreiteten Bewertung der Authentizität abgekommen, um stärker nach der literarischen Wirkung der Berichte zu fragen.³²

Dies entspricht einem generellen Wandel in der wissenschaftlichen Bewertung frühchristlicher Quellen. Lange stand aufgrund einer relativ unkritischen Lektüre der Konflikt zwischen Christen und Heiden im Fokus und man ging von einer Verfolgungssituation des Christentums aus, die sich von lokalen Maßnahmen im zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu reichsweiten Aktionen unter Decius, Valerian und Diokletian steigerte und entsprechend viele Märtyrer hervorbrachte.³³

Inzwischen wird dem Selbstdarstellungscharakter der christlichen Verfolgungsdarstellungen Rechnung getragen und eine intensivere Betrachtung der sozialen und kulturellen Bindungen und Interaktionen zwischen Christen und Heiden gefordert.³⁴ Die Verfolgungen werden nicht bestritten, jedoch viel differenzierter betrachtet. So wird betont, dass bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts keine einheitliche Verfolgungssituation im Römischen Reich bestand, zumal die Christen anfangs nicht einmal als eigenständige religiöse Gruppe wahrgenommen wurden, sondern trotz der tatsächlich immer stärker werdenden Entfremdung zwischen Juden und Christen als jüdische Sekte galten. Die relativ geringe Zahl an dokumentierten Martyrien in der gesamten vorkonstantinischen Zeit, vor allem aber in den ersten zwei Jahrhunderten lässt sich als Hinweis deuten, dass die frü-

32 Lange Zeit wurden die Texte als authentische Quellen für die historische Situation des frühen Christentums gelesen, was teilweise sogar noch in jüngeren Arbeiten seinen Niederschlag findet (z. B. BARNES 2010, der die frühen Berichte im Gegensatz zur späteren fiktionalen Hagiographie als historisch einstuft). Für die Bollandisten stand die Frage nach der Historizität und Authentizität der Berichte im Zentrum. Der Einbezug psychologischer (BAYNES 1955), sozialgeschichtlicher (PATLAGEAN 1968) und kulturgeschichtlicher Fragestellungen (BROWN 1971) erweiterte seit der Mitte des 20. Jahrhunderts das Untersuchungsspektrum. Erst in den letzten Jahrzehnten gewann die Betrachtung der Berichte als Literaturform an Bedeutung, wodurch Fragen nach literarischen Traditionen, Wirkabsichten und rhetorischen Strategien ins Zentrum rückten. Ganz drastisch formuliert diese Abkehr BUSCHMANN 1994, 99: „Martyrerberichte dürften ursprünglich weder neutrale historische Augenzeugenberichte (*passiones*) noch apologetische Texte (*acta*), sondern erbaulich-kerygmatische Literatur gewesen sein. [...] Die Frage nach einem historischen Kern und nach Authentizität ist von daher absurd.“ Vgl. zur Entwicklung im wissenschaftlichen Umgang mit den Martyriumsberichten ausführlicher GRIG 2004, 23–25; 146–151 und HARVEY 2011, 603–627, bes. 611–618.

33 Vgl. u. a. DE STE. CROIX 1963, 6–31; SHERWIN-WHITE 1964, 23–27; DE STE. CROIX 1964, 28–33; FRENDE 1965; LANE FOX 1987, 423–92.

34 Vgl. SALZMANN 2011, 186–190.

hen Verfolgungen mehr ein Konstrukt der christlichen Erzählung als eine historische Tatsache sind.³⁵

So wurde in der christlichen Geschichtsschreibung seit Laktanz die Vorstellung von einem Sieg des Christentums über zehn grausame Christenverfolgungen vermittelt.³⁶ Die Martyriumsberichte bildeten dafür einerseits die Grundlage, waren andererseits seit der Schaffenszeit des Laktanz auch selbst das Produkt dieser Vorstellung. Die historischen Verhältnisse legen ein anderes Bild nahe. Einzelne Aktionen gegen die Christen, die sich für die ersten beiden Jahrhunderte nachweisen lassen, waren meist Resultat individueller Anklagen. Eine eindeutige Rechtslage gab es nicht und der Umgang mit den Christen lag zumeist im Ermessen der Provinzstatthalter.³⁷

