

**„Der *Liber Peristephanon* des Prudentius als
Kommentar authentischer Märtyrerberichte der
lateinischen Tradition“**

**Inauguraldissertation zur Erlangung
der Würde eines Doktors der Theologie
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.**

vorgelegt von Christiane Schmidt aus Dortmund

Februar 2003

INHALTSVERZEICHNIS

1. ZIELSETZUNG	5
2. DAS LITERARISCHE GENUS DER MÄRTYRERBERICHTE UND SEINE VERWENDUNG	7
2.1 Literarisches Genus der Märtyrerberichte	7
2.1.1 Die drei Hauptkategorien der Märtyrerberichte	9
2.1.1.1 Enzyklisches Schreiben	11
2.1.1.2 Prozessprotokoll	14
2.1.1.3 Märtyrererzählung	16
2.1.2 Literaturbegriff	18
2.1.3 Die literarischen Einflüsse	26
2.2 Liturgische Verwendung der Märtyrerberichte	44
2.2.1 Die Verwendung als lectio hagiographica	45
2.2.1.1 In Nordafrika	50
2.2.1.2 In Gallien	51
2.2.1.3 In Mailand	52
2.2.1.4 In Rom	52
2.2.1.5 In Spanien	56
2.2.2 Homiletischer Gebrauch	58
3. AUSGEWÄHLTE TYPOLOGISCHE UND MOTIVGESCHICHTLICHE ASPEKTE IN MÄRTYRERBERICHTEN	65
3.1 Die literaturkritische Untersuchung	67
3.2 Bedeutung und Gebrauch ausgewählter Märtyrertypen und -motive	77
3.2.1 Der Märtyrertypus des Soldaten	77
3.2.1.1 Die Entwicklung des militia-Christi-Gedankens bis zum Ende des III. Jahrhunderts	79
3.2.1.1.1 Vor- und außerchristlichen Ursprünge	79
3.2.1.1.2 Christliche Entwicklung	92
3.2.1.2 Die christliche Religion und der weltliche Soldatenstand	109
3.2.1.2.1 Die historische Situation der christlichen Soldaten	109
3.2.1.2.2 Die Haltung christlicher Schriftsteller zum weltlichen Soldatenstand	115
3.2.1.3 Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in drei ausgewählten Berichten	127
3.2.1.3.1 Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in den ActMaximil.	128
3.2.1.3.2 Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in den ActMarcel.	131
3.2.1.3.3 Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in den Actful.	133
3.2.2 Der Märtyrertypus des Bischofs	137
3.2.2.1 Die Bedeutung und Verwendung des Begriffs ἐπίσκοπος in Antike, jüdischem Hellenismus und Neuem Testament	138
3.2.2.1.1 Die Bedeutung des Begriffs ἐπίσκοπος im profanen Griechisch	138
3.2.2.1.2 Die Bedeutung des Begriffs ἐπίσκοπος im jüdischen Hellenismus	141
3.2.2.1.3 Die Bedeutung des Begriffs ἐπίσκοπος im Neuen Testament	141

3.2.2.2	Die Entwicklung des Bischofsamtes bis zur ersten Hälfte des III. Jahrhunderts	145
3.2.2.3	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in sechs ausgewählten Berichten	163
3.2.2.3.1	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in den ActCypr.	164
3.2.2.3.2	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der PassFruct.	172
3.2.2.3.3	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der PassFelic.	178
3.2.2.3.4	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der PassIren.	182
3.2.2.3.5	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der PassPhil.	186
3.2.2.3.6	Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der PassQuirin.	189
3.2.3	Der Märtyrertypus des Diakons	196
3.2.3.1	Die Bedeutung und Verwendung des Begriffs διάκονος in Antike, jüdischem Hellenismus und Neuem Testament	196
3.2.3.1.1	Die Bedeutung des Begriffs διάκονος im profanen Griechisch	196
3.2.3.1.2	Die Bedeutung des Begriffs διάκονος im jüdischen Hellenismus	197
3.2.3.1.3	Die Bedeutung des Begriffs διάκονος im Neuen Testament	198
3.2.4	Die Entwicklung des Diakonenamtes bis zur ersten Hälfte des III. Jahrhunderts	200
3.2.3.3	Die Darstellung der Diakonenmartyrer in der PassFruct.	209
4.	DIE REZEPTION UND KOMMENTIERUNG AUTHENTISCHER MÄRTYRERBERICHTE IM LIBER PERISTEPHANON DES PRUDENTIUS	214
4.1	Die zu Prudentius vorliegenden biographischen Angaben	214
4.2	Das literarische Gesamtwerk des Prudentius	217
4.3	Literarische Untersuchungen zum Liber Peristephanon des Prudentius	219
4.4	Die Bedeutung von Märtyrerberichten als Quellen für Prudentius	236
4.5	Die Vergleichsanalyse zwischen möglicher Quelle und Gedicht	237
4.5.1	Peristephanon VI und PassFruct.	239
4.5.1.1	Übersetzung zu Peristephanon VI	239
4.5.1.2	Vergleichende Strukturanalyse	242
4.5.1.3	Vergleichende formal-inhaltliche Analyse	246
4.5.1.4	Vergleichende typologische Analyse	264
4.5.2.	Peristephanon VII und PassQuirin.	267
4.5.2.1	Übersetzung zu Peristephanon VII	267
4.5.2.2	Vergleichende Strukturanalyse	269
4.5.2.3	Vergleichende formal-inhaltliche Analyse	271
4.5.2.4	Vergleichende typologische Analyse	279
4.5.3	Peristephanon XIII und ActCypr.	281
4.5.3.1	Übersetzung zu Peristephanon XIII	281
4.5.3.2	Vergleichende Strukturanalyse	285
4.5.3.3	Vergleichende formal-inhaltliche Analyse	289
4.5.3.4	Vergleichende typologische Analyse	302
5.	SCHLUßBETRACHTUNGEN	305

6. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS DER BENUTZTEN PRIMÄRLITERATUR	308
7. LITERATURVERZEICHNIS	313
7.1 Primärliteratur	313
7.1.1 Textausgaben und Übersetzungen	313
7.1.2 Rechtsquellen	322
7.2 Sekundärliteratur	322

1. Zielsetzung

Der Titel der vorliegenden Arbeit „Der *Liber Peristephanon* des Prudentius als Kommentar authentischer Märtyrerberichte der lateinischen Tradition“ mag auf den ersten Blick Erstaunen wecken. Denn die Gedichtsammlung der vierzehn Märtyrerhymnen des bekannten spanischen Dichters der Spätantike, auch bezeichnet mit dem wohlklingend wie aussagekräftigen Titel „*Christianorum Maro et Flaccus*“¹, entspricht zuerst nicht den formalen wie inhaltlichen Kriterien weder paganer noch christlicher Kommentarliteratur expliziter Form. Es findet sich dort keine direkte Interpretation oder Exegese auf der Basis des Primärtextes geschweige denn eine Darlegung des Inhalts und der Autorenintention mit Bezug auf den zeitgeschichtlichen Kontext im Sinne eines „Sitzes im Lebens“.

Trotz des Fehlens dieser charakteristischen Kommentarelemente bieten insbesondere diejenigen Gedichte des Gesamtzyklus, für die eine schriftliche Quelle in Form eines authentischen Märtyrerberichts aus der Verfolgungszeit vorliegt, eine implizite Kommentierung binnenhagiographischer Art. Denn durch seine spezifische Verwertung der frühchristlichen Prosatexte in seinen lyrischen Werken, die mehr oder weniger starke Veränderungen und Schwerpunktverschiebungen bezüglich des im Bericht geschilderten inhaltlichen Geschehens wie auch der typologischen Darstellung des oder der Märtyrer aufweist, legt Prudentius die jeweilige Vorlage aus seiner eigenen Perspektive wie auch aus seinem gesamten historischen Kontext heraus aus. Damit bildet sich in dieser Form der Exegese, wenn auch nur bezogen auf eine geringe Textbasis, beispielhaft die hagiographischen Entwicklung von den Anfängen, vertreten durch die authentischen Märtyrerberichte, bis zur Spätantike, exemplarisch dargestellt an den ausgewählten Gedichten des *Liber Peristephanon*, ab.

Um diese Genese nachvollziehbar zu machen, ist es notwendig, beide Textgruppen vor dem Vergleich untereinander, zuerst einzeln in ihren literarischen Charakteristika vorzustellen.

Als älteste Gruppe werden zunächst die Märtyrerberichte hinsichtlich ihres literarischen Genus und ihrer Verwendung dargestellt. Nach der Behandlung der drei Hauptkategorien der Gattung wird diese im Hinblick auf ihre Literarität und die auf sie wirkenden literarischen Einflüsse speziell antiker Autoren und Motive untersucht. In einem dritten Schritt wird danach die geographisch und zeitlich differente qualitative

¹ R. Bentley, Horatius Flaccus, Cambridge 1711, zitiert nach A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, Oxford 1989, 98.

Verwendung der Dokumente in der frühchristlichen Liturgie als *lectio hagiographica* wie auch in der Homilie analysiert.

In Anbetracht des typologischen Schwerpunktes der vergleichenden Untersuchungen zwischen Quelle und prudentianischem Kommentar erfolgt als Zwischenschritt eine Darstellung motivgeschichtlicher und typologischer Aspekte in Märtyrerberichten. Dabei werden zuerst in einer literaturkritischen Untersuchung die authentischen Märtyrerberichte von den weniger sicheren oder legendarischen unterschieden. Danach wird die Bedeutung und Verwendung spezifischer Märtyrertypen und –motive am Beispiel des Soldaten, des Bischofs und Diakons aufgezeigt. Bezogen auf die jeweilige Märtyrergruppe wird vor der detaillierten Analyse ausgewählter authentischer Berichte dabei die begriffsetymologische wie historisch-inhaltliche Entwicklung des jeweiligen christlichen Typus auch unter Berücksichtigung außerchristlicher Vorformen und Einflüsse skizziert.

Im Anschluss daran wird nach einer kurzen Vorstellung der Biographie des Prudentius und seines Gesamtwerkes der *Liber Peristephanon* in seinen literarischen Spezifika, speziell der Prägung durch antike und christliche Vorbilder, analysiert.

Danach wird anhand dreier ausgewählter Gedichte, *Peristephanon* VI, VII und XIII, im Vergleich mit den jeweiligen authentischen Märtyrerberichten, die Rezeption des Prudentius vorliegenden Materials und damit die Kommentierung durch ihn untersucht. Auf der Basis einer deutschen Übersetzung des lateinischen Dichtungstextes und des optisch durch die Tabellenform übersichtlichen Strukturvergleichs beider Texte erfolgt ihre inhaltlich-formale wie typologische Vergleichsanalyse.

Deren Ziel und damit das Ziel der gesamten Arbeit ist es, anhand der qualitativen und quantitativen Benutzung der in den Märtyrerberichten vorhandenen möglichen Vorlage sowie mittels der Art der inhaltlich-formalen und typologischen Veränderungen und Verschiebungen durch den Dichter seine spezifische und auf seinen zeitlichen Kontext bezogene Form der Kommentierung festzustellen.

2. Das literarische Genus der Märtyrerberichte und seine Verwendung

2.1 *Literarisches Genus der Märtyrerberichte*

In der Mitte des II. Jahrhunderts entstehen die Märtyrerberichte, in denen zum ersten Mal der Märtyrer, dessen Leiden zuvor nur in den Rahmen eines größeren Werkes eingebunden war², Gegenstand einer eigenen Schrift wird. Dieses Faktum verdeutlicht die Veränderung in der Bewertung des Martyriums und damit der Person des Märtyrers. Die Martyriumsschilderung wird nicht mehr, wie zuvor, zur Verifizierung bzw. Exemplifizierung der These eines Schriftstellers benutzt, sondern wird Anlass und Ausgangspunkt eines eigenen schriftstellerischen Werkes. Der Ursprung dieses literarischen Novums liegt in der veränderten Perspektive der Christenheit auf den Märtyrer, der in seiner Nachfolge Christi eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinde einnimmt.³ Diese Sonderstellung basiert einerseits auf der Vorstellung der Inkorporation Christi im Märtyrer besonders im Akt des Martyriums selbst sowie andererseits auf der innerweltlichen und himmlischen Mittlerfunktion des Märtyrers und ist eng verknüpft mit der nachlassenden Naherwartung Christi.

Aus historischer Sicht sind die Märtyrerberichte trotz ihrer Literarisierung wichtiges Quellenmaterial über die Situation der Christen als Einzelpersonen sowie als institutionalisierte Gemeinschaft in Auseinandersetzung mit dem römischen Machtapparat und der damit untrennbar verknüpften römischen Staatsreligion.⁴ Theologisch betrachtet begründen sie, besonders hinsichtlich ihrer liturgischen Verwendung, die bis in unsere Zeit hinein tradierte und in verschiedenen Ausformungen kultivierte Märtyrer- und Heiligenverehrung. Sie bilden die erste Stufe der Hagiographie, der Literaturform, deren Schriften sich nach der allgemeinen Definition des Bollandisten H. Delehaye auf christliche Heilige und deren Verehrung beziehen.⁵

In dieser Funktion deuten sie bereits in sich die Problematik einer exakten Definition des Gesamtgenus der Hagiographie, einer Klassifizierung der einzelnen Formen und Gattungen, welche diese umfasst, sowie die umstrittene Frage ihrer Abhängigkeit

² Vgl. die Schilderung der Passion des Stephanus Apg VI, 8 - VII,60 und Passion des Jakobus und Symeon bei Hegeusipp in Eusebius, h.e. II, 23, 10-20; 32, 1-8.

³ Vgl. hierzu H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938, 126f.

⁴ Vgl. hierzu G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Mailand 1973, 3.

⁵ H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (SH Bd. XVIII), Brüssel ⁴1973 (Nachdruck: Brüssel 1905), 2: "On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir."

von nichtchristlichen Literaturformen an.⁶ Denn wie z.B. im Bereich der Märtyrerberichte verschiedene Klassifizierungsversuche aus unterschiedlicher Perspektive, sei es nach formalkritischen⁷, nach inhaltlichen Kriterien⁸ oder auf der Basis der Authentizität der Werke⁹, zu keinem, den minimalen Konsens der drei formalkritischen Hauptkategorien überschreitenden Ergebnis kommen konnten, ist auch die formgeschichtliche Klassifizierung der Hagiographie an sich noch längst nicht zu einem abschließenden Resultat gelangt.¹⁰ M. van Uytfanghe negiert seinerseits sogar die Begriffsbestimmung der Hagiographie als einem einzigen literarischen Genus, da sie ihrerseits selbst verschiedene Genera, beginnend beim Martyrologium bis zur Wundersammlung, die sich sogar teilweise in einem einzigen Werk überschneiden, subsumiere.¹¹ Als Lösung dessen betrachtet er den von M. de Certeau entwickelten und allgemein zur Bewertung hagiographischer Texte herangezogenen „hagiographischen Diskurs“.¹² Dieser umfasst folgende vier Merkmale hagiographischer Literatur: a) die Protagonisten in ihrer besonderen Beziehung zu Gott, die sie zwar als von Gott erwählt, aber, anders als in der heidnischen Religion, nicht als gottgleich erscheinen lässt; b) das Verhältnis zwischen Aussage und geschichtlicher Wirklichkeit, das die Autoren in ihrer Absicht, Historisches zu beschreiben, zunehmend stilisieren und glätten lässt. Bedeutend ist dabei die Ausgestaltung des Materials im Verlauf der rein mündlichen Tradierung bis zur Niederschrift. Eine wie auch immer ausgeprägte ‘kerygmatische’ Tendenz lässt sich in allen Texten feststellen; c) die Funktion des Diskurses, die, nicht auf die reine Information eingegrenzt, folgende Absichten verfolgen: Apologie, Idealisierung des Helden, Darstellung eines Idealtyps,

⁶ Vgl. zu dieser Thematik den Überblick bei M. van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: RAC Bd. XIV, 150-184.

⁷ Vgl. hierzu u.a. die Gliederungen bei G. Lanata, Gli atti dei martiri, 7-10 und H. R. Seeliger, Art. Märtyrerakten, in: LACL 411-419, 412f.

⁸ Vgl. hierzu The acts of the Christian martyrs, hrgs., übers. und eingel. von H. Musurillo, Oxford 1972, li-liii.

⁹ Vgl. hierzu das Modell bei H. Delehaye, Les légendes, 106-109, das Delehaye selbst interessanterweise in ders., Les passions des martyrs (SH Bd. XIII B), Brüssel ²1966 (Nachdruck: Brüssel 1921) vom dortigen sechsschrittigen zum dreischrittigen vereinfacht hat.

¹⁰ Th. Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1964, 10: „Eine Geschichte der lateinischen Hagiographie aus formgeschichtlicher Sicht ist bis heute nicht geschrieben und wird angesichts der Fülle und Kompliziertheit des Materials noch lange auf sich warten lassen. Eine genaue Untersuchung der von verschiedenen Bildungs- und Schreibzentren kirchlicher und weltlicher Art ausgehenden und oft nebeneinander herlaufenden Traditionen hagiographischen und biographisch-historischen Charakters hat erst hier und da eingesetzt. Bevor diese Teilbewegungen nicht erfaßt und die besonderen Entstehungsbedingungen sowie der genaue Verwendungszweck der wichtigsten Heiligenviten nicht geklärt sind, kann es keine literaturhistorische Zusammenschau der lateinischen Legendenliteratur geben.“

¹¹ M. van Uytfanghe, L’Hagiographie: un „genre“ chétien ou antique tardif?, in: AnBoll 111 (1993) 135-188, 146f; van Uytfanghe wendet sich damit gegen E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965, 31: „Hagiographie was a literary genre common to Christians and pagans.“

¹² Vgl. M. van Uytfanghe, L’Hagiographie, 147ff; vgl. auch M. de Certeau, Art. Hagiographie, in: *Encyclopaedia universalis* Bd. IX, 68-72, 71.

Belehrung sowie sittlich-geistliche Erbauung des Lesers nach dem Vorbild des Protagonisten; d) Themen, Motive, Archetypen: Darstellung eines vollkommenen Menschen, dessen Lebensweg vorgezeichnet scheint und der über außergewöhnliche Fähigkeiten und Kräfte verfügt.¹³ Auch die Märtyrerberichte weisen diese spezifischen Charakteristika auf und betonen somit ihrerseits die Tragfähigkeit des Diskurses.

Vor dem Hintergrund dieser Gesamtproblematik sollen im Folgenden die drei Hauptformen der Märtyrerberichte dargestellt, die Frage ihrer Authentizität, eng verknüpft mit ihrer Literarität, sowie ihr Verhältnis zu nichtchristlichen Literaturformen untersucht werden.

2.1.1 Die drei Hauptkategorien der Märtyrerberichte

Das hagiographische Quellenmaterial der Frühzeit, dessen erste, verlorene Sammlung bereits durch Eusebius erfolgte, ist keineswegs homogen, sondern weist verschiedene literarische Formen auf. Trotz aller individuellen Charakteristika jedes einzelnen Werkes können folgende drei Kategorien herausgestellt werden: enzyklisches Schreiben, Prozessprotokoll, Märtyrererzählung.¹⁴ Im Weiteren sollen sie hinsichtlich ihrer literarischen Form, ihrer spezifischen Funktion und Intention am Beispiel der jeweiligen ältesten Hauptvertreter analysiert und differenziert werden. Eine weitere Differenzierung erscheint aufgrund der im Kapitel 3.1 geschilderten Problematik wenig angebracht. Die Basis der Klassifikation sind formalkritische Aspekte in Verbindung mit der Gattungsgeschichte. Ausgespart wurde dabei die Gruppe der Legenden, die zum Teil einen nur geringen historischen Kern besitzen und deren Entwicklung erst im IV. Jahrhundert, nach dem Ende der Verfolgungszeit, beginnt.¹⁵ Die Darstellung bezieht sich, orientiert an den Forschungen A. von Harnacks¹⁶, auf das älteste Material, mit dem höchsten Anspruch auf Authentizität, als dessen Kommentierung der *Liber Peristephanon* des Prudentius im zweiten Teil dieser Arbeit vordergründig zu untersuchen ist. Erst im Vergleich mit diesen soll dort darüber hinaus in einem zweiten Schritt das Maß der Benutzung legendenhaften Materials durch Prudentius sowie dessen histori-

¹³ Vgl. M. van Uytvinge, *L'Hagiographie*, 148f; H. R. Seeliger, *Märtyrerakten*, 413.

¹⁴ Vgl. hierzu H. Delehaye, *Les passions*, 109.

¹⁵ Vgl. hierzu O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Bd. II: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts), Darmstadt 1962 (photomechanischer Nachdruck: 2. umgearbeitete Auflage Freiburg i. Br. 1914), 666: „Die dritte Gruppe bilden die Märtyreren, Erzählungen späteren Datums, welche teils eine ältere Vorlage erweitern und ausschmücken oder nach getrüben und entstellten Überlieferungen umarbeiten, teils mehr oder weniger vollständig auf freier Erfindung beruhen und kaum noch geschichtliche Elemente in sich bergen.“

¹⁶ Vgl. hierzu die Zusammenstellung der echten bzw. unverdächtigen Märtyrerberichte in A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2 Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius), 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958, 463-482; zur Begründung der Orientierung an dieser Übersicht vgl. auch Kapitel 3.1.

scher Kern und literarische Ausformung untersucht werden. Um die Gattungsgeschichte der Märtyrerberichte in ihrer Gesamtheit zu beleuchten, beschränkt sich die Ausführung nicht nur auf die Quellen der lateinischen Tradition, die in der Mehrzahl aus Nordafrika stammen, sondern bezieht auch die ersten griechische Zeugnisse mit ein.¹⁷

Der zur Bezeichnung der Märtyrerberichte oft benutzte Gattungsbegriff „Märtyrerakte“/*acta* selbst ist in seinem heutigen Verständnis keineswegs ursprünglich. In der Antike wurden Dokumente über christliche Märtyrer und deren Verehrung ohne formkritische Differenzierung mit den lateinischen Bezeichnungen *passio*, *gesta* bzw. in liturgischer Verwendung *lectio* sowie dem griechischen Titel *μαρτύριον* benannt. Diese Termini behielten ihre Gültigkeit bis zum Mittelalter.¹⁸ Der Begriff *acta* erschien hier nur in Bezug auf die prokonsularischen Gerichtsprotokolle im Inhalt einiger *passiones*.¹⁹ Erst zu Beginn der Neuzeit wurden zuerst auch die im Stil der prokonsularischen Protokolle verfassten Märtyrerberichte und danach in einer zeitlich nicht genau rekonstruierbaren Entwicklung andere frühchristliche Dokumente über Martyrien mit dem Titel *acta* belegt. Als erster schriftlicher Nachweis für die wissenschaftliche Benutzung in diesem Sinn gilt C. Baronius (1580-1583), der ihn mit Bezug auf Pontius, *vita Cypriani* XI, 1²⁰ einführte. Gebräuchlich ist er durch die 1689 erschienene Erstausgabe der Quellensammlung „*Acta primorum martyrum sincera et selecta*“ von Th. Ruinart.²¹ Im Zuge der endgültigen Etablierung des Begriffs als Gattungsbezeichnung ging auch seine anfängliche Beschränkung auf die auf prokonsularische Gerichtsprotokolle zurückführbaren und deshalb als authentisch geltenden Schriften zurück. Durch die Verwendung des Begriffs *acta* sowohl für die Gesamtgattung als auch für die ihr untergeordnete Kategorie der Verhörprotokolle ist die terminologische Unterscheidung teilweise unscharf²². Es entsteht der Eindruck, alle Dokumente seien in Aktenform verfasst. Zur besseren Unterscheidung empfiehlt sich, wie bereits im Titel angeführt, die Verwendung der Bezeichnung „Märtyrerbericht“ für die Gesamtgattung und die Beschränkung des *acta*-Begriffs auf die Form des Gerichtsprotokolls.

¹⁷ Vgl. hierzu auch V. Saxer, Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika, in: TThZ 93 (1984) 65-74, 73, der deutlich den Einfluß des griechischen *MatPol.* auf die lateinische *PassPerp.* betont.

¹⁸ Vgl. hierzu auch G. Lanata, Gli atti dei martiri, 6f; G. Lazzati, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli, Turin 1956, 9 Anm. 8.

¹⁹ Vgl. hierzu *PassMont.* XII.1: „*Sed quia necesse erat omnem actum martyrum beatorum pleno sermone complecti*“; *PassDat.* I.1: „*qui (...) dominica veritate gaudet (...) acta martyrum legat, quae necessario in archivo memoriae conscripta sunt.*“

²⁰ Pontius, *Vita Cypri.* XI, 1: „*Quid sacerdos dei proconsule interrogante responderit, sunt acta, quae referant.*“

²¹ Vgl. H.R. Seeliger, Märtyrerakten, 411f.

²² Vgl. hierzu z.B. die in *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo verwandte unterschiedliche Terminologie.

2.1.1.1 Enzyklisches Schreiben

Die erste, rein griechische Form des Märtyrerberichts ist die des enzyklischen Schreiben oder des berichtenden Gemeindebriefs, als dessen frühester Vertreter das *Martyrium Polycarpi* (*MartPol.*) das Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium über das Martyrium ihres Bischofs Polykarp²³ gilt. Der Brief berichtet detailliert über die Situation des Bischofs von seiner Gefangennahme bis zur Bestattung seiner Asche durch seine Anhänger.²⁴ Als Briefmerkmale weist er die *inscriptio* an die Kirche in Philomelion und darüber hinaus an alle Gemeinden der katholischen Kirche, die Ankündigung des Briefinhalts (*MartPol.* I) sowie dessen Zusammenfassung (*MartPol.* XIX) und den Briefschluss (*MartPol.* XX) auf.²⁵ *MartPol.* stellt nicht die Gerichtsverhandlung in ihrer protokollgerechten Wiedergabe des Dialogs zwischen Ankläger und Märtyrer in das Zentrum, sondern beschreibt die Gesamtentwicklung des Martyriums und deutet sie.²⁶ Die Basis der schriftlichen Darstellung bilden vermutlich keine offiziellen Dokumente, sondern eher Augenzeugenberichte²⁷, die in kurzem Abstand zum Martyrium schriftlich gefasst wurden. Der Zweck dessen ist die Darstellung Polykarps als Ideal eines guten Presbyters in seiner *imitatio* Christi²⁸ zum Opfer und Lobpreis²⁹ für Gott, der ihn mit seiner Gnade erfüllt. *MartPol.* gilt als erster schriftlicher Nachweis des Begriffs *μάρτυς* im Verständnis des „Blutzeugen“, der sich in langer Entwicklung aus dem neutestamentlichen des „Wortzeugen“ herausgebildet hat.³⁰ Der Märtyrer wird dargestellt als vom Geist Gottes erfüllt³¹, durch den er über sich selbst hinauswächst, mit Christi Hilfe durch übermenschliche Kräfte die Folterqualen erträgt und im Tod den Feind überwindet. Ein weiteres Zeichen der Geistbegabung des Märtyrers ist die prophetische Schau, in welcher der Bischof, von der Welt bereits entrückt, die überirdische Herrlichkeit Gottes sieht.³² Letzteres zeigt den endgültigen

²³ Das Martyrium ist auf 155/156 zu datieren, vgl. hierzu T. D. Barnes, *Pre-Decian acta martyrum*, in: *JThS* 19 (1968) 509-531, 510ff sowie G. Buschmann, *Martyrium Polykarpi - eine formkritische Studie*, Berlin 1994, 23f.

²⁴ Vgl. *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 3-21; die folgenden Quellenangaben beziehen sich ebenfalls auf diese Ausgabe H. Musurillos.

²⁵ Vgl. bezüglich der redaktionellen Einheit des Berichtes und der Hinzufügung der anschließenden Datumsangabe sowie des Gebetes die Diskussion zwischen H. Conzelmann, B. Dehandschutter und G. Buschmann, dargestellt in G. Buschmann, *Martyrium Polykarpi*, 16-19, 25-39.

²⁶ Vgl. G. Lanata, *Gli atti dei martiri*, 7.

²⁷ Vgl. ebd., 8; vgl. Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, 306.

²⁸ *MartPol.* XXVII, 2; vgl. hier auch die expliziten Anspielungen auf die Passionsgeschichte und die motivischen Parallelen u.a. in *MartPol.* I, 2; Vf; VIII, 1.

²⁹ *MartPol.*, XIV

³⁰ Vgl. hierzu N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisternologie* (STNAT Bd. V), München 1961, 227.

³¹ *MartPol.* II, 2.

³² *MartPol.* V, 2

Sieg des Märtyrers über den Propheten, in dessen Schatten er lange stand.³³ Durch den sehr emotional gestalteten Appell an den Glauben der befreundeten Gemeinde in Philomelium soll diese im Gedächtnis an den Tod des Märtyrers³⁴ zu seiner Nachfolge in der *imitatio* Christi³⁵ und zum Lobpreis Gottes³⁶ ermuntert und gestärkt werden. Die Briefform ist dafür der geeignete literarische Träger. „Die Verbindung von Briefform und Martyrium erhält eine einleuchtende Erklärung von der gemeinsamen Wurzel beider Formelemente in der Paränese als ihrer gemeinsamen ursprünglichen Intention her.“³⁷ Die Gattung Brief stellt hier den geeigneten Rahmen für die Verschränkung narrativ-epideiktischer mit ausdrücklich symboleutischen Elementen dar.³⁸ Die einzelnen Faktoren ergänzen sich gegenseitig und erfüllen gemeinsam die Gesamtintention der „Nachahmung, Identifikation und Paränese“³⁹. Damit ist das enzyklische Schreiben in der Tradition der neutestamentlichen Apostelbriefe zu sehen⁴⁰. Diese Orientierung wird bereits zu Beginn formal durch die Verwendung des paulinischen Briefpräskripts deutlich.⁴¹ Allerdings weist der Gemeindebrief im Vergleich zum Apostelbrief trotz der relativen zeitliche Nähe der Abfassung bereits formale und inhaltliche Entwicklungsstufen auf. Das *MartPol.* ist ein Schreiben der gesamten Gemeinde als Verbund, hinter den der zwar namentlich genannte Redaktor zurücktritt⁴², im Gegensatz zu den Apostelbriefen, in denen ein Einzelner die Lehre Christi und deren sittlich-moralische Konsequenz für das Leben der Gläubigen ausführt und interpretiert. Inhaltlich thematisiert Ersteres die Taten des Märtyrers, Letzteres die Christi, wobei der Unterschied hier nur auf der primären Ebene liegt, da schließlich der Märtyrer in der Nachfolge Christi zum Lob Gottes steht und sich so die Intentionen beider in letzter Konsequenz treffen.⁴³ Die formale und

³³ Vgl. K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten Tübingen 1928, 74.

³⁴ *MartPol.* I; XVIII.

³⁵ *MartPol.* XVII.

³⁶ *MartPol.* X.

³⁷ G. Buschmann, Martyrium Polykarpi, 96.

³⁸ Vgl. ebd., 96.

³⁹ Ebd., 97.

⁴⁰ Vgl. G. Lanata, Gli atti dei martiri, 7f; G. Lazzati, Gli sviluppi, 6f; H. Uerner, Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihr Vorgeschichte und Geschichte bis zu Zeit Augustins, Göttingen 1952, 25ff; M. Simonetti, Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri, in: *Re Aug* 2 (1956) 39-57, 55.

⁴¹ Vgl. hierzu u.a. Kol I, 1; Eph I, 1; vgl. hierzu auch H. Kraft, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: *JAC Ergzbd.* VIII (1980) 250-266, 259: „Mit der Übernahme des paulinischen Briefpräskriptes bringen die Verfasser regelmäßig den Anspruch zum Ausdruck, in der Nachfolge des Apostels Paulus zu stehen. In der Verwendung des paulinischen Formulars kommt bis einschließlich Polykarp von Smyrna ein Autoritätsanspruch des Verfassers zum Ausdruck, der sich von der apostolischen Autorität des Paulus herleitet.“

⁴² *MartPol.* XX.

⁴³ Vgl. hierzu V. Saxer, Zweck und Ursprung, 74.

inhaltliche Untersuchung des *MartPol.* zeigt, dass dieses entgegen anderslautender Aussagen⁴⁴ ein echter Brief und keine nachträgliche Bearbeitung ist.⁴⁵

Dieses gilt hier auch für den zweiten Vertreter dieser Kategorie, den Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (*MartLugd.*) an die Gemeinden in Asien und Phrygien über das langwierige Martyrium einer Gruppe mehrerer Christen, datiert um 177⁴⁶. Trotz der augenscheinlichen Parallelen im Grobaufbau⁴⁷ beider in der übrigen Literatur meist zusammen genannter Sendschreiben⁴⁸ haben die detaillierten Vergleiche G. Buschmanns Unterschiede in ihrer Intention herausgestellt. Buschmann betont, dass das *MartLugd.* im Vergleich zur paränetisch-erbaulichen Zielsetzung des *MartPol.* eher historisierend-apologetisch ausgerichtet sei.⁴⁹ Trotz einer gewissen Zurückhaltung gegenüber der von H. Kraft bestrittenen⁵⁰ promontanistischen Haltung des *MartLugd.*, die Teil der These Buschmann ist, muss die erwiesenen apologetische Zielsetzung des Sendschreibens als von der zur Zeit seiner Abfassung in Blüte stehenden apologetischen Theologie geprägt verstanden werden. Damit zeigt dieses eine Entwicklung im Vergleich zum ca. zwanzig Jahre zuvor entstandenen *MartPol.* In der apologetischen Intention ist gleichzeitig eine Nähe zur zweiten Kategorie der Märtyrerberichte, der *acta*-Form, festzustellen. Zusammenfassend unterstreicht diese Differenz ihrerseits die typisch hagiographische Schwierigkeit, eindeutige Gattungsmerkmale festzulegen. „Der Martyriumsbrief ist eine Mischgattung mit unterschiedlichen Formelementen (Brief-, Erzähl-, Argumentations-, Schutzwunder- und Dialogelementen).“⁵¹ Die Form des enzyklischen Sendschreibens selbst bleibt auf das II. Jahrhundert und die griechische Tradition beschränkt.⁵² Vermutlich verfügte nach Ausweitung der Verfolgungen jede Gemeinde über eigene Märtyrer, für deren Todestag wiederholbare Texte der beiden anderen Kategorien zur liturgischen Verwendung verfasst wurden bzw. ein Austausch von Martyrien und Daten zwischen den Gemeinden, der ja durch die Martyrologien nachgewiesen ist, erfolgte nicht mehr in der für die Frühzeit prägenden Briefform.

⁴⁴ Vgl. hierzu z. B. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 84.

⁴⁵ Vgl. hierzu die Forschungsergebnisse von G. Buschmann, Martyrium Polykarpi, 94, in Anlehnung an B. Dehandschutter, Martyrium Polykarpi. En literair-kritische studie (BETHL Bd. LII), Leuven 1979.

⁴⁶ Vgl. T.D. Barnes, Pre-Decian acta martyrum, 518.

⁴⁷ Vgl. G. Buschmann, Martyrium Polykarpi, 107.

⁴⁸ Vgl. hierzu u.a. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd. II, 666; B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie, Freiburg i. Br. u.a. ⁸1978, 90; G. Lanata, Gli atti dei martiri, 7.

⁴⁹ Vgl. ebd., 103-107.

⁵⁰ Vgl. H. Kraft, Die Lyoner Märtyrer.

⁵¹ H. R. Seeliger, Märtyrerakten, 412.

⁵² Vgl. G. Lanata, Gli atti dei martiri, 8.