Angespannter wurde die Lage erst, als Kaiser Decius im Rahmen seiner Maßnahmen zur innenpolitischen Stabilisierung um 249 ein Edikt zur Anordnung eines wohl für alle Reichsbewohner verbindlichen Bittopfers erließ. Dies brachte vor allem die Christen in einen Konflikt mit ihrer religiösen Überzeugung, weswegen sie von den christlichen Autoren schon in der Antike als Christenverfolgung bewertet wurde. In jüngerer Zeit geht man allerdings davon aus, dass auch Decius ursprünglich nicht speziell gegen die Christen vorging. Sein Edikt war vielmehr Teil einer generellen Neustrukturierung der religiösen Organisation, welche die bis dahin unabhängigen lokalen Kulte stärker an das römische Gesamtreich band und erstmals das Konzept einer einheitlichen römischen Religion hervorbrachte.³⁸ Diese Neustrukturierung war das Resultat gesellschaftlicher und politischer Veränderungen seit dem frühen dritten Jahrhundert, die zur Legitimierung der kaiserlichen Macht eine religiöse Monopolisierung notwendig machten.³⁹

35 Vgl. u. a. PERKINS 1995, 15–25; GRIG 2004, 11–14; MOSS 2012, 9f. Die erstaunlich geringe Zahl der Martyrien hatte bereits GIBBON 1776 festgestellt: Vgl. dazu ausführlicher PRICE 2011, 808–825.

36 Vgl. Lact. mort. pers. Bei Euseb und Augustin wird diese Vorstellung aufgenommen.

37 Christsein konnte zwar – zumindest seit dem zweiten Jahrhundert – bestraft werden, man ging jedoch nicht systematisch gegen die Gläubigen vor, sondern erst wenn seitens der Bevölkerung Anzeige erstattet wurde: Vgl. hierzu die Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan: Plin. epist. 10,96f. Forschungen zur Rechtslage liefern insbesondere BARNES 1968a, 32–50 und FRANK 2002, 79–82. Den Forschungsstand beschreiben ENGBERG 2007, 71–73 und SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 30–32; 37f. Die Schlüsselrolle der Provinzstatthalter betont MOSS 2012, 9f.

38 Diese Interpretation des Decius-Edikts findet sich sehr anschaulich bei RIVES 1999, 135–154. Er betont explizit, dass es sich bei dem Edikt noch um keine eigentliche Christenverfolgung handelte. Vgl. zur Religionspolitik des Kaisers Decius auch SELINGER 1994 und PIÉTRI/GOTTLIEB 1996, 156–161.

39 Vgl. RÜPKE 2001a, 27–34: Anschließend an Peter BROWNS These einer kontinuierlichen Umstrukturierung bereits vorhandener Elemente am Übergang von der Kaiserzeit zur Spätantike beobachtet RÜPKE für die Zeit vom dritten zum fünften Jahrhundert einen religiösen Wandel, der aus einer starken Privatisierung und einer gleichzeitig stärker werdenden zentralen Verwaltung im gesellschaftlich-politischen Bereich resultierte. Die Orientierung an politisch-öffentlichen Räumen ging verloren, was zu einer wachsenden Bedeutung imaginerter

Erst diese Entwicklung bereitete den Weg für die Christenverfolgungen, aber auch für die spätere Etablierung des Christentums als Reichsreligion.⁴⁰

Die erste Christenverfolgung im engeren Sinne wurde durch die Erlasse des Kaisers Valerian aus den Jahren 257/258 ausgelöst, war jedoch auf die christlichen Führungsschichten beschränkt.⁴¹ Durch den Tod Valerians fand sie ein rasches Ende und die Mehrheit der Christen blieb verschont. Das letzte Drittel des dritten Jahrhunderts brachte dann eine Ruhezeit. Auch die unter Decius und Valerian eingekerkerten Gläubigen wurden wieder freigelassen, was BARNES zur der These veranlasst, dass das Christentum bereits 260 durch Galienus rechtlich anerkannt wurde.⁴²

Die Regierungszeit Diokletians brachte schließlich die größte Christenverfolgung, die in den Martyriumsberichten entsprechend starken Widerhall findet. Auch sie ist im Kontext der verstärkten Bedeutung einer zentralisierten Religiosität zu verstehen. Wie SCHWARTE und daran anschließend RÜPKE aufzeigen, waren die anti-christlichen Maßnahmen Teil einer auf die Sicherung der kaiserlichen Nachfolge ausgerichteten Politik und Resultat einer theologisch fundierten Herrschaftslegitimation.⁴³