2.1.1.2 Prozessprotokoll

Im Anschluss daran entsteht die Form des Prozessprotokolls, die *acta*. Diese stellen die Mehrheit der Märtyrerberichte dar. Benannt sind sie nach den *acta proconsularia*, den Gerichtsprotokollen, die während der römischen Kriminal- und Zivilprozesse durch die *notarii publici* mitstenographiert, danach in Reinschrift übertragen und allen zugänglich in den prokonsularischen Archiven aufbewahrt wurden.⁵³ Die griechischen, in drei verschiedenen Rezensionen erhaltenen *acta Iustini*⁵⁴ stellen die erste Quelle dieser Kategorie dar. Als bestüberlieferter Vertreter der *acta*-Form gelten die Akten der Märtyrer von Scilli (*ActScil.*),⁵⁵ der ältesten christlichen Schrift in lateinischer Sprache. Trotz gewisser inhaltlicher und formaler Widersprüche⁵⁶ orientieren sie sich noch sehr eng in Stil und Form an den *acta proconsularia*, die u. a. aus einem von Eusebius aufbewahrten Brief des Dionysius von Alexandrien⁵⁷ sowie auch verschiedenen Papyrusfunden rekonstruiert werden konnten. Das Formular der *acta*, erläutert am Beispiel der *ActScil.*, gestaltet sich, wie folgt: Datum (Jahr und Tag), Verhandlungsort, Namen der Angeklagten⁵⁸, Frage-Antwort-Verhör zwischen dem Richter und den einzelnen Angeklagten in wörtlicher Rede, jeweils eingeleitet durch den Namen des Sprechers und *dixit*, wobei jeweils der volle Titel des Richters genannt wird,⁵⁹ zum Schluss das apologetische Bekenntnis des Angeklagten („*Christianus/a sum!*“)⁶⁰ und die Verkündung des Urteils unter Angabe des begangenen Verbrechens, der erhaltenen Strafe und z.T. auch der Urteilsbegründung⁶¹ sowie der Dank der Angeklagten an Gott⁶². Der Dialog verdeutlicht die unüberbrückbaren ideologischen Unterschiede zwischen den beiden Parteien. Der Richter bietet den Angeklagten Bedenkzeit an⁶³ und bemüht sich in verschiedener Weise darum, die Christen umzustimmen. Dieses wird jedoch entschieden abgelehnt

⁵³ Vgl. hierzu u.a. E. Le Blant, *Les acta martyrum et leurs sources*, in: *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 3 (1879) 463-469, bes. 463ff; A. Steinwenter, *Beiträge zum öffentlichen Urkundenwesen der Römer*, Graz 1915, 11-23.

⁵⁴ Das Martyrium ist um 165 zu datieren, vgl. hierzu *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo.

⁵⁵ Das Martyrium kann aufgrund der exakten Datumsangabe der *acta* genau auf den 17.07.180 datiert werden; vgl. *ActScil.* I.

⁵⁶ Vgl. hierzu im Einzelnen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, sowie T.D. Barnes, *Pre-Decian acts*, 519f.

⁵⁷ Eusebius, *h.e.* VII, 11,16-11.

⁵⁸ *ActScil.* I.

⁵⁹ *ActScil.* II-IX.

⁶⁰ *ActScil.* X-XIII.

⁶¹ *ActScil.* XIV.

⁶² *ActScil.* XIV, 15.17.

⁶³ Vgl. besonders *ActScil.* XI.

und nach der Urteilsverkündung erfolgt die Hinrichtung, die vom Redaktor mehr oder weniger eingehend beschrieben wird.⁶⁴

Die *acta* unterscheiden sich in ihrer Form und der von ihr vermittelten Martyriumstheologie wesentlich von den narrativen Formen des enzyklischen Schreibens. Denn der zentrale Punkt der *acta* ist im Vergleich zur ersten, narrativen Kategorie das Prozessgeschehen⁶⁵. In ihrer nüchternen Urkundlichkeit sind sie wesentlich geprägt durch die wissenschaftlich orientierte apologetische Theologie.⁶⁶ Damit wird auch gleichzeitig der Schwerpunkt vom Blutzügen, der in den schweren Folterqualen gesäterfüllt mit Blick auf den himmlischen Lohn über sich selbst hinauswächst, auf den seinen Glauben verbal vor Gericht bekennenden Märtyrer verlagert. Dadurch entsteht eine Veränderung im Märtyrerbild. „Sie kam zwar der alten Auffassung insofern entgegen, als sie das Bekenntnis vor dem Richter als das Wichtigste heraushob. Aber die Seite der alten Märtyrervorstellung, dass der Märtyrer durch sein Bekenntnis über sich selbst hinauswächst, fiel in der Prozessakte völlig zu Boden. Hier konnte nur gezeigt werden, wie der Märtyrer sich bewährt; sich bewährt in dem, was er bereits ist und hat.“⁶⁷ Der durch den Verzicht auf die Schilderung prophetischer Visionen gedämpfte Enthusiasmus wurde im Laufe der weiteren literarischen Entwicklung durch die Ausformung der Märtyrerreden und die darin erwiesene charismatische Begabung des Märtyrers erneuert, die theologisch auf der in Mt 1X, 19 und Lk XII, 11 versprochenen Inspiration durch den Geist vor Gericht fußt. Ferner wurden ergänzend dazu während der literarischen Entwicklung der *acta* die rahmenden Teile der Einleitung sowie der Martyriumsschilderung immer weiter ausgedehnt. Dies kann allerdings auch darauf zurückgeführt werden, dass im Laufe der einzelnen Christenverfolgungen das Gewicht der endgültigen Entscheidung immer mehr vom Verhör auf die anschließenden Folterungen, durch welche die Christen zum Widerruf bewegt werden sollten, verlagert wurde.⁶⁸ Mit dieser Ausweitung auf das in diesem Fall wesentliche Geschehen genügte die *acta* dann in modifizierter Form ebenfalls ihrem grundsätzlichen Bemühen um Urkundlichkeit. Bezüglich ihrer Intention sind die *acta* nicht mehr wie das enzyklische Schreiben explizit innerkirchlich paränetisch, sondern primär innerkirchlich und sekundär außerkirchlich

⁶⁴ Vgl. den knappen Zusatz in *ActScil.* XVII, 1 im Vergleich zur ausführlichen Beschreibung in *ActCypr.* V und *PassFruct.* III-VII.

⁶⁵ Vgl. hierzu G. Lazzati, *Gli sviluppi*, 9: “Se posso così esprimermi, vorrei dire: gli Atti sono il martirio, le Passioni descrivono il martirio.“

⁶⁶ Vgl. K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in: ders., *gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*, Tübingen 1928, 81.

⁶⁷ Ebd., 81

⁶⁸ Vgl. hierzu H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen²1964, 92.

apologetisch ausgerichtet, wobei sich im Laufe der Entwicklung das Gewicht auf Letzteres verlagerte.

2.1.1.3 Märtyrererzählung

Die Märtyrererzählung, die oft auch unter der Bezeichnung *passio/martyrium* mit dem enzyklischen Schreiben zusammengefasst wird⁶⁹ bildet die dritte, erst Anfang des III. Jahrhunderts entstandene und nur auf die Kirche Nordafrikas beschränkte Kategorie. Den formalen und inhaltlichen Archetyp der Märtyrererzählung, der von den Nachfolgern in dieser qualitativen Ausformung nicht mehr erreicht wurde, stellt die *Passio Perpetuae et Felicitatis (PassPerp.)*⁷⁰ dar. Sie setzt sich aus Selbstzeugnissen der beiden Märtyrer Perpetua⁷¹ und Saturus⁷², die zu der größeren Gruppe im Amphitheater getöteter Christen gehören, zusammen. Diese wurden ihrerseits von einem anonymen Redaktor zusammengestellt, eingeleitet⁷³ und durch eine Schilderung des eigentlichen Martyriums ergänzt.⁷⁴ Die Tagebuchberichte Perpetuas und die Berichte des Saturus enthalten neben anderem als göttliche Offenbarungen verstandene prophetische Visionen. Die Intention der *PassPerp.* geht in dieselbe Richtung wie die des *MartPol.* und will die Gläubigen zur Nachfolge der Märtyrer in der *imitatio* Christi aufrufen.⁷⁵

Im Bild des Märtyrers lässt sich im Vergleich zum *MartPol.* durch den Verdienstgedanken eine leichte Verschiebung feststellen. „Jetzt gilt die Offenbarung als eine besondere Stufe der Begnadigung, zu der auch der Märtyrer nur emporgelangt, nachdem er sich vorher durch eine Leistung, durch ein erstes Bekenntnis vor der Obrigkeit oder durch einen Kampf ein Anrecht darauf erworben hat.“⁷⁶ Die Visionen weisen eine entschiedene theologische Interpretation auf, die durch Bilder und Motive aus biblischem⁷⁷ und frühchristlichem⁷⁸ Hintergrund transportiert wird, jedoch auch Anklänge an pagane Motive aufweist⁷⁹. Zwei andere Vertreter dieser Kategorie sind die schwer

⁶⁹ Vgl. hierzu u.a. H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg i. Br. 1994, 72. 78-83; B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie*, 90.

⁷⁰ Das Martyrium selbst ist mit großer Sicherheit auf 203 datierbar, vgl. hierzu die detaillierte Berechnung im Zusammenhang mit den Geburtstagsfestspielen für den Caesar Geta bei T.D. Barnes, *Pre-Decian Acts*, 521-525.

⁷¹ *PassPerp.* III-X.

⁷² *PassPerp.* XI-XIII.

⁷³ *PassPerp.* If.

⁷⁴ *PassPerp.* XIV-XXI.

⁷⁵ Vgl. besonders den Prolog *PassPerp.* I, 1-6.

⁷⁶ K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer*, 74. Holl bezieht sich hier auf *PassPerp.* IV.

⁷⁷ Vgl. hier u.a. die Anspielung auf die Jakobsleiter (Gen XXVIII, 12) und den Sündenfall (Gen III, 15) im ersten Visionsbericht *PassPerp.* IV, 3-7.

⁷⁸ Vgl. hier die Anspielung des Hirtenbildes (*PassPerp.* IV, 8ff) als Metapher für Christus auf *Pastor Hermae, vis.* I.IV.B.

⁷⁹ Vgl. zur Problematik der genaueren Feststellung der einzelnen literarischen Einflüsse die detaillierte Untersuchung in Kapitel 2.1.3 Die literarischen Einflüsse.

datierbare *Passio Mariani et Iacobi* (*PassMar.*)⁸⁰ sowie die *Passio Montani und Lucii* (*PassMont.*)⁸¹. In ihrer Anlage orientieren sie sich an dem nicht erreichten Vorbild der *PassPerp.*, allerdings zeigen sie speziell im formalen Bereich einige Unterschiede. Denn Erstere enthält keine Selbstzeugnisse der beiden Märtyrer, sondern den Bericht eines durch die Märtyrer beauftragten Zeugen ihres Martyriums⁸², während die zweiteilige *PassMont.* neben einem gemeinsamen Brief der ursprünglich acht Märtyrer an ihre Gemeinde⁸³ einen anonymen Augenzeugenbericht über Verurteilung und Hinrichtung der verbliebenen fünf⁸⁴ umfasst. Dieser Vergleich zeigt erneut die Schwierigkeit einer detaillierten Klassifizierung der einzelnen Formen und der Bestimmung fester charakteristischer Gattungsmerkmale.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Märtyrererzählung, wie das enzyklische Schreiben, zu den narrativen Formen des Märtyrerberichts gehört, in deren Zentrum nicht das Prozessgeschehen, sondern das Martyrium als Ganzes steht, und diesem auch in dem durch ihn vermittelten Märtyrerverständnis nahe steht. In der Verwendung von Selbstzeugnissen entspricht die Märtyrererzählung dem seit Ende des II. Jahrhunderts verstärkt zu beobachtenden Bedürfnis der Kirche nach Urkundlichkeit und Authentizität. Hierin ist eine Verknüpfung der Märtyrererzählung mit der zweiten Kategorie, derjenigen der *acta*, festzustellen.⁸⁵ Sie hat sich als spätere Form, formal und inhaltlich von beiden Vorgängern beeinflusst, zu einer eigenen Art entwickelt und ist vermutlich komplementär als implizit symboleutischer liturgischer Text zu den apologetischen *acta* in Nordafrika entstanden und darauf beschränkt geblieben. Ihre Ursprünge hat sie in der besonderen Frömmigkeit der afrikanischen Gemeinden, deren Märtyrerverehrung schon sehr früh ausgeprägt war.⁸⁶

Die Gattungsgeschichte zeigt die Brückenfunktion der Märtyrerberichte zwischen der christlichen Urliteratur und der patristischen Apologetik auf⁸⁷: Die Wurzel der Märtyrerberichte liegt eindeutig in dem an den Apostelbriefen orientierten enzyklischen Schreiben mit explizit symboleutischer Intention, die innerchristlich ausgerichtet war. Durch den Wegfall der Briefform wurde die Entstehung einer nach außen gerichteten, apologetischen Art möglich. In den *acta* löste sich die Schilderung des Gerichtsverfah-

⁸⁰ Vgl. zur Datierungsfrage *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XXXIII f.

⁸¹ Das Martyrium ist auf das Jahr 259 zu datieren, vgl. hierzu *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XXXV ff.

⁸² *PassMar.* I, 2.

⁸³ *PassMont.* I-XI.

⁸⁴ *PassMont.* XII-XIII.

⁸⁵ Vgl. K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer*, 81 f.

⁸⁶ W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, 54-70.

rens heraus und entwickelte sich davon getrennt. Genaue formkritische Untersuchungen der Rezensionen einzelner sehr früher griechischer *acta*-Texte haben ergeben, „dass sie durch verschiedene Elemente den paränetischen Formen der frühen Briefmartyrien nahe stehen (z.B. Rezension A der A.Just., griech. A.Carp.) und dass unterschiedliche Fassungen eine Entwicklungslinie hin zu deutlicher apologetischer Zielsetzung aufweisen.“⁸⁸ Demnach hat sich, befördert durch die allgemein theologische Entwicklung, hier eine Form aus der anderen heraus entwickelt. Der Typus der zusammenhängenden Märtyrererzählung, der in seiner Art auf Nordafrika beschränkt bleibt, ist als dortige narrative Kategorie des Märtyrerberichts mit implizit symboleutischem Charakter zu betrachten. Ihr Archetyp, die *PassPerp.*, hat in ihrer literarischen und religiösen Ausformung, in besonderer Weise nachhaltigen Einfluss auf die weitere hagiographische Literatur ausgeübt.

2.1.2 Literaturbegriff

In Anknüpfung an die vorangegangene Differenzierung der drei Hauptkategorien der Märtyrerberichte soll im Folgenden ihr Literaturbegriff näher betrachtet werden, der untrennbar mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hagiographie und Historiographie verbunden ist. Diese Erläuterungen bilden die notwendige definitorische Ausgangsbasis zur Analyse der Beziehung der Märtyrerberichte zu anderen christlichen und nichtchristlichen Literaturformen sowie ihrer liturgischen und literarischen Verwendung bis zum *Liber Peristephanon* des Prudentius. Dabei soll ihr spezifischer Ort im Zentrum der Dreiheit von Geschichte, Literatur und christlicher Glaubenslehre, von denen jede die Hagiographie in besonderer Weise prägt, ohne sie in Gänze zu bestimmen, gezeigt werden.

Hinsichtlich der Beziehung der Hagiographie und Historiographie zueinander ist festzustellen, dass die Hagiographie nur am äußersten Rand der Historiographie anzusiedeln ist und lediglich gewisse Ähnlichkeiten, jedoch keine Deckungsgleichheit mit dieser aufweist. Vielmehr muss die Hagiographie speziell aufgrund ihres originären Verständnisses der Historizität ihrer Schriften als eigenständig und nicht als den Regeln einer anderen, wenn auch mit ihr verwandten Wissenschaft verpflichtet betrachtet werden.⁸⁹ Denn während sich die Historiographie als oberstem Ziel der Darstellung der historischen Fakten verpflichtet sieht, ist die primäre Intention der Hagiographie anders gelagert. Ihr religiös motiviertes Hauptanliegen ist, wie es die bereits zitierte Definition

⁸⁷ Vgl. hierzu G. Buschmann, *Martyrium Polykarpi*, 103.

⁸⁸ H. R. Seeliger, *Märtyrerakten*, 413.

⁸⁹ Vgl. hierzu M. de Certeau, *Hagiographie*, 68f.

H. Delehayes⁹⁰ umschreibt, die Vermehrung des Ruhmes der jeweiligen Protagonisten und die Erbauung der Gläubigen zu ihrer Nachfolge in der *imitatio* Christi. Der Verzicht auf die Erwähnung der Historizität der jeweiligen Schriften verdeutlicht dabei die Prioritäten der Hagiographie und damit das Anliegen des Hagiographen: Hagiographische Schriften können Geschichte enthalten, allerdings ist diese nicht zwingendes Element, wie aus ihren im „hagiographischen Diskurs“ umschriebenen Charakteristika⁹¹ deutlich wird. Denn dieser räumt explizit die inhaltliche und stilistische Bearbeitung des vorliegenden Materials ein und legitimiert die Literarisierung mit Blick auf die allem übergeordnete hagiographische Intention. Daher unterscheidet sich der Hagiograph, als welcher hinsichtlich der ältesten Märtyrerberichte der Redaktor der Primärquellen (*acta proconsularia*, private Prozessmitschriften, Augenzeugenberichte, Selbstzeugnisse der Märtyrer) zu bezeichnen ist, im Verständnis und in der Ausführung seiner Funktion wesentlich vom Historiographen. Der Historiograph, dessen Darstellung ebenfalls nicht frei von subjektiven Einflüssen und der dadurch bedingten selektiven Wahrnehmung bzw. Selektion des vorliegenden Materials ist, muss jedoch nur die greifbaren Fakten schildern. Dagegen ist der Hagiograph durch die eigene religiöse Überzeugung und die eigentliche Absicht der Literaturform, die Verherrlichung Gottes, gehalten, die transzendente Ebene mit einzubeziehen bzw. in letzter Konsequenz über alles zu stellen. Mit dem Ziel, die Wirkmächtigkeit Gottes auf Erden herauszustellen, lässt der Hagiograph seine eigenen religiösen Erlebnisse als direkter Augenzeuge der Martyrien sowie anlässlich anderer nicht rational erklärbarer Ereignisse in die Schilderung mit einfließen. Der Primäradressat, der den Vortag der Berichte im Gottesdienst hört, kann daran aus seinem eigenen Hintergrund anknüpfen und so daraus die Motivation zur Nachahmung des Märtyrers ziehen. Somit wird der Märtyrer selbst weniger als Individuum mit spezifischen Charakteristika und mehr als Idealtyp, *exemplum*, mit fest umrissenen Tugenden dargestellt, um den Gläubigen die Voraussetzungen der *imitatio* Christi transparent zu machen und die Identifikation mit dem Märtyrer zu erleichtern⁹². Mit Blick auf die genannten Ansprüche und Absichten wird deutlich, dass die Perspektive des Hagiographen auf seine Schrift und sein Umgang mit dem ihm vorliegenden Material ein anderer als der des Historiographen ist⁹³ und deshalb auch anders beurteilt werden muss. Die Bearbeitung des Rohmaterials, die gleichermaßen Selektion, Zusammenfassung, Erweiterung und Modifikation umfasst, geschieht seinerseits aus dem Glauben heraus

⁹⁰ Vgl. hierzu Anm. 5.