Im Rahmen dieser Christenverfolgung wurden nicht nur Kirchen und christliche Schriften zerstört. Es gab auch ein allgemeines Opfergebot, das teilweise Nicht-Kleriker einschloss. Zudem entzog man den Christen zahlreiche Privilegien.⁴⁴ Dabei war vor allem der Osten des Reiches betroffen, während im Westen die Verfolgungen schnell nachließen.⁴⁵ Dieser Umstand schlägt sich auch in der regionalen Verteilung der Martyriumsberichte nieder, von denen ein Großteil aus

Orte führte. Zudem kam es in den Weltbildern der Philosophie zu einer Durchsetzung des Monotheismus. Es verbreitete sich die Vorstellung, der nur wenigen Personen vorbehaltenen Kontakt zum Göttlichen mache diese zu Trägern göttlicher Autorität. Durch den Verlust des öffentlichen Bereichs als Machtregulator und die wachsende Bedeutsamkeit der Gottesnähe, wurde die theologische Legitimation von Macht entscheidend, was eine Monopolisierung des göttlichen Kontaktes zur Autoritätssicherung des Kaiserhauses notwendig werden ließ. Dieser Auffassung schließt sich auch DRAKE 2011, 456 in seiner Betrachtung des Verhältnisses von religiöser und politischer Sphäre im frühen Christentum an.

- 40 Vgl. RIVES 1999, 152–154. Auch SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 35f. betonen, dass erst das auffällige Verhalten der Christen im Kontext des Opferedikts ein verschärftes Vorgehen gegen die Glaubensgemeinschaft nach sich zog.
- 41 Von diesen wurde in einem ersten Edikt ein Opfer für die paganen Götter gefordert. Eine Weigerung führte zur Verbannung, weswegen viele flohen und untertauchten. Ein Jahr später verschärfte sich die Lage mit einem zweiten Edikt, das für die Opferweigerung die Todesstrafe forderte. Vgl. HAUSCHILD 2000, 132f. und ausführlicher PIÉTRI/GOTTLIEB 1996, 168–174.
- 42 Vgl. BARNES 2010, 97–105. Er relativiert damit die Bedeutung des Toleranzedikts aus dem Jahr 311 und der Mailänder Vereinbarung von 313.
- 43 Vgl. SCHWARTE 1994, 203–240, bes. 233–240 und RÜPKE 2001a, 33.
- 44 Vgl. ausführlicher SCHWARTE 1994, 221–229 und PIÉTRI/GOTTLIEB 1996, 174–187.
- 45 Vgl. BARNES 2010, 111–113. Während die Verfolgungswelle im Westen bereits im Laufe des Jahres 304 abgeklungen sei, habe die Balkanregion noch bis 311, Kleinasien, Syrien und Ägypten sogar bis 313 darunter gelitten.

den östlichen Reichsgebieten und Nordafrika stammt, während es aus dem Westen nur vereinzelte Berichte gibt.

Nach dem Höhepunkt der Christenverfolgungen unter Diokletian fanden diese ihr Ende. Die römische Regierung hatte erkannt, dass Maßnahmen gegen die Glaubensgemeinschaft langfristig keinen Erfolg erzielten. Dies führte zu einem Umschwung im Umgang mit der Religionsproblematik: Man verfolgte fortan eine Integrationspolitik, die auch rechtlich verankert wurde. Im April des Jahres 311 erklärt Galerius das Christentum zur *religio licita*. Martyriumsberichte wurden weiterhin verfasst, ihre Funktion und Bedeutung wandelte sich jedoch allmählich. Sie dienten nicht mehr einer Bewältigung der Verfolgungserfahrung, sondern zunehmend der Erinnerung an die Glaubenszeugen.⁴⁶

1.1.3 Die Martyriumsberichte als zentraler Bestandteil des Martyriumsdiskurses

Im Vergleich zu der rekonstruierbaren historischen Situation, in der die Maßnahmen gegen das Christentum auf anfängliche lokale Einzelaktionen und zwei reichsweite Verfolgungen beschränkt waren, zeichnen die frühchristlichen Quellen ein wesentlich düstereres Bild. Insgesamt, aber besonders in den Martyriumsberichten entsteht – unabhängig von ihrer Entstehungszeit – der Eindruck, die ersten nachchristlichen Jahrhunderte seien eine Zeit der rigorosen Ablehnung und rücksichtslosen Christenverfolgung gewesen. Sie erwecken den Anschein, dass ein Leben ohne ständige Auseinandersetzung mit den paganen Vorschriften für einen Christen überhaupt nicht möglich war.⁴⁷ Auch wenn viele der Texte Ereignisse thematisieren, die sich während der Verfolgungszeiten unter Valerian und Diokletian zugetragen haben sollen, so bezieht sich doch ein nicht unerheblicher Teil auf friedlichere Perioden. Umso mehr stellt sich die Frage, warum die Christen sich selbst durchgehend als Verfolgte und Märtyrer darstellten.

Eine Antwort findet sich in dem in jüngerer Zeit immer verbreiteteren Verständnis vom Martyrium als Diskurs. Ganz explizit vertritt diese These erstmals PERKINS, die in Anlehnung an FOUCAULT die zentrale Rolle von Diskursen für das Selbstverständnis einer Gemeinschaft und für das Erlangen sozialer Macht hervorhebt. Ein Diskurs repräsentiere dabei nicht die reale Welt, sondern vielmehr eine Welt, wie sie durch soziale Kategorien, Verhältnisse und Institutionen einer

46 Vgl. PIÉTRI/GOTTLIEB 1996, 187–189 und HAUSCHILD 2000, 140f. GRIG 2004, 142 betont, dass die Zahl der Martyriumsberichte in der Zeit nach dem Kirchenfrieden sogar noch anstieg.

47 Vgl. allgemein SALZMANN 2011, 189; 195f. sowie speziell zu den Martyriumsberichten BINDER 2005, 52. SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 33–41 weisen allerdings zu Recht darauf hin, dass die Berichte nichtsdestotrotz einen großen Wert für die Rekonstruktion des Bildes ihrer Entstehungszeit besitzen. Sie geben nicht nur einen Einblick in theologische Entwicklungen und in ansonsten wenig thematisierte Lebensbereiche, sondern spiegeln – bei kritischer Lektüre – auch den Charakter ganz konkreter staatlicher Maßnahmen wider.

Kultur vermittelt werde. Die frühchristliche Selbstdarstellung als leidender und sterbender Körper versteht PERKINS als Teil einer generellen Hinwendung zum Körper in der frühen Kaiserzeit. Der griechisch-römischen Vorstellung von einer Kontrolle des Geistes und der Seele über den Körper wurde in den frühchristlichen Texten der leidende Körper als ein konkurrierender Diskurs entgegengesetzt. Durch die positive Neubesetzung der traditionell negativ konnotierten kulturellen Zeichen des Schmerzes und des Todes wurde ein neues System zur Erklärung der Welt geschaffen, das den römischen Machtdiskurs in Frage stellte. Mit der Fokussierung auf das Martyrium präsentierte sich das Christentum als eine Gemeinschaft von Leidenden und Verfolgten, die gerade aus dem Leiden ihre Macht gewinnen. Das Martyrium sei zu einem Ritual, einer kollektiven Botschaft zur Legitimierung der christlichen Weltsicht geworden und habe als Leidensdiskurs zur Etablierung eines christlichen Selbstverständnisses und damit zur Institutionalisierung des Christentums beigetragen.⁴⁸

Insbesondere BOYARIN, CASTELLI, GRIG und MOSS nahmen die Idee vom Martyrium als Diskurs in der Folge auf.⁴⁹ Letztere unterstreicht dabei die zentrale Bedeutung des Martyriumsdiskurses für das frühe Christentum, indem sie betont, dass dieser nicht nur zur Sinnstiftung in sogenannten Verfolgungssituationen und zur Formung einer christlichen Identität beitrug, sondern auch der Vermittlung kirchlicher und dogmatischer Forderungen diene.⁵⁰

Auch in der vorliegenden Arbeit wird das Martyrium als ein Diskurs verstanden, der seit dem zweiten Jahrhundert und bis weit in die Spätantike hinein das christliche Selbstverständnis im gesamten römischen Reich prägte. Der Begriff Diskurs beschreibt dabei im Anschluss an FOUCAULT eine Gruppe oder Formation von Aussagen, mittels derer in einem bestimmten sozialen Kontext ein Verständnis der Realität entwickelt und diese Realität zugleich erzeugt wird.⁵¹ Der Martyriumsdiskurs manifestierte sich auf ritueller wie auch textueller Ebene, wobei beide untrennbar miteinander verwoben waren und nur unter Berücksichtigung ihres Zusammenspiels richtig erfasst werden können. Entsprechend ist die