⁹¹ Vgl. hierzu Kapitel 2.1 Das literarische Genus der Märtyrerberichte.

⁹² Vgl. hierzu M. de Certeau, Hagiographie, 69.

⁹³ Vgl. hierzu H. Delehayes, Les légendes, 57-100.

einzig für die Nutzbarmachung zugunsten der innerkirchliche Symboleutik und der außerkirchlichen Apologetik. Daher können die als wertvoll eingestuften Märtyrerberichte in ihrer Literarität nicht mit dem negativen Begriff „Fälschung“, der einen rational angelegten Betrug impliziert, belegt werden.⁹⁴ Obwohl sie eindeutig als symboleutische und apologetische Tendenzliteratur bestimmt werden müssen, ist der literarisierende Umgang mit dem Rohmaterial in den ersten Fassungen neben der den individuellen schriftstellerischen Fähigkeiten des Hagiographen, seiner Rücksicht auf die Erwartungen der Hörer und der unbewusst durch jeden literarisch Tätigen erfolgenden Kanalisierung des Stoffes hauptsächlich durch folgende drei Komponenten geprägt: a) die schon genannte hagiographische Intention; b) das persönliche religiöse Empfinden des Hagiographen und c) die Einflüsse seiner noch mit paganen Traditionen vertrauten Umwelt sowie seiner Ausbildung in der antiken Rhetorik und Literatur.

Mit dem Verständnis der frühen Märtyrerberichte als Literatur im Sinne einer Bearbeitung von Primärquellen ist auch die Applikation der Begriffe „authentisch“ bzw. „echt“ auf sie näher zu definieren. Der Ausdruck Authentizität bzw. Echtheit zielt nicht auf die Zuverlässigkeit der für wertvoll erachteten Berichte als urkundliche Wiedergabe der historischen Ereignisse bis aufs Wort ohne literarische Einflüsse ab. Er ist dagegen auf den historischen Kern des Martyriums, der letztlich durch den Hinweis auf Primärquellen bzw. Querverweisen in anderen Schriften nachgewiesen wird, zu beziehen.⁹⁵ Demnach verschiebt sich der Begriff Authentizität von der Bewertung der Darlegung auf das in ihm dargelegte Geschehen und eng mit ihm verknüpft auf die bewiesenermaßen benutzten Primärquellen.⁹⁶ Der Ort der frühen Märtyrerberichte als literarischem

⁹⁴ Vgl. hierzu J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, in: Hermes 45 (1910) 481-505, 493.

⁹⁵ Vgl. hierzu G. Lanata, Gli atti dei martiri, 12.

⁹⁶ Vgl. hierzu die Definition von F. Kaulen, Art. Authentie, in Betzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. I, 1731: „Authentie ist, auf ein Buch oder Schriftstück angewandt, die Aechtheit (sic) desselben, d.h. die Thatsache (sic), dass es nach Person, Zeit und Ort, sowie nach innerer Richtigkeit wirklich denjenigen Ursprung hat, welche gewöhnlich für dasselbe in Anspruch genommen wird.“ A. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, in: SPAW 1910, 106-125, entwickelte für die Berichte den nur von ihm benutzten Gattungsbegriff „authentische Literatur der heiligen Geschichte“ (S. 118) als Supplement zum NT zum urkundlichen Beweis des weiteren Wirkens Christi auf Erden. Der Zusatz „authentisch“ ist hier in seiner genauen Definition nicht fassbar, da er sich zwischen antikem und neuem Authentizitätsgebriff bewegt. Denn zum einen negiert Harnack nicht im streng antiken Sinn den literarischen Einfluß des Redaktors (S. 117) und betont damit eng verknüpft die Benutzung authentischen Materials als Vorlage der Endredaktion (S. 119). Zum anderen jedoch relativiert er dieses durch die Qualifizierung der Dokumente als Supplement zum NT, dessen Ziel der Nachweis des Wirkens Christi in seiner Kirche sei. Letzteres hebt die Arbeit über die des Schöpfers anderer christlicher und profaner Literatur heraus und gibt der Literarisierung hier mit Blick auf die besondere Intention einen anderen, höheren Stellenwert. Im Verständnis Harnacks vermindert der literarische Einfluß des Schriftstellers letztlich einzig aufgrund seiner gläubigen Absicht weder die Authentizität und Zuverlässigkeit der Darstellung noch des Dargestellten. Harnacks Argumentationsweise, welche die Märtyrerberichte als „authentische Literatur“ von den übrigen Literaturgattungen aufgrund ihrer religiösen Eigenart absetzen will, ist im Kontext der langjährigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen A. von Harnack und J. Geffcken sowie auf dessen Seite indirekt R. Reitzenstein und U. Wilcken zwischen 1904

Genus ist, vergleichbar dem Evangelium, zwischen Historizität und Fiktion anzusiedeln⁹⁷, wobei einerseits der Begriff der Historizität ihnen nicht den absoluten Stellenwert einer profan- bzw. kirchengeschichtlichen Quelle verleiht und andererseits die Qualifikation als Fiktion ihre religiöse Ausdruckskraft und Wertschätzung nicht mindert. Ähnlich dem Evangelium sind und müssen sie im Hinblick auf den Grad und die Form ihrer Bearbeitung untersucht werden und dürfen nicht, wie von Harnack indirekt durch den Verweis auf die charismatische Inspiration suggeriert, tabuisiert werden.⁹⁸ Die Gesamtproblematik dieser Aufgabe, deren enorme Schwierigkeit und Anforderung durch die verschiedenen Ansätze und Editionen einzelner Forscher und die bereits mehrere Jahrhunderte dauernde Arbeit der Gemeinschaft der Bollandisten dokumentiert wird, ist im vollständigen Fehlen sämtlicher schriftlicher Primärquellen (offizielle und private Prozessmitschriften, Tagebuchaufzeichnungen etc.) sowie der Vorlage einer sich immer weiter vergrößernden Vielzahl z.T. untereinander nicht zu ordnender Handschriften und Rezensionen begründet. Das Ausmaß der literarischen Bearbeitung und die historische Autorität der Schriften sind durch formale und inhaltliche Kritik zu untersuchen, bei der neben der philologischen Analyse auch historische und theologische Aspekte berücksichtigt werden. Obwohl detaillierte Forschungen einer bestimmten Gruppe früher, sich auf alle Phasen der Verfolgungszeit verteilender Märtyrerberichte, die neben dem unechten bzw. legendenhaften Material eine verhältnismäßig kleine Gruppe bilden, eine hohe historische Glaubwürdigkeit zugesprochen haben⁹⁹, gibt es letztlich

und 1910 (J. Geffcken, Die Acta Apollonii, in: NGWG. PH 1904 262-284; A. Harnack, Deutsche Literaturzeitung 1904 2464ff; R. Reitzenstein, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, in: NGWG. PH 1904 309-332; J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig u.a. 1907, 246ff; U. Wilcken, Der Alexandrinische Antisemitismus, in: ASAW. PH 27, 2 (1909) 781-839; A. Harnack, Das ursprüngliche Motiv; Geffcken, Die christlichen Martyrien, in: Hermes 45 (1910) 481-505) zu betrachten und beruht letztlich auf einem terminologischen Mißverständnis. Denn während Harnack hinsichtlich der Märtyrerakten den Begriff Literatur als Abqualifizierung im Sinne einer „Fälschung“ und damit als Angriff auf die Ursprünglichkeit des Dargestellten sieht (Das ursprüngliche Motiv, 117), lehnt Geffcken von sich aus die Unterstellung der bewußten Fälschung ab (Die christlichen Martyrien, 485) und definiert unter dem Zugeständnis des historischen Kerns den Literaturbegriff als „stilisierte, rhetorische Darstellung eines Märtyrerprozesses“ (ebd.). Dies zeigt, dass beide Positionen sich letztlich doch sehr nahe kommen. Harnacks Verständnis der Märtyrerberichte als charismatisch inspirierte Schriften und daher nahezu jeglicher Kritik enthobener Fortsetzung des NT steht jedoch einer ausdrücklichen Bezeichnung dieser als konventionelle Literatur entgegen. Diesbezüglich urteilen u.a. H. Delehaye, Les passions, 112 sowie M. Simonetti, Qualche osservazione, 55, dass dieser spezifischen Einschätzung der Märtyrerberichte jegliche Grundlage fehle, da kein Hagiograph die charismatische Inspiration seines Werkes anführe. Der Begriff „authentische Literatur“ selbst hat aufgrund der fehlenden definitorischen Schärfe keine weitere Verwendung gefunden. Darüber hinaus erscheint er auch im Kontext der übrigen Forschungen Harnacks unverständlich; vgl. dazu R. Reitzenstein, Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, PH 1913 3-69, 9 Anm. 1. bzw. 43f Anm 3. sowie H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 27 Anm. 8.

⁹⁷ Vgl. G. W. Bowersock, Martyrdom and Rome, Cambridge 1995, 24ff.

⁹⁸ Vgl. H. Delehaye, Les passions, 113.

⁹⁹ Vgl. die Zusammenstellung der einzelnen, bis auf wenige Ausnahmen identischen Forschungsergebnisse in tabellarischer Form bei H. Leclercq, Art. Actes des martyrs, in: DACL Bd. I/1, 373-446, 409;

kein endgültig sicheres Kriterium zur genauen und umfassenden Bestimmung des literarischen Einflusses¹⁰⁰. Im Vergleich der drei in Kapitel 2.2.1 dargestellten Hauptkategorien ist feststellbar, dass sich die Art der literarischen Bearbeitung unterscheidet, ein Umstand, der zum einen durch die formalen Differenzen, narrative Formen (enzykli-sches Schreiben, Märtyrererzählung) versus *acta*-Form, das von ihnen vermittelte Märtyrerverständnis und, eng damit verknüpft, die ihnen schwerpunktmäßig zugeschriebene Intention, explizit bzw. implizit symboleutisch sowie apologetisch, bedingt ist.

Im Bereich der *acta* bieten in gewissem Rahmen die erhaltenen prokonsularischen Protokolle anderer Prozesse sowie die bei Eusebius erhaltene Mitschrift der Verhandlung gegen Dionysius von Alexandrien¹⁰¹ Vergleichsmöglichkeiten zur Überprüfung der Literarität. Die *acta* selbst benennen bis auf wenige Ausnahmen¹⁰² nicht ihre Quellen, so dass letztlich nicht genau gesagt werden kann, ob und auf welche Form der schriftlichen Quelle sie jeweils zurückgehen¹⁰³ oder ob es sich um die nachträgliche Niederschriften eines Augenzeugen handelt. Aufgrund der bei allen *acta* dem Protokollteil angefügten Schilderung des jeweiligen Martyriums, die im Laufe der literarischen Entwicklung immer ausführlicher gestaltet wurden, muss gesagt werden, dass diese sich in ihrer Form nicht stringent an die rein auf das Prozessgeschehen beschränkten prokonsularischen Akten beziehen, wodurch die Theorie, als Primärquelle die Mitschrift eines

detaillierte Untersuchungen sind auch zu finden bei A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 - 1900 I. Abteilung: Die vornicänische Literatur, Freiburg i. Br. 1900, 539-592 ; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, 463-482; The acts of the Christian martyrs, hrsg. H. Musurillo, Xiii-Li.

¹⁰⁰ Das von E. LeBlant, Les actes des martyrs. Supplement aux acta sincera de Dom Ruinart, in: Mémoires de l'institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres 30, 2 (1883) 57-337 vorgeschlagene Kriterium der Überprüfung der Autorität der Berichte anhand der korrekten Benutzung der juristischen Terminologie im Vergleich mit antiken Zeugnissen wurde u.a. von E. Egli, Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Mit Textausgabe im Anhang, Zürich 1887, 87; H. Delehaye, Les légendes, 116ff sowie K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian Bd. I, Leipzig 1890, 279 als wenig stichhaltig abgelehnt. Alle drei betonen, dass der endgültige Beweis nur durch die historischen Originalquellen zu führen sei und ein Redaktor selbst seine eigenen, im antiken Bildungskanon erworbenen juristischen Kenntnisse mit einfließen lassen konnte.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 57.

¹⁰² Vgl. hier z.B. die *ActTar.* und *ActPont.*, in deren Prolog der Redaktor als Quelle die durch Bestechung erworbenen *acta proconsularia* benennt. Während J. Geffcken, Die Stenographie in den Akten der Märtyrer, in: Archiv für Stenographie LVII/2 (1906) 81-89, 83, diese Angaben, wie insgesamt den Bezug der Märtyrerberichte auf vorliegendes schriftliches Quellenmaterial als rein stilistisches Mittel zur Betonung der Glaubwürdigkeit ablehnt, betrachtet E. LeBlant, Les acta martyrum, 466 sie mit Blick auf die prekäre Lage der Christen im römischen Staat als durchaus überzeugend und auch H. Delehaye, Les passions, 129f Anm. 6 gibt Geffcken vermutlich aufgrund der Schwäche der formalen Gestaltung bezüglich der *ActTar.* recht, warnt aber gleichzeitig mit dem Hinweis auf das fehlende Mittel zur Unterscheidung zwischen Abschrift und Nachschrift vor einer vorschnellen Übertragung auf die allgemeine Praxis.

¹⁰³ Auch die Angabe des Datums der Verhandlung bzw. der Hinrichtung, das in einigen *acta* im Kopfstück bzw. am Ende zu finden ist und die offizielle Form aufweist (vgl. H. Niedermeyer, Antike Protokoll-Literatur, Göttingen 1918, 62-76.), muß letztlich kein eindeutiger Hinweis auf eine offizielle Quelle sein und kann bei der Niederschrift durch den sachkundigen Augenzeugen bzw. später für die gottes-

christlichen Beobachters, der gleichzeitig Augenzeuge der anschließenden Hinrichtung war, anzunehmen, zumindest nachvollziehbar ist.¹⁰⁴ Das in der Protokollform ausgedrückte Streben nach Urkundlichkeit hängt, wie bereits ausgeführt, mit ihrer apologetischen Intention zusammen, welche durch jene intensiviert werden soll. Allerdings bezieht sich das in ihnen Dargestellte im Kern auf eine historische Verhandlung. In der weiteren Entwicklung der hagiographischen Literatur, speziell in den nachkonstantinischen Schriften mit legendenhaftem Charakter ist jedoch die Urkundlichkeit immer mehr zur reinen Form ohne historischen Bezug geworden. Formale Vergleiche mit den *acta proconsularia* beweisen, dass in diesen die kurz gehaltenen Antworten der Angeklagten anders als die Fragen der Richter oft nur in der 3. Person und in kleinen Buchstaben festgehalten wurden, während die christlichen *acta* Letztere ebenfalls in direkter Rede und Großbuchstaben wiedergeben. Die dadurch ausgedrückte Gleichrangigkeit beider Parteien verschiebt sich inhaltlich immer mehr zugunsten der Märtyrer, da sich analog zur zunehmend stärkeren Betonung der charismatisch inspirierten Redefähigkeit der Märtyrer eine Verlagerung der Dialoganteile auf diese vollzieht.¹⁰⁵ Im Verhältnis zu den noch knappen, im formaljuristischen Rahmen einer Gerichtsverhandlung vorstellbaren Antworten der Scillitaner, deren Prozessprotokoll als Archetyp bereits nachweislich Zusammenfassungen und Kürzungen¹⁰⁶ zur Primärquelle aufweist, weiten sich spätere zu breiten, erbaulichen Vorträgen bzw. Religionsgesprächen aus¹⁰⁷, die hinsichtlich ihres formalen und inhaltlichen Niveaus sowie ihrer Dauer offensichtlich nicht situationsadäquat und daher stilisiert sind.¹⁰⁸ Angepasst an den *exemplum*-Gedanken zeigen die

dienstliche Verwendung zum Märtyrergedenken eingefügt worden sein; vgl. E. Egli, *Altchristliche Studien*, 88.

¹⁰⁴ H. Delehaye, *Les passions*, 48f bezieht diese Vorstellung bereits auf die *ActScil.* als einen der ältesten Berichte.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu U. Wilcken, *Der Alexandrinische Antisemitismus*, 833 Anm. 3; H. Delehaye, *Les passions*, 130 Anm. 1.

¹⁰⁶ Im Vergleich mit den erhaltenen Prozeßprotokollen zeigt sich, dass in den *ActScil.* die zu Prozeßbeginn übliche Feststellung der Identität der Angeklagten bezüglich Name, Heimatland bzw. -stadt sowie des gesellschaftlichen Standes fehlt, eine Lücke, die ebenfalls u.a. in beiden Protokollteilen der *ActCypr.* sowie der *ActApoll.* feststellbar ist. Außerdem fällt auf, dass laut Protokoll nur sechs der zum Schluß (*ActScil. XVI*) hingerichteten zwölf Christen im Kopfteil und im Urteilsspruch (*ActScil. XIV*) namentlich genannt werden und insgesamt nur fünf im Verhandlungsablauf auftreten. Der zusammenfassende Zusatz „*et ceteros*“ in der Sentenz entspricht nachweislich nicht den römischen Rechtsgepflogenheiten, die jeden Verurteilten im Verdikt einzeln mit Namen angibt. Aus rechtshistorischer Sicht läßt sich als Nachweis der Kürzungen und Zusammenfassungen anführen, dass derartige Kollektivprozesse kein gängiges römisches Verfahren waren und zusätzlich jeder Einzelne als Basis der Sentenz seines Vergehens, hier die *confessio „Christianus sum“*, hätte überführt werden müssen; vgl. H. Niedermeyer, *Antike Protokoll-Literatur*, 58.

¹⁰⁷ Vgl. hier z.B. *ActPion.*, *ActAchat.* und *ActApoll.*

¹⁰⁸ Vgl. hierzu die Einschätzung J. Geffckens, *Die Acta Apollonii*, 271, „Oder wie sollen wir uns die Sache vorstellen? Ist es wol (sic) wahrscheinlich, dass die ersten Christen, die ins Verhör kamen, noch in verhältnismäßig einfachem Ton redeten, dass die späteren dann mit wachsender Bildung immer wortreicher und ‘philosophischer’ wurden, und dass der römische Richter mit zunehmender Schärfe der staatlichen Kontrolle immer langmütiger wurde, immer geneigter, den gedehnten Reden der Christen ein geduldiges Ohr zu leihen.“

Reden selbst kaum charakteristische Züge des jeweiligen Märtyrers, sondern geben allgemeine, austauschbare philosophische und apologetische Sentenzen wieder. In einigen Fällen wird die apologetische Wirkung sogar noch dadurch verstärkt, dass dem Vertreter des römischen Staates und damit auch dessen Religion christliche Glaubensaussagen zugeschrieben werden.¹⁰⁹ Die *acta* werden mit allen Möglichkeiten der Rhetorik und Apologetik ausgestaltet, über deren Kenntnis der Hagiograph des II. bis IV. nachchristlichen Jahrhunderts aufgrund seiner grammatischen und rhetorischen Ausbildung nach antikem Vorbild verfügte.

Die beiden narrativen Kategorien der Märtyrerberichte, das enzyklische Schreiben und die Märtyrererzählung, sind, verglichen mit den *acta*, schon aufgrund ihrer primären Basis rein mündlicher Quellen im eigentlichen Wortsinn Literatur, d.h. erstmals mit Buchstaben Bezeichnetes. Anders als in den *acta* tritt hier der Redaktor, wenn auch meistens anonym¹¹⁰, als Person in Erscheinung. Auf diese Weise beansprucht das jeweilige Dokument von sich aus keine absolute Objektivität bzgl. Des geschilderten Geschehens, sondern räumt indirekt gegenüber dem Leser ein, dass durch das Medium des Redaktors, der in den meisten Fällen Augenzeuge des Martyriums ist und seine eigenen Eindrücke schildert, die Ereignisse aus dessen subjektiver und dadurch selektiver Perspektive geschildert werden¹¹¹. Eine Vielzahl der narrativen Martyrien beziehen sich nachweislich auf historische Martyrien, allerdings ist ihre Ausformung weniger pragmatisch und von größerer Tiefe als die der *acta*. Dies hängt neben den mündlichen Quellen unmittelbar mit dem von ihnen vermittelten Märtyrerbild zusammen, das anders als jene den Märtyrer als bereits der Welt entrückt und spirituell und körperlich mit überirdischen Fähigkeiten ausgestattet zeichnet. Dies wird zum einen in den z.T. in jedem Detail geschilderten Folderszenen deutlich, während denen der Märtyrer, gestärkt durch den Heiligen Geist, sich den oft vielfältigen und langwierigen

¹⁰⁹ Vgl. z.B. die christlich gefärbten Äußerungen des Richters Perennis über den *λόγος* als Schöpfer der Gerechten in *ActApoll.* XXXV, die als qualifizierte Ergänzung der Erläuterungen des Angeklagten in *ActApoll.* XXXII zu verstehen sind; vgl. hierzu J. Geffcken, *Die Acta Apollonii*, 266-269.

¹¹⁰ Eine Ausnahme bildet hier im Vergleich z.B. zum *MartLugd.* oder zur *PassPerp.* Marcion, der in *MartPol* XX, 1 genannte Schreiber des Briefes.

¹¹¹ Vgl. hierzu auch H. Niedermeyer, *Antike Protokoll-Literatur*, 60, der in der als Anspielung auf I Joh I, 1 zu verstehen Erklärung des Redaktors der *PassPerp.* (*Pass.Perp.* I, 6: „*et nos itaque, quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis*“), anders als A. Harnack, *Das ursprüngliche Motiv*, 120, keinen Beweis der Objektivität des Berichtes als Supplement zum NT sieht: „(...) beide Autoren haben Selbsterlebtes gegeben, aber Selbsterlebtes höherer Art. Jedes Streben nach Pragmatismus ist aufgehoben und Angaben äußerer Art werden nur gegeben, um den Seelenzustand zu schildern oder einen auf geistigem Gebiet sich abspielenden Vorgang zu malen und zu begründen.“ Diese Haltung postuliert keine bedingungslose Authentie, sondern räumt Subjektivität ein, an die der Adressat anknüpfen und sie mit eigenen Vorstellungen und Erfahrungen weiterentwickeln kann.

Qualen mit Ruhe und Gefasstheit stellt.¹¹² Die Schilderungen, die in den ältesten Martyrien noch vergleichsweise einfach und knapp sind, nehmen in der weiteren hagiographischen Entwicklung an Ausdruck und Länge zu. Der Märtyrer überwindet nicht nur seine Folterknechte, sondern bewegt mit seinem Glaubensmut sogar die Elemente und wilden Tiere dazu, von ihm abzulassen.¹¹³ Zum anderen unterstreichen dies die Wunder-, Traum- und Visionserzählungen, welche die transzendente Verbindung des Märtyrers zu seinem Vorbild Christus herausstellen. Zwar wurden derartige Visionen immer wieder von den Märtyrern erlebt und Wunder auch von den Zeugen bezeugt, aber z.B. anhand der aus dem hellenistischen und christlichen Hintergrund leicht zu entschlüsseln- den Symbolik der Visionen der Perpetua in der *PassPerp.* wird der literarische Einfluss des nachweislich im christlichen und antiken Kontext gebildeten Redaktors deutlich.¹¹⁴ Auch diese Motivik wird weiter gesteigert und weitet sich u.a. auch auf die Wunder und Heilungen an den Grabstätten der Märtyrer aus. Die an dritter Stelle zu nennende Übernahme von Stoffen und Bildern aus der antiken Götter- und Heroensage hat ihre Grundlage darin, dass im zeitgenössischen Kontext die christlichen Märtyrer trotz ihres anders gelagerten Verständnisses in der spirituellen und kultischen Nachfolge der Heroen standen. Die Übernahme und Einbindung vertrauter Motive erleichterte die Vermittlung neuer Formen und die Identifikation mit ihnen. Daneben gehörten gewisse religiöse und literarische Motive zum allgemeinen Kulturgut der Zeit, die unbewusst in alle Sparten der christlichen Literatur Eingang gefunden haben. Die vielen direkten und indirekten Bezüge zur Passion Christi sind durch das Verständnis des Martyriums als *imitatio* des Herrn zu erklären¹¹⁵.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass unter Berücksichtigung der einzelnen Kategorien die Literarisierung des historischen Kerns der Märtyrerberichte mit der zeitlichen Entfernung vom eigentlichen Geschehen immer stärker zunimmt und analog dazu der Grad der Historizität immer stärker abnimmt. Die als im neuen Sinn des Wortes authentisch eingestuftten Schriften bestimmen aus sich heraus durch ihren philologischen und inhaltlichen Gehalt zum einen den Wert ihrer verlorenen Primärquelle sowie zum anderen auch ihre eigene literarische Beeinflussung. Letztere zeigt sowohl die Wirkung literarischer Gewohnheiten der Antike und anderen christlichen Schrifttums, speziell der Apologetik, im formalen und inhaltlichen Bereich beweist sie aber auch die Entwick-

¹¹² Vgl. z.B. die Schilderung des mehrere Phasen und Formen der Folterung umfassende Martyrium der Blandina in *MartLugd.* XLIf.

¹¹³ Vgl. hierzu die Zusammenstellung bei E. Lucius/ G. Andrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 96ff.

¹¹⁴ Vgl. hierzu J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, 502f.

¹¹⁵ Vgl. hierzu H. Delehaye, Les passions, 19-22.

lung originärer Züge und Motive, deren Übernahme und Weiterentwicklung aus dem Vergleich der Berichte untereinander ersichtlich ist. Die sukzessive Verlagerung des Gleichgewichts zwischen Historizität und literarischer Stilisierung durch die Hagiographen im Anschluss an die eigentliche Verfolgungszeit, die sowohl im Bereich der Rezensionen der echten Berichte als auch in der Schöpfung legendenhaften Materials feststellbar ist, hat neben der Tatsache der fehlenden Identität zwischen Augenzeuge und Literat ihre Ursache in der Erwartung der Adressaten. Denn aufgrund der fehlenden persönlichen Betroffenheit wurde zur Vermittlung des *imitatio*-Gedankens, der in der Friedenszeit nicht mehr in der eigenen Bereitschaft zum Martyrium sondern in anderen Formen wie z.B. der Askese bestand, eine expressivere Darstellungsweise notwendig.¹¹⁶ Jedoch ist generell zu betonen, dass auch die späteren Formen durchaus geschichtliche Informationen enthalten können, die Berichte keinen dogmatischen Charakter besitzen und die Existenz eines Märtyrers nicht vom Grad der Glaubwürdigkeit der Berichte abhängt.

2.1.3 Die literarischen Einflüsse

Nach der klaren Feststellung der Literarität der christlichen Märtyrerberichte sollen im Folgenden die verschiedenen sie prägenden schriftstellerischen Einflüsse untersucht werden. Dabei wird nicht nur christliches Schrifttum wie z.B. das Neue Testament oder apologetische Texte berücksichtigt, sondern es soll gleichzeitig die Beeinflussung der Märtyrerberichte durch die nichtchristliche, speziell pagane und jüdische Literatur, behandelt werden. Denn das Christentum hat sich in seiner sozialen und kulturellen Genese nicht isoliert von seiner Umwelt sondern im Kontakt und Austausch mit dieser entwickelt. Zum einen war nämlich die neue Religion gezwungen, ihre spezifische neue Botschaft mit den alten Traditionen zu verknüpfen, um sie den Angehörigen anderer Kulte zu vermitteln und in der Balance zwischen dem anziehenden Neuen und den vorhandenen religiösen Bedürfnissen und Gewohnheiten zu überzeugen. Zum anderen brachten die aus verschiedenen Kulturen stammenden christlichen Konvertiten automatisch Elemente aus diesen ein, welche dann mit dem Christentum verschmolzen. Denn die erfolgreiche Verbreitung einer unbekannteren Lehre gelingt nur in Assimilation mit den vorliegenden Umständen und unter Berücksichtigung der jeweils entwickelten Traditionen.

In der Ausbildung einer eigenen christlichen Literatur, die ein bedeutendes Gewicht zur Verbreitung der Glaubensgrundsätze nach innen und außen besaß, ist die

¹¹⁶ Vgl. hierzu auch E. Lucius/ G. Andrich, Die Anfänge des Heiligenkultes, 79ff.

enge Verbindung mit dem hellenistisch-römischen sowie dem jüdischen Schrifttum sichtbar. Diese beiden Beziehungsstränge, die sich in ihrem Ansatz für die christliche Religion vollständig voneinander unterscheiden, sind in den frühen Märtyrerberichten deutlich zu erkennen. Die christliche Prägung durch die hellenistisch-römische Tradition ist bedingt durch deren globale kulturelle Geltung, die durch die Machtentfaltung des römischen Imperiums bedingt und gestützt wurde. Der Einfluss der antiken Philosophie, Literatur und Rhetorik bestimmte die Atmosphäre, in der das christliche Schrifttum entstand. Ausdrücklich unterstützt wurde dieses noch durch den antiken Bildungskanon, den auch die spätantiken Christen noch durchliefen und der ihnen die klassischen Autoren und Lehren nahebrachte. Dadurch flossen automatisch antike Formen und Inhalte in die christliche Literaturproduktion mit ein.

Der jüdische Einfluss¹¹⁷ hingegen ist aus der theologischen Perspektive zu betrachten und hat seine Wurzeln in der Vorstellung der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament¹¹⁸. „Das Alte Testament ist ein prophetisches Buch, dessen Worte ihre Erfüllung finden im Christusereignis. Der entscheidende Anstoß zu diesem christozentrischen Verständnis des Alten Testaments ist offenbar von Christus selbst ausgegangen (...) Die Schrift des Alten Testaments erreicht mit Christus zugleich ihr Ende und ihr Ziel.“¹¹⁹ Aus der Perspektive der Präexistenz Christi als Träger und Erhalter des Schöpfungslebens führt Christus selbst das Wort in der Prophetie des Alten Testaments.¹²⁰ Diese Erfüllungsfunktion des Alten gegenüber dem Neuen Testament überträgt sich auch auf das Märtyrerbild und die Märtyrerliteratur. Denn die Märtyrer des Alten Testaments sind die Vorgänger Christi¹²¹, während die christlichen ihm nachfolgen. So erhalten beide als Verkünder und Spiegel des Gottessohnes ein Merkmal der Transzendentalität. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist, dass Erstere im Vergleich zu Letzteren die Erfüllung der Verheißung in der Menschwerdung und Passion nicht kennen und daher nur die Offenbarung Gottes im Alten Bund bezeugen. Jedoch bekennen sie diese Offenbarung wie die Märtyrer des Neuen Bundes mit ihrem Blut. „Darum könnte man höchstens sagen, Märtyrer gibt es erst seit Christus,

¹¹⁷ Vgl. zu den Wurzeln der Forschungsdiskussion über den Einfluß jüdischer Martyrien auf christliche die Ausführungen in K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Bd. XIII), Göttingen 1976, 240f Anm. 17.

¹¹⁸ Vgl. hierzu die Betonung der jüdisch-christlichen Kontinuität und Beziehung in der christlichen Spezifizierung des hagiographischen Diskurses bei M. van Uytenghe, *L'Hagiographie*, 171ff. Uytenghe unterstreicht hier deutlich die prägende Funktion alttestamentlicher *exempla* für die christliche Hagiographie.

¹¹⁹ E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 41948, 76f.

¹²⁰ Vgl. ebd., 82f.

weil es erst da die endgültige Offenbarung gibt: es bleibt aber dabei, dass auch der Alte Bund seine Zeugen hatte, die ihr Zeugnis mit dem Tod besiegelten.¹²² Den Blutzegen des Alten Testaments den Titel Märtyrer abzusprechen bedeutete zum einen eine Missachtung der Kontinuität der Heilsgeschichte und erforderte zum anderen rein terminologisch eine weitere Differenzierung zwischen diesen und den Vertretern der paganen Vorformen, deren Motive nicht religiöser sondern politischer bzw. philosophischer Natur waren. Durch das Opfer seines Lebens für den Alten Bund erwirbt der jüdische Leidende den Märtyrertitel im Hinweis auf die Passion Christi. Damit wird die spezielle inhaltlich-theologische Beziehung der jüdisch-hellenistischen Märtyrerliteratur, darunter besonders des zweiten und vierten Makkabäerbuches, des *Martyrium Isaiæ* sowie des Buches Daniel, zur christlichen deutlich.¹²³ Aber auch im formalen Bereich sind Analogien feststellbar. Dies wird ferner dadurch unterstrichen, dass einige pagane Tropen und Motive nicht direkt sondern erst durch die jüdische Literatur Eingang in die christlichen Martyriumsberichte gefunden haben.¹²⁴ Allerdings muss bei literarischen Abhängigkeiten zwischen jüdischen und christlichen Märtyrerberichten wie überall das genaue Ausmaß der Übereinstimmungen untersucht werden. Denn unter dem Einfluss der Makkabäerbücher II und IV ist eine Sammlung martyriologischer Ausdrücke und Motive entstanden, die ohne direkten Bezug auf die Ursprungsquelle in christliche Berichte eingingen und aufgrund der allgemeinen Vertrautheit mit ihnen keinerlei weiterer Erläuterungen erforderten.¹²⁵ Ausdrückliche Bezüge bedürfen einer näheren philologischen Untersuchung im Vergleich mit dem griechischen Originaltext.

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, Einflüsse und Prägungen der christlichen Märtyrerberichte durch nichtchristliche Analogien eindeutig zu untersuchen, um die Spezifika der christlichen Form darzustellen, die sich in der Verknüpfung des Tradierten mit dem Neuen herausgebildet hat. Denn die christliche Tradition hat weder nichtchristliche Formen vollständig übernommen noch eigene längere Zeit in ihrem Ar-

¹²¹ Vgl. hierzu u.a. auch die Umsetzung der heilsgeschichtlichen Typologie im Bereich der bildenden Kunst; vgl. die bei E. Stauffer, *Die Theologie*, 79-81 genannten Beispiele.

¹²² H. W. Surkau, *Martyrien*, 140; vgl. auch W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the early church*, Oxford 1965, 67: „Yet for all this, martyrdom in Judaism remained something of a Hamlet without the Prince. Howevermuch the Jew might regard the Law as ‘pe-existent’, and ‘the breath of the power of God’, his sufferings on ist behalf were in hope and anticipation only.“

¹²³ Vgl. ebd., 150: „The parallel between the victorious Christian witness who prophesies, converses with the Lord and is immune from the pain inflicted by his torturers, and his Jewish counterpart is evident.“

¹²⁴ Vgl. hierzu Th. Baumeister, *Martyr invictus*. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (Forschungen zur Volkskunde Bd. XLVI), Münster 1972, 32.