48 Vgl. PERKINS 1995, 1–40; 104–123 und 200–214 mit Verweis auf FOUCAULT 1988, 42. Auch Karen WINSTEAD 1997, 3 betont die Bedeutung des Leidens, insbesondere der Folter, für die Subversion der römischen Weltsicht und die Schaffung einer christlichen Identität, wenn sie für die Märtyrerverehrung das Paradoxon formuliert: „instruments of torture designed to erase identity are used to proclaim identity“.

49 Vgl. BOYARIN 1999, bes. 94; CASTELLI 2004; GRIG 2004, bes. 142–145 und MOSS 2012.

50 Vgl. MOSS 2012, 17. In ihrer früheren Arbeit über die *Imitatio Christi* hebt MOSS zudem hervor, dass das Motiv des Leidens in der Nachfolge Christi bereits in den neutestamentlichen und anderen ganz frühen Texten weit verbreitet ist, obwohl realiter zu dieser Zeit noch keine offiziellen und überregionalen Verfolgungen stattfanden: Vgl. MOSS 2010b, 19–44.

51 Vgl. insbesondere FOUCAULTS „L’archéologie du savoir“ und „L’ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970“. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit FOUCAULTS durchaus nicht ganz eindeutigen Diskursbegriff und seiner Aufnahme in Kultur- und Literaturtheorie sowie Linguistik und Sozialpsychologie liefert MILLS 2007.

Martyrerliteratur, wie bereits SEELIGER und WISCHMEYER betonen, im breiteren Kontext der Märtyrerverehrung zu lesen.⁵²

Die Hochschätzung der Märtyrer kam bereits früh in einer kultischen Verehrung zum Ausdruck, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem antiken Totengedenken entwickelt hatte.⁵³ Sie erreichte zwar erst in der Spätantike ihre vollendete Ausprägung, lässt sich jedoch schon für das zweite und dritte Jahrhundert nachweisen. Bereits das weithin als ältester Bericht geltende⁵⁴ *Martyrium Polycarpi* spricht davon, dass die Überreste des Märtyrers den Christen wertvoller seien als Edelsteine und Gold und dass an seinem Grab jährlich der Tag seines Martyriums als Gedenken und Inspiration für nachfolgende Christen gefeiert werde.⁵⁵

Dass die rituelle Verehrung im Westen erst später und nicht vor 250 aufgekomen sei, war in der Forschung lange Zeit die verbreitete These, wird jedoch bereits von KLAUSER in Frage gestellt.⁵⁶ Der Martyriumsbericht von Lyon aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts könnte diese Kritik stützen. So findet sich hier eine bemerkenswert lange und ausführliche Auseinandersetzung damit, dass die Heiden die Körper der Toten schänden, einer ordnungsgemäßen Bestattung durch die Christen berauben und schließlich verbrennen, um keinerlei Überreste auf der Erde zu belassen.⁵⁷ Eine so ausführliche Schilderung lässt auf die große Bedeutung der sterblichen Überreste für die Gläubigen schließen, weswe-

52 SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 41–45.

53 Während man in der Religionsgeschichtlichen Schule um 1900 noch die Parallelität von christlicher Heiligenverehrung und paganem Götter- und Heroenkult betonte, hat sich seit DELEHAYE die These durchgesetzt, dass sich die Märtyrerverehrung vor allem als Erweiterung des allgemein üblichen Totenkultes entwickelte. Daneben betont KLAUSER 1960, 31–38 in Anschluss an JEREMIAS 1958 auch die Möglichkeit jüdischer Anregungen für den Heiligenkult. Vgl. zu den verschiedenen Forschungsmeinungen BAUMEISTER 2009, 233–235; 260–262 und PRICE 2011, 810f.

54 Die genaue Datierung des Textes ist umstritten, allerdings wird vielfach das Jahr 160 als Verfassungszeitraum angegeben. Vgl. zu den Diskussionen um die Datierung von Mart. Pol. BAUMEISTER 2009, 41–45 sowie ZWIERLEIN 2014, 262–266. Kritisch äußert sich zur Frühdatierung in jüngster Zeit wieder MOSS 2012, 62–72.