¹²⁵ Vgl. J. W. van Henten, Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums. II. Die Apostolischen Väter, in: W. Haase (Hrsg.), *ANRW* Bd. II 27/1, Berlin u.a. 1993, 700-723, 712; vgl. auch S. Deléani-Nigoul, *Les exempla bibliques du martyre*, in: J. Fontaine/C. Pietri (Hrsg.), *Le monde latin antique et la Bible* (= *Bible de tous le temps* Bd. II), Paris 1985, 243-260, 246ff.

chotyp weiterverwendet. Denn eine Modifikation der christlichen Martyrien gegenüber den nichtchristlichen Vorformen wurde rein auf theologisch-inhaltlicher Ebene durch das Verständnis des jeweiligen Martyriums in Beziehung zur Passion Christi notwendig. Die Orientierung am Leiden Christi, die für alle zum nachzuahmenden Prototyp wird¹²⁶, macht letztlich das spezifisch Christliche dieser Literaturform aus und trennt sie in ihrer Basis von jüdischen und paganen Vorformen¹²⁷. Denn aus dem Tod und der Auferstehung Christi erwächst dem einzelnen Märtyrer die Hoffnung, nach den überstandenen Qualen in die Ewigkeit bei Christus aufgenommen zu werden. Obwohl dieser Bezug im Verlauf der Gattungsgeschichte selbst theologisch unterschiedliche Interpretationen erfahren hat, die sich deutlich in den einzelnen Märtyrerberichten widerspiegeln und z.T. auch miteinander vermischt sind, ist er immer, wenn auch nicht durchgehend explizit dargestellt, der wesentliche Faktor des jeweiligen Berichtes. Ferner ist auch die stetige literarische Entwicklung der Märtyrerberichte als Gattung und die Ausbildung verschiedener Kategorien sowie deren ständige Bearbeitung in Hinblick auf die liturgische und katechetische Funktion der Texte nachvollziehbar. Deshalb muss betont werden, dass in einer Untersuchung der einzelnen Einwirkungen auf diese die Märtyrerberichte nicht als monolithischer Block betrachtet werden dürfen¹²⁸. Vielmehr müssen ihre unterschiedlichen bereits vorgestellten Subgattungen und gleichzeitig wiederum zumindest ansatzhaft deren verschiedene Stufen der Literarisierung berücksichtigt werden¹²⁹. In Anpassung an die bisherige Vorgehensweise sollen die prägenden Faktoren bezüglich Inhalt und Form analog zur Gattungsgeschichte am

¹²⁶ Vgl. E. Stauffer, *Die Theologie*, 164; S. Deléani-Nigoul, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle*, in: J. Fontaine/C. Pietri (Hrsg.), *Le monde latin antique et la Bible* (= *Bible de tous le temps* Bd. II), Paris 1985, 317-338, 331.

¹²⁷ Vgl. u.a. Th. Baumeister, *Martyr invictus*, 38; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Freiburg 1939, 349-356; Ch. Gnllka, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „Rechten Gebrauchs“*, Basel u.a. 1984, unterstreicht die grundsätzliche, jedoch z. T. sehr subtile Reform jeglicher tradierter Vorstellung und Begrifflichkeit der jüdischen und paganen Welt vor dem christlichen Hintergrund, vgl. hier bes. 22: „Manchem mag das übertrieben vorkommen. Aber es ist nun einmal so, dass die Christianisierung der alten Welt eine geistige und kulturelle 'Makromutation' nie dagewesener Art bewirkt hat. Ein Merkmal dieser Mutation ist der Fortbestand alter Formen und Gedankenelemente. Und eben darin liegt die besondere Schwierigkeit. Vieles scheint auf den ersten Blick gleich. Sieht man genauer zu, erkennt man ein neues Element, das allem anderen neuen Sinn gibt. Oder man sieht nicht eine Einzelheit, sondern einen großen Zusammenhang, der dem übernommenen Stück innerhalb diese Contexts (sic) andere Bedeutung verleiht.“

¹²⁸ Vgl. hierzu M. Simonetti, *Qualche osservazione*, 41; der ausdrückliche Hinweis Simonettis auf eine notwendige Differenzierung des Begriffs *acta* ist ein ausdrücklicher Beweis für die bereits in Kapitel 3.1.1 angesprochenen termonologischen Unschärfen bezüglich dessen. Denn auch im Bereich der literarischen Abhängigkeiten muß eindeutig zwischen der Prägung der Gesamtgattung und derjenigen der einzelnen Kategorien unterschieden werden. Durch die Verwendung des Begriffs Märtyrerakten/*acta* sowohl für die Märtyrerberichte als Ganzes und die Prozeßprotokolle im Speziellen können hier Mißverständnisse auftreten, die ebenfalls auf die paganen Märtyrererzählungen, zu denen neben den analog zu den christlichen *acta* verfaßten *Acta Alexandrinorum* auch u.a. die narrativen Formen der Philonophenviten wie z.B. der platonische *Phaidon* gehören, zutreffen.

¹²⁹ Vgl. hierzu G. Lanata, *Gli atti dei martiri*, 13.

und Form analog zur Gattungsgeschichte am Beispiel der Hauptvertreter der drei Subgattungen dargestellt werden. Dies geschieht speziell in inhaltlicher Hinsicht in Orientierung an den bei Prudentius verwendeten Topoi und Motiven, um so im zweiten Teil die Aufnahme und Bearbeitung frühchristlicher Traditionen im *Liber Peristephanon* transparent machen zu können.

In ihrer Grundidee und Hauptintention sind der jüdische und christliche Märtyrerbericht sowie pagane literarische Analogien auf die hellenistischen und römischen Berichte über die näheren Umstände und letzten Worte bedeutender Männer zurückzuführen.¹³⁰ Den Archetyp dieser später durch Plinius¹³¹ mit dem Terminus *exitus illustrium virorum* belegten Form stellt die Schilderung des Todes des Sokrates am Ende des platonischen *Phaidon* dar. Dieser fand seine Nachfolger u.a. in Plutarchs Bericht über das Sterben des Cato Uticensis sowie den taciteischen Darstellungen über das Ableben Senecas und Thraseas Paetas, die z.T. sogar direkt auf Sokrates Bezug nehmen bzw. bei Platon verwandte Motive wieder aufgreifen¹³². Insgesamt thematisieren diese Berichte, die deutlich von den *Exitus*-Schilderungen der Tyrannen abzugrenzen sind, das Ende großer Philosophen und Persönlichkeiten, deren Haltung nicht mit der Einstellung des jeweiligen Herrschers konform geht und die um ihrer ethischen Überzeugung willen in den Tod gehen. Betrachtet man diese Grundmotivation, die Idealisierung des Protagonisten als *exemplum* und der darin implizierten propagandistischen Tendenz sowie das Verhältnis der bearbeiteten Darstellung zum historischen Kern weist diese Literaturform eindeutige, besonders inhaltliche Parallelen zu den späteren Märtyrerberichten auf.¹³³ Diese Berichte gehörten zum Kulturgut der Spätantike und waren dadurch nachweislich sowohl im christlichen¹³⁴ wie auch jüdischen-hellenistischen¹³⁵ Umfeld bekannt. Im

¹³⁰ Vgl. hierzu J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, 493-498, wobei allerdings Geffcken die Parallelen nicht nur im literarischen Bereich sieht, sondern Sokrates in seiner Rolle als Zeugen des Zeus gegenüber den Machthabern als Archetyp des *μάρτυς* überhaupt versteht. Vor dem Hintergrund des paganen Gottes- und Religionsverständnisses im Vergleich zum jüdisch-christlichen ist eine derartige inhaltliche Ableitung des christlichen Zeugenbegriffs vom paganen jedoch eher zweifelhaft; vgl. hierzu u.a. auch Kapitel 2.1 Das literarische Genus der Märtyrerberichte.

¹³¹ Vgl. Plinius, *epist.* V, 5; VIII, 12.

¹³² Vgl. hierzu A. Ronconi, Art. *Exitus illustrium virorum*, in: RAC Bd. VI 1258-1268, 1258f; vgl. auch Th. Baumeister, *Martyr invictus*, 46.

¹³³ Vgl. A. Ronconi, *Exitus illustrium virorum*, 1259ff: „All dies weist uns in einen Bereich rhetorischer Ausdeutung der Geschichte, die im Sinne einer letztlich peripathetischen Tendenz den Lesern die handelnden Persönlichkeiten als idealisierte Exempla zur Erbauung vorführen will u(nd) ihre Darstellungen mit Zügen ausstattet, die eher dramatisch-pathetisch als geschichtlich sind. (...) Die Produkte der Literaturgattung der *E(xitus) i(llu)strium v(ira)rum* setzen jedenfalls die Absicht voraus, das Ende der behandelten Persönlichkeiten zu idealisieren; sie entspringen einer mehr oder weniger verdeckten propagandistischen Tendenz.“

¹³⁴ Vgl. zur Rezeption der sokratischen Persönlichkeit und Lehre im christlichen, speziell apologetischen Bereich A. Harnack, Sokrates und die Alte Kirche (1900¹), entnommen: A. von Zahn-Harnack/A. Harnack (Hrsg.), A. Harnack. Ausgewählte Reden und Aufsätze, Berlin 1951, 25-41; E. Benz, Christus und

Rahmen der Gesamtgattung bildeten sich jedoch einige strukturelle Vorformen für Märtyrerberichte heraus¹³⁶, die in der Abfolge der Geschehnisse sowie der zentralen Stellung der direkten Konfrontation zwischen Philosoph und Herrscher und einigen Topoi wie z.B. der stoischen Leidenslosigkeit und dem Triumph über den Schmerz ganz deutlich Ähnlichkeiten mit diesen aufweisen. Die christlichen Märtyrerberichte nehmen u.a. diese formalen und inhaltlichen Beispiele auf und entwickeln sie unter neuen Konstellationen weiter.

Das *MartPol.*, der älteste eigenständige Martyriumsbericht, nimmt als Archetyp der Gesamtgattung aus theologischer und philologischer Sicht eine spezielle Funktion ein. Dies ist deutlich verknüpft mit seiner Funktion Endpunkt der Anfänge der Martyriumstheologie, die sich augenscheinlich an der fast technischen Benutzung des Terminus *μάρτυς* in der Bedeutung des Blutzengen ablesen lässt.¹³⁷ Damit fasst es Leitgedanken und Themen aus dem jüdischen und hellenistischen Bereich, welche die Ausbildung einer spezifisch christlichen Martyriumstheologie beeinflusst haben, auf und gibt sie, verknüpft mit originär christlichen Motiven, in einem neuen Kontext wieder.¹³⁸ Als Gelenkstelle bietet das *MartPol.* gleichzeitig in der Folge die Ausgangsbasis für weitere, neue Entwicklungen, die sich, wie nähere Betrachtungen zeigen, formal und inhaltlich z.T. sehr weit vom *MartPol.* selbst entfernt haben. Wie bereits in Kapitel 2.1.1 ausgeführt, gehört das *MartPol.*, wie auch das *MartLugd.*, zur Kategorie des enzyklischen Schreibens, das sich als echter Brief in seiner Gestaltung an den Lehrschreiben der Apostel orientiert. Abgesehen von den antiken Briefelementen weist die inhaltliche Struktur der Martyriumsschilderung enge Parallelen zu jüdischen Märtyrerberichten auf, deren wesentlicher Schwerpunkt, wie im *MartPol.*, auf der Schilderung des Martyriums und nicht des Prozesses liegt. J.W. van Henten weist die Ausrichtung seiner Handlungsabfolge am fünfteiligen Aufbauschema jüdischer Vorformen nach¹³⁹ - ein Faktum, das die nahe Beziehung beider Literaturformen betont. Ausdruck der besonderen christlichen Prägung sind im Inhalt die engen Bezüge¹⁴⁰ und freieren Anspielungen¹⁴¹ auf die Passion Christi. Diese Orientierung an der Passion

Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums, in: ZNW 43 (1950/51) 195-224

¹³⁵ Vgl. Philonn, *provid.* II, 8-11.

¹³⁶ Vgl. die bei K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: W. Haase (Hrsg.), ANRW II 25/2, Berlin u.a. 1984, 1034-1432, 1249f zusammengestellten Beispiele aus Diogenes Laertius.

¹³⁷ Vgl. hierzu Anm. 30.

¹³⁸ Vgl. hierzu Th. Baumeister, Die Anfänge, 306.

¹³⁹ Vgl. J. W. van Henten, Zum Einfluß jüdischer Martyrien, 714f.

¹⁴⁰ Vgl. u.a. Tag und Stunde der Verhaftung und des Todes (*MartPol.* VII, 1; VIII, 1 - Mk XIV, 41ff); Verrat und Gefangenschaft durch eine große, bewaffnete Menge (*Mart Pol.* VII, 1 - Mk XIV, 43ff); Namen des Verräters sowie Staatsvertreters (*MartPol.* VI, 2; VIII - Lk 23, 6-12).

¹⁴¹ Vgl. Suche nach Polykarp Jesus (*MartPol.* III, 2; VI, 1 - Joh XVIII, 4.7f); Einzug in die Stadt auf einem Esel (*MartPol* VIII, 1 - Mk XI, 1-10); Gebet vor bzw. während der Gefängennahme (*MartPol* VII,

Passion Christi. Diese Orientierung an der Passion Christi, die zusätzlich durch den Begriff *κοινωνός* (Begleiter/Nachahmer)¹⁴² Christi unterstrichen und interpretiert wird, zeigt die lukanische Sicht des Märtyrers als treuer Jünger Jesu, der seine Nachfolge durch die *imitatio* des Herrentodes vollendet. Spiegel dieser Tendenz sind gleichzeitig die Anklänge an das Stephanusmartyrium der Apg¹⁴³ „Der Akzent liegt im Polykarp-martyrium wie in der Stephanusgeschichte auf dem Bemühen, den Märtyrer in der Schicksalsgemeinschaft mit seinem leidenden Herrn als den vollkommenen Jünger darzustellen. Die Situation des Polykarp entspricht der seines Herrn. Die Parallelen zwischen seinem Leiden und der Passion Christi sollen zu einem guten Teil die Schicksalsgemeinschaft deutlich machen. In dieser Situation zeigt sich Polykarp als wahrer Jünger, der sich nach seinem Meister richtet. Es geht also um die doppelte Thematik der Entsprechung der Situationen und der Nachahmung.“¹⁴⁴ Allerdings ist die Situation beider nicht immer deckungsgleich, so dass zum einen der notwendige Abstand zwischen Herrn und Getreuem gewahrt bleibt, aber zum anderen Polykarp als Erwählter und Werkzeug Gottes¹⁴⁵ auch eine gewisse Individualität im Martyrium eröffnet wird, die in späteren Schriften wesentlich weiter ausgebaut erscheint. Denn die Gläubigen werden nicht direkt zur *imitatio Christi* selbst sondern zur *imitatio* Polykarps, eines der ihren, in der Nachahmung Christi aufgefordert. Dies fördert die kultische Verehrung der Märtyrer allgemein, als deren erstes Zeugnis das *MartPol* ebenfalls anzusehen ist.¹⁴⁶ Dies ist jedoch insgesamt eingebettet in ein johanneisches Martyriumsverständnis, das im irdischen Leiden Polykarps bereits den Anbruch der himmlischen Vollendung sieht. Darin lässt sich eine Verwandtschaft mit der hellenistischen Auffassung des göttlichen Menschen feststellen, dessen Nähe zur Gottheit und Erfüllung durch diese sich in großen Zeichen und Wundern äußern. Diese Elemente des Wunderbaren, durch welche auch die *exitus illustrium virorum* maßgeblich geprägt sind, begegnen an verschiedenen Stel-

2f - Mk XIV, 32-42); die Aussage im Gebet, dass Gottes Willen geschehen muß (*MartPol*. VII, 1 - Lk XXII, 42); das Ausrücken der Soldaten, als ob es sich um die Gefangennahme eines Räubers handelte (*MartPol*. VII, 1 - Mk XIV, 48); das Geschrei der Menge, die will, das Polykarp/Jesu zu Tode gebracht wird (*MartPol*. XII, 2 - Lk XXIII, 23); das anfängliche Schweigen auf die Frage des Herodes und Niketes/Hohenpriesters (*MartPol*. VIII, 2 - Mk XIV, 61); den Zenturio, der die Leiche verbrennt/ der Pilatus die Nachricht vom Tod Jesu bringt (*MartPol* XVIII, 1 - Mk XVI, 9. 44f); vgl. hierzu auch V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Bern 1986, 28f.

¹⁴² *MartPol* VI, 2.

¹⁴³ Vgl. hierzu die Anklänge des Visionsmotivs in *MartPol* II, 3 an Apg VI, 15 bzw. VII, 55f; vgl. die Verwendung dieses Motivs in Prudentius, *perist.* II, 369-372.

¹⁴⁴ Th. Baumeister, *Die Anfänge*, 302.

¹⁴⁵ *MartPol* XX, 1.

¹⁴⁶ Vgl. *MartPol* XVII, 1ff.

len des *MartPol*¹⁴⁷ und werden in der weiteren literarischen Entwicklung der Gesamtgattung noch weiter ausgebaut¹⁴⁸.

Eng damit verknüpft ist das Motiv der Leidenslosigkeit und der Unwirksamkeit der Strafen, welches als ursprünglicher Gedanke der Stoa durch die jüdisch-hellenistische Märtyrerliteratur in die christlichen Berichte transportiert wurde und einer der tragenden Faktoren wurde.¹⁴⁹ Ist diese heroische Stärke im jüdischen Kontext auf die Hilfe des Heiligen Geistes bzw. Gottes zurückzuführen steht im *MartPol*. Christus als *exemplum* und Beistand des Märtyrers an dessen Seite. Diese ursprünglich paulinische Auffassung¹⁵⁰ wird bereits im *MartLugd*¹⁵¹ noch weiter vertieft und in Anknüpfung daran ergänzend zur johanneischen Martyriumsvorstellung zum prägenden Element der narrativen Kategorien bzw. Teile der Martyriumsberichte.¹⁵² Der Märtyrer erhält seine Kraft zum Ertragen des Leidens durch Christus selbst, der in ihm wohnt. Christus bildet mit ihm eine Einheit und leidet mit und in ihm. Damit wird der lukanische Gedanke der Nachahmung als Vollendung der Jüngerschaft überhöht und gleichzeitig übertroffen. Denn durch die Verschmelzung des Nachahmers mit dem Nachgeahmten im Inneren ist die äußere Angleichung nicht mehr notwendig und in der Folge dessen haben im weiteren Verlauf motivische Anklänge an die Passion Christi oft eher die Funktion einer rein literarischer Ausschmückung zur Erbauung als eines tieferen theologischen Hintergrunds¹⁵³. Christus vereinigt sich mit dem Märtyrer und bekennt sich so bereits auf Erden und nicht erst in der himmlischen Ewigkeit zu ihm.¹⁵⁴ Neben den bereits genannten

¹⁴⁷ *MartPol* V, 2; IX, 1; XV, 1; XV, 2

¹⁴⁸ *MartLugd* I, 35; *PassPerp* XIII; vgl. hierzu auch Kapitel 3.1.2.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu *MartPol* II, 2 - *MartIs* V, 14; *MartPol* II, 3 - IV Makk XI, 26, eindeutig geprägt durch *Dan* III, 49f; vgl. *PassMont.* III, 3; vgl. auch Prudentius, *perist.* VI, 109ff im Vergleich mit *Dan* III, 23f.

¹⁵⁰ Vgl. Röm XIII, 14; Gal III, 27.

¹⁵¹ Vgl. *MartLugd.* I, 28f.

¹⁵² Vgl. hier u.a. *PassPerp.* XV, 3.

¹⁵³ Vgl. hier u.a. *MartMont.* V, 2; XIV, 9; XXII, 3; *MartPion.* XXI, 6; *MartMar.* XIII, 3.

¹⁵⁴ Dies bewirkt eine deutliche Aufwertung des Märtyrers und problematisiert gleichzeitig mit Blick auf den Kult und die damit verbundene Fürbittefunktion des Märtyrers bei Gott die Differenzierung zwischen Gott selbst und ihm. Obwohl durch Kirche und Theologie ausdrücklich hervorgehoben, ist sie letztlich in der Psychologie der Gläubigen im emotionalen Bereich nicht endgültig nachvollzogen. Denn befördert durch die Wunderelemente, die sich in ihrer Intensität in der literarischen Entwicklung immer mehr steigerten, erhielten die Märtyrer immer stärker den Nimbus des Göttlichen. Dadurch riefen sie im antiken Bewußtsein Anklänge an die pagane Heroenvorstellung wach, die den *θεῖος ἀνὴρ* eindeutig als Halbgott bzw. Gott betrachtet. Der Märtyrer bzw. später der Heilige allgemein, der auch rein sprachlich durch die biblischen Termini *ἄνθρωπος θειοῦ* bzw. *θεράπων κυρίου* vom antiken Verständnis abgegrenzt wird, ist immer als der von der göttlichen Gnade Auserwählter und Erfüllter zu sehen, von der er jedoch durchgängig abhängig bleibt und die er mit seinen Verehrern teilen soll. In dieser Definition ähnelt er mehr dem jüdischen Bild des Gerechten, der für das Volk stirbt, als dem paganen Kult, der den Gottmenschen nicht als Vermittler sondern Spender der Gnade sieht. Denn nicht der Märtyrer selbst bewirkt die an seinem Grab geschehenen Wunder, sondern Gott, dem auf dem über dem Grab befindlichen Altar das Opfer dargebracht wird. Das allgemeine menschliche Bedürfnis nach erlebbaren und faßbaren Beweisen der Existenz Gottes, die aufgrund der Transzendentalität des Göttlichen nur mittelbar durch den Heiligen erfahrbar sind, überträgt deshalb oft den Schwerpunkt der Verehrung unbewußt auf den Vermittler wie

jüdischen Motiven lassen sich im *MartPol.* noch weitere Abhängigkeiten von jüdischen Martyriumstexten, besonders vom II. und IV. Makkabäerbuch, nachweisen¹⁵⁵. Diese Prägungen sind jedoch keine direkten literarischen Abhängigkeiten, da sie in den wenigsten Fällen parallele Formulierungen aufweisen. „Manche dieser Formulierungen sind traditionell, weil sie mit Motiven im Zusammenhang stehen, die schon in jüdischen Märtyrertexten mehrmals vorkommen, wie z.B. die Frage in *MartPol* II, 2, das Motiv des Alters in *MartPol* III, 1; IX, 2 oder der Hinweis auf die Auferstehung in *MartPol* XIV, 2. Andere Redewendungen sind schon in jüdischen Martyria traditionell und stellen selbst schon wieder eine Kombination verschiedener Überlieferungen dar.“¹⁵⁶

Damit zusammenhängend lassen sich auch Parallelen in der Typologie feststellen, denn im *MartPol.* bestehen eindeutige Ähnlichkeiten zwischen Germanicus und den sieben Brüdern sowie zwischen Polykarp und Eleazar.¹⁵⁷ Im *MartLugd.* hingegen lassen sich neben der deutlichen Entsprechung zwischen Blandina als Vorbild und Stütze ihrer Leidensgenossen und der Makkabäermutter¹⁵⁸ auch Ähnlichkeiten zwischen Bischof Pothinos und Eleazar sowie Vettius Epagathis und Razis feststellen.¹⁵⁹ Das *MartLugd.* selbst ähnelt in Stil, Terminologie und Metaphorik sehr dem IV Makk¹⁶⁰ und ist damit ein weiterer Beweis für die Rezeption jüdischer Elemente besonders in der frühchristlichen Märtyrerliteratur¹⁶¹. Insgesamt ist festzustellen, dass das *MartPol.* und *MartLugd.* als erste Märtyrerberichte mit unterschiedlichem Schwerpunkt alt- und neutestamentli-

z.B. an den teilweise übertriebenen Kultformen ablesbar ist; vgl. hierzu M. van Uytvanghe, *L'Hagiographie*, 160; B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Brüssel 1967, ; W. Rohrdorf, *Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung*, in: F. von Lilienfeld (Hrsg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd. VI)*, Erlangen 1977, 35-53, 52 sowie E. Lucius/G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 73 Anm. 10.

¹⁵⁵ Vgl. die Auflistung der einzelnen Elemente bei J. W. van Henten, *Zum Einfluß jüdischer Martyrien*, 717f; E. Stauffer, *Die Theologie*, 308-311.

¹⁵⁶ J.W. van Henten, *Zum Einfluß jüdischer Martyrien*, 719. Eine direkte Abhängigkeit hat J.W. van Henten aufgrund terminologischer Parallelen zwischen *MartPol.* XIV, 1f und *Dan* III, 39f, dem Gebet Polykarps auf dem Scheiterhaufen und dem Gebet Asarjas im Feuerofen, festgestellt. Der Zweck dieses Vergleichs ist wohl der Hinweis auf die postmortale Rettung und Aufnahme in den Himmel, die sich als Analogie und Weiterentwicklung zur Rettung der Jünglinge versteht. Ferner sieht van Henten Übereinstimmungen zwischen der Rettung der Jünglinge aus dem Feuerofen *Dan* III, 46-50 und der Unwirksamkeit des Feuers auf dem Scheiterhaufen Polykarps in *MartPol.* XV, wobei er im Wind als Zeichen des göttlichen Eingreifens auch eine inhaltliche Parallele begreift; vgl. ebd., 721ff.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu Th. Baumeister, *Die Anfänge*, 296f.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu u.a. detailliert O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte*, in: *Rivista di archeologia cristiana* 25 (1949) 47-72, 162f; vgl. hierzu auch Prudentius, *perist.* X, 711-845; vgl. auch *PassMont.* XVI, 3f; *PassMar.* XIII, 1f.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch die von O. Perler aufgestellte These einer Orientierung der Gesamtzahl der Märtyrer im *MartLugd.* an der alttestamentlichen Vorlage in O. Perler, *Das Vierte Makkabäerbuch*, 163.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 161ff;

¹⁶¹ Vgl. K. Beyschlag, *Zur EIPHNH BAΘEIA* (I Clem. 2, 2), in: *VigChr* 26 (1972) 18-23, 22f. „Man lese IV Makk als Ganzes: Das ist einfach die Sprache, die die frühchristlichen Schriften zu Martyrien und Verfolgung sprechen, und weithin auch die Sache, von der sie handeln. Man vergleiche umgekehrt das Martyrium Lugdunense (samt seiner eigenartigen Berührung mit dem *MartPolycarpi*): Wieviel Jüdisch-Makkabäisches steckt darin.“

che Schriften rezipieren, viele Elemente originär jüdischer und jüdisch-hellenistischer Herkunft im formalen und inhaltlichen Bereich aufnehmen und so die enge Verbindung zwischen dem christlichen und jüdischen Genus in hellenistischer Prägung transparent machen.

Die *acta* stellen im Vergleich zum enzyklischen Schreiben den Prozess in den Mittelpunkt der Schilderung und fügen die Darstellung der Exekution in der Rahmenhandlungen mit an. Dieser relativ nüchterne, den Enthusiasmus der bisherigen Darstellungen vermindernde Ansatz betont im Gegensatz zum Tatzeugnis des stark jüdisch geprägten Sendschreibens mehr das Wortzeugnis. In seiner äußeren Gestaltung am Formular der *acta proconsularia* orientiert ist das Prozessprotokoll jedoch aufgrund seiner Bearbeitung eindeutig als literarische Form einzustufen. Darin weist es Analogien zu den sogenannten heidnischen Märtyrerberichten, den *Acta Alexandrinorum*, auf. Diese sind literarisierte Prozessprotokolle gerichtlicher Auseinandersetzungen zwischen römischen Kaisern von Augustus bis Commodus und Gesandtschaften des besetzten Alexandrien. Sie thematisieren vordergründig die Beschwerden der alexandrinischen Bevölkerung gegenüber der römischen Bevorzugung der jüdischen Minderheit in Alexandria. Allerdings sind sie letztendlich als patriotischer Protest gegen die Besatzungsmacht und als Kampf um die eigene Führung einzustufen. Von diesen auch „heidnische oder alexandrinische Märtyrerberichte“¹⁶² genannten Dokumenten sind insgesamt nur zweiundzwanzig unterschiedliche Fragmente erhalten¹⁶³, die besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Gegenstand detaillierter Forschungen waren¹⁶⁴. Neben u.a. der Frage der Historizität und Literarität, der Verfasserschaft sowie der Einheitlichkeit wurde auch die Frage ihrer Beziehung zu den christlichen *acta* untersucht. Hier war, wie auch bei den anderen Untersuchungsschwerpunkten, die dürftige Quellenlage ein

¹⁶² Obwohl der 1898 erstmals durch U. von Willamowitz-Möllendorf benutzte und 1901 durch A. Bauer endgültig etablierte Terminus heute allgemein anerkannt ist, erscheint er im Vergleich mit den jüdischen und christlichen Märtyrerberichten problematisch. Denn zum einen wurden im Gegensatz zu Letzteren nachweislich nicht alle Alexandriner getötet, so dass es sich im strengen Sinne nicht immer um ein Blutzeugnis handelte. Zum anderen liegt die Motivation der Gesandten nicht im religiösen, sondern im politischen Bereich. Daran anknüpfend ist der ethische Hintergrund der Beschwerde der Alexandriner gegenüber den römischen Machthabern, der mit starkem Antisemitismus verbundene Patriotismus und Kampf um die eigene Macht, nicht mit der Haltung der christlichen und jüdischen Märtyrern dem jeweiligen Herrscher gegenüber vergleichbar. Diese akzeptierten grundsätzlich die irdische Gewalt der Obrigkeit, waren jedoch aufgrund der sie bindenden religiösen Vorschriften nicht dazu bereit, sich dem Staatskult zu unterwerfen. Die im Folgenden benutzte Bezeichnung *acta* bzw. Akten hat eine logische Grundlage in der formalen Gestaltung der Dokumente, die durchaus mit derjenigen der christlichen *acta* vergleichbar ist.; vgl. hierzu auch W. de Boer, in: VigChr 11/12 (1957/58) 247-250.

¹⁶³ Vgl. The acts of the pagan martyrs, hrgs., eingel. und übers. H. Musurillo, Oxford 1954.

¹⁶⁴ Vgl. die Skizzierung eines Teils der Forschungsdiskussion in H. Delehay, Les passions, 122f; A. von Premerstein, Zu den sogenannten Alexandrinischen Märtyrerakten, in: Philologus Supplementbd. XVI/2, Leipzig 1923; E. Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums Bd. III, Berlin 1923, 539-548; H. Musurillo, The pagan acts of the martyrs, in: Theological Studies 10 (1949) 555-564.

wesentliches Problem der Wissenschaft.¹⁶⁵ Eine sukzessive und direkte Genese der christlichen aus der paganen Form wurde von keiner Seite eindeutig nachgewiesen¹⁶⁶, obwohl dies rein zeitlich durch die parallele Entstehungszeit der letzten *Acta Alexandrinorum* und der ersten christlichen *acta* zu erwägen gewesen wäre. H. Musurillo sieht eine Inspiration der Christen durch die *Acta Alexandrinorum* zur eigenen literarischen Dokumentation ihrer Märtyrerschicksale durchaus im Bereich des Möglichen¹⁶⁷. Abgesehen davon erkennt er die Wurzel der formalen und inhaltlichen Parallelen in der von ihm aufgestellten „two-milieu-theory“, welche die Entwicklung analoger literarischer Formen auf ähnliche Ausgangssituationen ihrer Entstehung zurückführt.¹⁶⁸ Die situative Gemeinsamkeit der beiden an die *acta consularia* angelehnten Formen liegt in der Verfolgung durch den römischen Machtapparat, der Anklage seitens dessen wegen eines Kapitalverbrechens und dem aus diesen Umständen erwachsenen Wunsch, die Leiden der eigenen Helden in einer erbaulichen Literaturform festzuschreiben. Weitere partielle Berührungen wie z.B. ähnliche Strafen, antisemitische Tendenzen, dieselben Kaisernamen, die Schärfe der Auseinandersetzungen, die Entfaltung einer heroischen Todesverachtung sowie die Karikatur des römischen Machtapparates sind eher äußere Analogien, die auf den gleichen historischen Hintergrund zurückzuführen sind.¹⁶⁹ Unterschiedlich sind jedoch, wie bereits angedeutet¹⁷⁰, die Motivation¹⁷¹ und das Verhalten der Angeklagten. Allerdings sprechen diese ideologischen Differenzen letztlich nicht gegen eine grundsätzlich Vergleichbarkeit der beiden Rahmensituationen und ihrer literarischen Produkte.¹⁷² Als solche unterliegen sie einem ähnlichen Authentiebegriff. Ferner sind vermutlich beide eher auf Augenzeugenberichte als auf amtliche Vorlagen zurückzuführen und stammen in ihrer bearbeiteten Form von Genossen bzw. Anhängern der jeweiligen Angeklagten. Insgesamt ist in der Wurzel der christlichen Gattung die „two milieu theory“ Musurillos also durchaus überzeugend.

¹⁶⁵ Vgl. M. Simonetti, *Qualche osservazione*, 40.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu auch A. Bauer, *Heidnische Märtyrerakten*, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 1 (1900) 29-47, 44f, der, abgesehen von drei geringfügigen Parallelen, keine signifikanten inhaltlichen und sprachlichen Ähnlichkeiten zwischen beiden *acta*-Formen nachweisen konnte.

¹⁶⁷ Vgl. *The pagan acts*, hrsg. H. Musurillo, 563.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 557; einen ähnlichen Ansatz hat bereits A. Bauer, *Heidnische Märtyrerakten*, 45 entwickelt: „(...) wohl aber haben die beiden unabhängig von einander aus analogen Voraussetzungen und dadurch gleichartigen Interessen entstandenen Literaturzweige, wie der Vergleich gelehrt hat, eine gleichartige Entwicklung genommen.“

¹⁶⁹ Vgl. *The pagan acts*, hrsg. H. Musurillo, 556-563.

¹⁷⁰ Vgl. hierzu Anm. 162.

¹⁷¹ Der tendenzielle Unterschied zwischen beiden Märtyrerberichten, der in den *Acta Alexandrinorum* schließlich nicht auf politische Erbauung, sondern Aufwiegelung gegen die römische Herrschaft abzielt, wird auch in der Struktur deutlich: In den christlichen Berichten dienen die langen zusammenhängenden Märtyrerreden der detaillierten Darstellung der Glaubensgrundsätze in apologetischer Abgrenzung zum römischen Staatskult, wohingegen die paganen *acta* die Dialogform zur Darstellung der direkten politischen Opposition bevorzugen; vgl. hierzu U. Wilcken, *Der Alexandrinische Antisemitismus*, 83.