55 Mart. Pol. 18,2f. Ähnlich auch Mart. Pol. 17,1. Vgl. zur Deutung dieser Passagen DELEHAYE 1933, 33f.; CAMPENHAUSEN 1936, 80f.; SAXER 2002, 47 und BAUMEISTER 2009, 20f.; 236f. Dass eine solche Verehrung durchaus auf Kritik auch innerhalb christlicher Reihen stieß, wird in dem Bericht ebenfalls evident. So wird die Verurteilung des Kultes zwar den Heiden und Juden zugeschrieben, jedoch verweist die Begründung eher auf innerchristliche Skeptiker (vgl. CAMPENHAUSEN, 81). Die Verehrung der Märtyrer beruhe, so der Vorwurf, die Gefahr, die Christusverehrung zu verdrängen (Mart. Pol. 17,2). Dem hält der Bericht entgegen, dass den Märtyrern lediglich als Schülern und Nachfolgern Christi Liebe entgegengebracht werde, wodurch ja wiederum Christus Ehrung erfahre (Mart. Pol. 17,3).

56 Vgl. KLAUSER 1960, 30. Ähnlich auch SAXER 2002, 57, der das älteste erhaltene archäologische Zeugnis für den Märtyrerkult in Rom auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts datiert.

57 Mart. Lugd. 1,57–63.

gen man nicht ausschließen kann, dass auch in westlichen Regionen bereits zu dieser Zeit eine Reliquienverehrung stattfand.⁵⁸

In jedem Fall hatte sich der Märtyrerkult spätestens im dritten Jahrhundert im gesamten römischen Reich durchgesetzt.⁵⁹ Er umfasste neben der Gedenkfeier an den Gräbern der Glaubenszeugen und der Verehrung ihrer Reliquien auch die Verlesung von Martyriumsberichten in der Liturgie.⁶⁰ Inwiefern die hagiographischen Texte auch im Kontext der rituellen Märtyrerfeste verlesen wurden, ist nicht eindeutig festzustellen, und es dürfte wohl Unterschiede in der lokalen Praxis gegeben haben. Die Tatsache, dass mit der gesteigerten Bedeutung des Reliquienkults in der Spätantike vielfach auch die Martyriumserzählungen um die *inventio* und *translatio* der Reliquien erweitert wurden, spricht dafür, dass spätestens in dieser Zeit eine enge Knüpfung der Texte an die kultische Praxis bestand.⁶¹

Neben den rituellen Handlungen waren es also die literarischen Darstellungen, die den Diskurs trugen. Eine Vielzahl unterschiedlicher Texte leistete dazu einen Beitrag. So schenken die apologetischen Schriften sowie die vielfältige christliche Briefliteratur dem Thema des Martyriums ebenso Beachtung wie die apokryphen Apostelakten oder die *Exhortationes ad Martyrium*.⁶² Sogar in poetische Texte fanden die Märtyrer Eingang.⁶³ Das wichtigste Medium des Martyriumsdiskurses waren allerdings die narrativen Berichte. Sie verbreiteten das Martyriumskonzept, trugen zu dessen Wertschätzung bei und stilisierten die Märtyrer zu Leitbildern der christlichen Gemeinschaft, indem sie die Glaubenszeugen unter den Christen bekannt machten und eine spezifische Einstellung ihnen gegenüber vermittelten.⁶⁴

58 Vgl. dazu auch Cypr. ep. 12,2,1. Allerdings ist zu bemerken, dass eine spätere Bearbeitung des Berichts im dritten Jahrhundert nicht auszuschließen ist. Vgl. zur Datierung BARNES 1978, 139–141; MUSURILLO 1979, xxif. und BAUMEISTER 2005, 341.

59 Vgl. CAMPENHAUSEN 1936, 88 und BAUMEISTER 2009, 235–244. Der Reliquienkult in seiner vollendeten Form entwickelte sich hingegen erst in der Zeit nach dem Toleranzedikt. Zuvor wurden zwar, wie einige Berichte deutlich machen, die Gebeine der Glaubenszeugen als verehrungswürdig angesehen, ihre heilende Wunderkraft wurde ihnen jedoch erst später zugesprochen: Vgl. dazu HOLL 1914, 91.

60 Vgl. DIEFENBACH 2007, 25.

61 Vgl. dazu GRIG 2004, 35–38; 86–94.

62 Von allen hier genannten Textsorten weisen die apokryphen Apostelakten die größte Ähnlichkeit zu den Martyriumsberichten auf. Auch sie stellen die Schicksale von Einzelpersonen in den Vordergrund ihrer Erzählung. Anders als in den Martyriumsberichten, welche ihre Darstellung auf die Ereignisse um den Zeugnistod beschränken, stehen in den apokryphen Apostelakten die Reisen und Wundertaten zu Lebzeiten der Protagonisten im Fokus. Vgl. KLAUCK 2005, 10–21 und CZACHESZ 2010, 1–20.

63 So betont GEMEINHARDT 2014, 38 für die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts die Teilhabe von Prudentius' *Peristephanon* am zeitgenössischen Martyriumsdiskurs.

64 Vgl. BINDER 2005, 52: „Märtyrer und Märtyrerakten gehören [...] eng zusammen, das Leitbild ist auf seine literarische Formung angewiesen, um wirksam werden zu können.“ Dies betonen auch ALAND 2003, 51 und GRIG 2004, 1.

Dieser hagiographischen Wirkabsicht war die Historizität der Berichte untergeordnet.⁶⁵ Allerdings ist davon auszugehen, dass sich die meisten der Texte zumindest in ihrem Kern auf historische Ereignisse stützen, die dann durch Selektion, Kürzung, Erweiterung oder inhaltliche bzw. sprachliche Modifikation der Funktion des Textes angepasst werden konnten.⁶⁶ Auf diese Weise vereinen die Berichte Fiktionalität und Faktizität, ohne Fälschungen im modernen Wortsinn zu sein. Bisweilen verzichten sie auf die Authentizität historischer Details zugunsten der Offenbarung allgemeingültiger christlicher Wahrheiten und Werte, die in der Figur des Märtyrers repräsentiert werden.⁶⁷

In ihrer Literarizität erfüllen die Berichte einerseits eine erinnernde und performative Funktion, indem sie den Märtyrer bekannt machen, dem kollektiven Gedächtnis der christlichen Gemeinschaft einschreiben und das Martyrium durch Erzählung fortwährend aktualisieren.⁶⁸ Außerdem haben die Texte vor allem in der Zeit vor dem Toleranzedikt eine paränetische Wirkung. Die Leser werden dazu aufgefordert, ihr eigenes Verhalten zu reflektieren, und darin bestärkt, an ihrem Glauben festzuhalten und den christlichen Grundsätzen entgegenstehende Forderungen und Hierarchisierungsansprüche in ihrer eigenen Lebenswelt abzuwehren, was bis zur Imitation des Glaubensstodes gehen konnte.⁶⁹ In späterer Zeit war die Aufforderung zur Nachahmung weniger konkret. Die Figur des Märtyrers wurde allgemeiner zu einem Symbol der Glaubensstreue in Situationen der Unsicherheit, die vor allem vor dem Hintergrund innerchristlicher Differenzen Festigkeit stiften und an die gemeinsamen Ursprünge erinnern konnte.⁷⁰

65 Vgl. BUSCHMANN 1994, 99 und SCHMIDT 2003, 19.

66 Vgl. SCHMIDT 2003, 19–25. Sie betont, dass sich zwischen den einzelnen Typen von Berichten Unterschiede in Form und Grad der Bearbeitung erkennen lassen, die einerseits aus der literarischen Form, andererseits aus dem nicht völlig kongruierenden Märtyrerbild resultieren.

67 Vgl. HOLL 1914, 83f.; AMELING 2002, 9f. und SCHMIDT 2003, 19–21. Eine solche Einstellung zur Historizität ist für die frühchristliche Zeit nichts Ungewöhnliches, sondern lässt sich schon für die kanonischen Texte beobachten: Vgl. FRENSCHKOWSKI 2009, 222–232. Wie SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 18–20 aufzeigen, wurde es als legitimes historiographisches Vorgehen angesehen, den historischen Kern zur Freude und zum Verständnis der Leser auszumücken und durch Fiktionales zu ergänzen, solange nur das Kriterium der Plausibilität eingehalten wurde.

68 Vgl. GRIG 2004, 4 und DIEFENBACH 2007, 25.

69 Vgl. GRIG 2004, 4. Von Bedeutung ist hierbei die Verknüpfung von textimmanenter und textexterner Ebene: Auf Ersterer wird der Märtyrer im Konflikt mit römischen Staatsvertretern und der Zuschauermenge präsentiert, auf Letzterer wird der Rezipient durch die Reflexion der textimmanenten Ebene gleichsam selbst zum Zuschauer, der sich positionieren und Konsequenzen für sein eigenes Verhalten ziehen muss (vgl. SCHMIDT 2003, 19; 45 und BINDER 2005, 56). BINDER betont, dass bereits die Rezeption der Texte eine Art Glaubenszeugnis darstellen konnte und schreibt den Berichten „die Funktion zu, quasi Ersatz zu sein für ein reales Martyrium“ (61).

70 Vgl. zur einenden und festigenden Wirkung der Märtyrer ROSEN 2002, 13–17 und ALAND 2003, 70. SEELIGER/WISCHMEYER 2015, 9f. gehen darauf ebenfalls ein, wenn sie „Sozialkontrolle und -disziplinierung“ und das Reagieren auf „innerchristliche-konfessionalistische Tendenzen“ als zentrale Intentionen der Berichte auflisten.

Unabhängig von dieser Entwicklung waren die Martyriumsberichte zu allen Zeiten vor allem für die Etablierung eines christlichen Wertekanons von besonderer Wichtigkeit. Sie setzen sich mit existenten Wertvorstellungen auseinander, definieren sie teilweise neu und präsentieren anhand ihrer Protagonisten für die Christen gültige Tugenden und Werte.⁷¹ Auf diese Weise leisten sie einen Beitrag zur Stiftung einer christlichen Identität und eines innerchristlichen Zusammengehörigkeitsgefühls.

I.2 DER FORSCHUNGSBEITRAG DIESER ARBEIT

I.2.1 Problembestimmung und Zielsetzung

In jüngerer Zeit haben einige Arbeiten zur Bedeutung der frühchristlichen Märtyrer auf die Frage aufmerksam gemacht, ob das Handeln der Glaubenszeugen für die christliche Gemeinschaft, insbesondere aber für ihre jeweiligen Gemeinden förderlich oder schädlich war.⁷² Diese Fragestellung zielt einerseits auf den tatsächlichen Effekt der durch die Berichte bekannt gemachten Märtyrer ab, d. h. inwieweit ihnen eine einheitsstiftende oder eine einheitsgefährdende bzw. spaltende Wirkung zuzuschreiben ist. Andererseits bezieht sie sich auf die in den Erzählungen präsentierte Wirkabsicht des Martyriums, d.h. ob es als gemeinsinnige Tat intendiert gewesen sei.⁷³

In Hinblick auf den ersten Punkt sind die Antworten ambivalent. So sei gerade durch die Märtyrer die bestehende innerchristliche Kontroverse angeheizt worden, was einen guten Christen ausmache und ob die Bereitschaft zur Christusnachfolge bis in den Tod die einzig richtige christliche Lebensweise darstelle.⁷⁴ Das charismatische Ansehen der designierten, aber noch lebenden Märtyrer konnte in starke Konkurrenz zur Autorität der Kleriker treten. Ausführlich diskutiert diese Problematik DIEFENBACH. Er betont, dass den Glaubenszeugen seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Autorität zur Sündenvergebung zugesprochen wurde. Insbesondere im Kontext der decischen und der valerianischen Verfolgungen habe dies zu einer Konkurrenz mit den kirchlichen Amtsträgern geführt und konnte den Glaubenszeugen eine fragmentierende Wirkung auf ihre Gemeinden

71 GRIG 2004, 4f. spricht in diesem Zusammenhang von einer exemplarisch-didaktischen Funktion.

72 Vgl. ROSEN 2002, 13–17; ALAND 2003, 51–70; GRIG 2004; VAN HENTEN 2012a, 85–110 und DEHANDSCHUTTER 2012, 191–202.

73 Wie bereits angemerkt, war das Martyrium an sich zwar passiv, in den Martyriumsberichten wird es allerdings als aktive und absichtliche Handlung dargestellt.

74 Vgl. ALAND 2003, 64–70 zur auslösenden Rolle der Märtyrer in der Kontroverse um gegensätzliche Entwürfe einer richtigen christlichen Existenz in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. In nachkonstantinischer Zeit musste sich das Bild vom „guten Christen“ natürlich wandeln. Ein Glaubenstod war als Kriterium nicht mehr möglich, sondern andere Aspekte, wie die Askese, gewannen an Bedeutung.