¹⁷² Vgl. im Gegensatz dazu die Ablehnung bei H. Delehaye, *Les passions*, 124f.

theory“ Musurillos also durchaus überzeugend. Der eindeutige formale Unterschied in der Gestaltung beider *acta*-Formen liegt im Verzicht der Exekutionsschilderungen in den paganen im Vergleich zu den christlichen. Denn Letztere fügen durchweg der Wiedergabe des Verhörs die Darstellung des Martyriums in mehr oder weniger großer Ausführlichkeit hinzu, während sie in Ersteren keinerlei Erwähnung findet. In diesem Element zeigen die christlichen Berichte ein Spezifikum, das weniger auf die eigentlichen *acta proconsularia* als amtlichem Formular noch auf mögliche Anregung seitens der *Acta Alexandrinorum* zurückgeführt werden kann. Vielmehr deutet es auf Einflüsse jüdischer Martyriumsberichte hin. Als Lösungsmöglichkeit stellt D. Dormeyer eindeutige Prägungen der christlichen Protokollform durch den dem Markusevangelium zugrundeliegenden ältesten Passionstext, der sogenannten Akte T, fest. In der gemeinsamen Darstellung des Prozesses Jesu und seiner Hinrichtung sieht er eine originäre Weiterentwicklung des Neuen Testaments, die sich von der Trennung beider Elemente im spätjüdischen Märtyrerbericht sowie in den alexandrinischen Akten deutlich absetzt. Dieser Tradition folgend werden die christlichen *acta* gestaltet¹⁷³ und vereinigen damit in formaler Hinsicht sowohl jüdische als auch hellenistische Einflüsse in einer genuin christlichen Form. Im inhaltlichen Bereich jedoch erfolgt keinerlei Orientierung an der Passion Christi wie z.B. im *MartPol.* Dies hat seine Gründe zum einen darin, dass jene aufgrund des jesuanischen Schweigens während der Verhandlung keinerlei *exemplum* für das Wortzeugnis der apologetisch angelegten *acta* bietet. Zum anderen ist das Märtyrerverständnis des Prozessprotokolls weder von der lukanischen *imitatio* noch von der paulinischen *Christophorus*-Vorstellung geprägt, sondern entwickelt ein eigenes, neues Bild. Dieses sieht den Märtyrer als wortgewandten und mutigen Redner in der Verteidigung der Lehre, des Todes und der Auferstehung Christi, für die er in letzter Konsequenz zu sterben bereit ist. Zwar bittet er Christus vor seinem Sterben um Beistand sowie um die Aufnahme in die himmlische Ewigkeit, aber diese Worte zeigen eine andere Qualität der Beziehung.¹⁷⁴ In dieser Bitte wird eine deutliche Unterscheidung und Hierarchisierung zwischen Märtyrer und Gottessohn deutlich, die jegliche Verschmelzung beider Personen verhindert und, entgegen der johanneischen Vorstellung, zwischen irdischem und postmortalem Geschehen differenziert. Der Märtyrer zeigt keinerlei überirdischen Kräfte, die ihm durch den Beistand Christi verliehen werden. Vielmehr erfolgt seine Inspiration zum Reden durch den Heiligen Geist und nicht durch den Gottessohn. Damit führen die *acta* die im *MartPol.* bzw. *MartLugd.* zugunsten der Gegenwart Chris-

¹⁷³ Vgl. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell: literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion, Münster 1979, 243f.

ti im Leiden verschwindende¹⁷⁵ urchristliche Vorstellung der Geistsendung als Kraft des Zeugnisses fort.

Vor diesem Hintergrund ist die inhaltliche Prägung der apologetisch ausgerichteten *acta* auch eine andere als die des Sendschreibens. Während die Antworten der Scillitaner noch kurz und nüchtern sind, entwickeln sich die weiteren *acta* zu ausführlichen apologetischen Ausführungen. Dabei sind inhaltlich eindeutige pagane Färbungen der christlichen *acta* von Seiten der *exitus illustrium virorum*, den Vorläufern der paganen *acta*, festzustellen. Diese waren nachweislich den zeitgenössischen Theologen und Kirchenschriftstellern bekannt¹⁷⁶ und wurden von diesen in ihrer stoischen Leidensfähigkeit als *exempla* benutzt¹⁷⁷. Die christlichen Apologeten, die maßgeblich die Entwicklung der *acta*-Form in ihrem Streben nach Urkundlichkeit beeinflusst haben, zogen eindeutige Parallelen zwischen Sokrates und Christus und betrachteten den griechischen Philosophen der Antike, dem Johannes ähnlich, als Vorläufer Christi.¹⁷⁸ Daher und aus dem allgemeinen Bildungskontext heraus lag eine Übernahme paganer Motive und Topoi nahe. Denn besonders in einigen der nachweislich stärker literarisierten Märtyrerberichten sind Vergleiche mit Sokrates, dem prägenden *exemplum* der *Exitus*-Literatur, zu finden.¹⁷⁹ Insgesamt sind in der formalen und inhaltlichen Gestaltung der *acta* ausgeprägte Einflüsse der paganen Diatribe, Rhetorik und Philosophie zu spüren. Im Gegensatz dazu sind jüdische Einwirkungen und Analogien eher gering¹⁸⁰. Dies ist darauf zurückzuführen, dass mit wenigen Ausnahmen die wichtigen jüdisch-hellenistischen Faktoren der Leidenslosigkeit und des Wunders im Martyrium in der *acta*-Form naturgemäß keinen Platz haben und nicht zu ihrem Märtyrerverständnis gehören. Auch im Bereich der Typologie sind keine so konkreten Analogien zu jüdischen Märtyrergestalten wie z.B. im *MartPol.* oder *MartLugd.* feststellbar. Die relativ große Anzahl der *acta* über Prozesse gegen Bischöfe oder Diakone ist weniger auf das Vorbild des Eleazar als auf historische Gegebenheiten z.B. der Verfolgung des Klerus in der entscheidenden Epoche zurückzuführen. Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu betonen, dass der klerikale Märtyrer¹⁸¹ in seiner Vorbildfunktion für die Gemeinde den wohl wichtigsten hagiogra-

¹⁷⁴ Vgl. u.a. *ActEupl.* II, 6; *PassIren.* IV, 9; V, 2; *ActCon.* VI, 2;

¹⁷⁵ Vgl. hierzu H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*, 90-93.

¹⁷⁶ Vgl. H. Musurillo, *The pagan acts*, 563.

¹⁷⁷ Vgl. Clemens von Alexandrien, *str.* IV 17, 1ff; 56, 1f.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu die unter Anm. 134 angegebene Literatur.

¹⁷⁹ Vgl. *ActApoll.* XIX, 40; *ActPion.* XVII, 3; *ActPhil.* III, 2.

¹⁸⁰ Vgl. die inhaltlichen Anklänge an das Lied der drei Jünglinge im Feuer in Dan III, 51-90, bes. 89 in u.a. in *ActScil.* XV; *ActCypr.* IV, 3.

¹⁸¹ Vgl. u.a. *ActCypr.* und *PassFruct.*

phischen Typus neben der Jungfrau und dem Soldaten darstellt.¹⁸² Im Ganzen ist also zu sagen, dass sich die *acta*-Form im Vergleich zum enzyklischen Schreiben trotz der formalen Orientierung an der Passionsgeschichte Christi stärker von biblischen Bezügen des Martyriums entfernt und im inhaltlichen Bereich in Ergänzung zu theologischen Erläuterungen des Neuen Testaments pagane Einflüsse aufnimmt. Ursache dessen könnte neben dem apologetisch geprägten Streben nach Urkundlichkeit die veränderte Intention dieser Form des Märtyrerberichtes sein, sich nicht mehr ausschließlich explizit innerkirchlich zu orientieren, sondern die Grundsätze des christlichen Glaubens gegenüber den Heiden zu verteidigen. Mit diesem Ziel wurde, wie am Beispiel der apologetischen Literatur ersichtlich ist, ein direktes Anknüpfen an pagane Topoi und Literaturtraditionen notwendig.

Die Kategorie der Märtyrererzählung weist analog zu ihrer individuellen literarischen Erscheinungsform andere Prägungen als die beiden anderen Formen der Märtyrerberichte auf. Diese Differenz wird allein schon dadurch ausgedrückt, dass sie auf Nordafrika beschränkt bleibt und darin gleichzeitig die eng mit der Glaubensmentalität dieser Region verknüpften Erwartungen und Bedürfnisse ihrer Gläubigen widerspiegelt. Ihr Archetyp, die *PassPerp.*, zeigt in ihrer Unterteilung in redaktionellen Rahmen und Tagebuchschilderungen der beiden Märtyrer eindeutig die Intention sowie dazu ergänzend die Orientierung an den Erwartungen der Hörer bzw. Leser auf. Denn, während der anonyme Redaktor in seiner Einleitung die liturgische Funktion des Werkes als Ergänzung zu den alt- und neutestamentarischen Lesungen herausstellt und erläutert, gehen die Traumschilderungen der Perpetua und des Saturus in ihrer Form auf das besondere Interesse der nordafrikanischen Gemeinden an Visionen gottbegnadeter Christen zur Erbauung und Belehrung ein.¹⁸³ Insgesamt betrachtet sind die Tagebuchschilderungen der beiden Märtyrer als autobiographische Elemente, genauer als „Rückblick auf das eigene Leben und das Wirken Gottes angesichts des Martyriums“¹⁸⁴ einzustufen.¹⁸⁵ Allgemein bezogen auf die selbstbiographische Form finden sie antike Vorläufer der Memoirenliteratur in den *Hypomnemata* und *Commentarii*. Hinsichtlich der darin eingeschlossenen Visionsschilderung haben sie ihre spezifisch christliche Vorform in der

¹⁸² Vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen in Kapitel 3.2 Die Bedeutung und Verwendung ausgewählter Märtyrertypen und –motive.

¹⁸³ Vgl. hierzu F.J. Dölger, Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der *Passio Perpetua*, in: ders. (Hrsg.) Antike und Christentum Bd. II, Münster 1974², 1-40, 23; vgl. auch das Beispiel in Tertullian, *anim.* IX.

¹⁸⁴ W. Geerlings, Art. Autobiographie, in: LACL 88.

¹⁸⁵ Der einschränkende Terminus „autobiographische Elemente“ ist dadurch zu rechtfertigen, dass die Antike im Gegensatz zur etablierten Form der Biographie die Autobiographie als eigenes Genus mit festen Regeln nicht kennt.

Selbstdarstellung der Bekehrung des Paulus¹⁸⁶, aber auch in frühchristlichen Beispielen des *MartPol*¹⁸⁷ und des Hirten des Hermas, der feste Visionssymbole ausbildet. Diese Schilderung eines inneren-religiösen Prozesses, der außerweltlichen Erfahrung und der Vereinigung der Seele mit Gott darf jedoch nicht als ausschließlich christliches Phänomen betrachtet werden. „Diese religiösen Seelengeschichten kamen in die Literatur nicht aus der individuellen Erfahrung einer großen Persönlichkeit, sondern ein gemeinsamer Lebensdrang, der durch die verschiedenen miteinander ringenden oder auch sich verbündenden Religionen der nachchristlichen Jahrhunderte hindurchgreift, fand Aussprache in mannigfachen Formen, die eine typische, ewige Geschichte der menschlichen Seele für die religiöse Praxis oder zu den Zwecken der Erbauung offenbar machten.“¹⁸⁸ Daher ist die Kette der diese Entwicklung formenden philosophisch-religiösen Einflüsse lang und vielschichtig und reicht von der platonisch-stoischen Metaphysik bis zur östlichen Mystik.¹⁸⁹ Auch im Alten Testament erscheinen Visionen durchgängig als Mittel der Offenbarung in vielfältiger Form.¹⁹⁰ Die Evangelien verzichten, abgesehen von den Ostererscheinungen als Form sui generis, weitgehend auf Visionsschilderungen, da Christus selbst kein Visionär ist. Gelegentliche Erscheinungen finden sich bei Petrus¹⁹¹ und Paulus¹⁹² sowie ausdrückliche und in einer ausgeprägten literarischen Symbolik beschriebene in der Apokalypse. Betrachtet man die Visionsdarstellung der *PassPerp.* bezüglich des johanneischen Märtyrerverständnisses als Weiterentwicklung des *MartPol.*, speziell des eschatologischen Gesichtes des Bischofs in *MartPol* V, 2, besitzt sie gleichzeitig erste Wurzeln im Stephanusmartyrium¹⁹³. Die Form der schriftlichen Dokumentation der Träume durch den Visionär selbst hat eine lange antike Tradition als deren Vertreter u.a. Aristides und die *καταχοί* des Serapis zu nennen sind.¹⁹⁴

Hinsichtlich der inhaltlichen literarischen Prägung und der sprachlich-stilistischen Qualität muss deutlich zwischen den rahmenden Darstellungen des Redaktors und den Tagebuchauszügen der beiden Märtyrer unterschieden werden. Denn zum einen lassen sich in jenen die vielfachen biblischen Allusionen eindeutig als solche identifizieren und zum anderen weisen sie im Vergleich zu diesen eine wesentlich höhere philologische und theologische Kenntnis des Autors auf. Letzteres zeigt sich in einer

¹⁸⁶ Gal I, 11-24.

¹⁸⁷ *MartPol.* V, 2.

¹⁸⁸ G. Misch, Geschichte der Autobiographie Bd. I/2, Frankfurt ⁴1974, 522.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 519-537.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu die Beispiele in E. Pax, Art. Vision, in: LThK² Bd. X, 811f.

¹⁹¹ Apg X, 10-16; XI, 5ff.

¹⁹² Apg XXII, 17; II Kor XII, 1ff.

¹⁹³ Apg VII, 54ff.

¹⁹⁴ Vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, 64.

äußerst kunstfertigen Kombination klassischer Rhetorik und kerygmatischer Beredsamkeit des Neuen Testamentes. Dieses wird besonders in der *praefatio* deutlich, welche die *PassPerp.* in der Sukzession des Alten und Neuen Testamentes sieht und ihren Visionen in Erwartung des Weltendes einen höheren Maß an Inspiration durch den Heiligen Geist als diesen zumisst¹⁹⁵. Den verbleibenden Rest der Geistbegabung versteht der Hagio-graph als für die Weitergabe in der kirchlichen Katechese bestimmt¹⁹⁶. Daraus leitet er, in der „Wir-Form“ sprechend, den Auftrag ab, die von ihm selbst mit allen Sinnen erfahrenen Ereignisse an die übrigen Gläubigen weiterzugeben und ihnen dadurch die Gemeinschaft mit den heiligen Märtyrern und durch diese wiederum mit Christus zu ermöglichen¹⁹⁷. Damit weist der Redaktor dem Werk eindeutig seinen liturgischen Zweck zu.¹⁹⁸ In der abschließenden längeren Martyriumsdarstellung sind im Vergleich zum *MartPol.* und *MartLugd.* relativ wenige biblische Reminiszenzen zu finden.¹⁹⁹ Bei einer genauen Analyse ist festzustellen, dass keinerlei Anklänge an die Passion Christi im lukanischen Märtyrerverständnis vorliegen. Der Text impliziert das Märtyrerbild des Paulus. In seiner Beschränkung auf einen einzigen Hinweis²⁰⁰ unterstreicht er gleichzeitig die Etablierung dieser Sicht, die keiner ausführlicheren Erläuterung mehr bedarf.

Die Tagebuchberichte der beiden Märtyrer unterscheiden sich speziell im Beitrag Perpetuas bereits durch vulgärsprachliche Begriffe, Gräzismen und einen sehr einfachen Stil von der vielschichtigen Rhetorik der Einleitung.²⁰¹ Durch den Wechsel von der etwas überladenen rednerischen „Wir-Form“ der *praefatio* zur direkten, an die hellenistische Mystik angelehnte „Ich-Form“²⁰² der Tagebuchauszüge erscheint das Dargestellte für den Hörer selbst nachvollziehbarer und dadurch glaubhafter. Hinsichtlich der darin enthaltenen Visionsschilderungen ist zu bemerken, dass der Märtyrer hier in seiner nachträglichen Dokumentation bewusst oder unbewusst auf ihm bekannte literarische Motive und Topoi zurückgreift, um dem Adressaten seine Erfahrungen zu veranschaulichen. Berücksichtigt man hier die Biographie und den Bildungshorizont der *libe-*

¹⁹⁵ Vgl. hierzu die Anspielung in *PassPerp.* I, 4 auf Apg II, 17f als Paraphrase von Joël II, 38.

¹⁹⁶ Vgl. hierzu die Anspielung in *PassPerp.* I, 5 auf I Kor VII, 17 und Röm. XII, 3.

¹⁹⁷ Vgl. hierzu die Anspielung in *PassPerp.* I, 6 auf I Joh I, 3.

¹⁹⁸ Vgl. J.W. Halporn, Literary history and generic expectations in the Passio and Acta Perpetuae, in: *VigChr* 45 (1991) 223-241, 233.

¹⁹⁹ *PassPerp.* XIV, 3 vgl. Luk II, 35; *PassPerp.* XIX, 1 vgl. Joh XVI, 24; *PassPerp.* XX, 1 vgl. Gen II, 15; in *PassPerp.* XX, 10 weist jedes Satzglied mehrere Analogien auf: *in fide state* vgl. Apg XIV, 22; I Kor XVI, 13; *invicem omnes diligite* vgl. Joh XIII, 34; XVI, XII, XVII; Röm XII, 10; XIII, 8; I Petr I, 22; I Joh III, 12; IV, VII, Xif; *et passionibus nostris ne scandalizemini* vgl. Mt XXVI, 31; vgl. hierzu auch V. Saxer, Bible et hagiographie, 90f.

²⁰⁰ *PassPerp.* XV, 6.

²⁰¹ Vgl. zu diesen Ergebnissen, welche die unterschiedliche Autorenschaft der verschiedenen Abschnitte der *PassPerp.* beweisen, auch J. A. Robinson, *The Passion of St. Perpetua* (TS Bd. I/1), Cambridge 1891, 43-47.

²⁰² Vgl. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* Bd. I/2, 530.

raliter instituta Perpetua²⁰³ darf nicht, wie z.B. H. Delehaye²⁰⁴ und J. A. Robinson²⁰⁵ es tun, ausschließlich von einer Prägung durch biblische und frühchristliche Literatur ausgegangen werden, sondern müssen auch, wie z.B. F. J. Dölger²⁰⁶ und P. Dronke²⁰⁷ es zeigen, speziell pagane Einflüsse berücksichtigt werden. Denn, obwohl ihre Darstellungen an christliche Adressaten gerichtet sind und diesen die theologische Bedeutung des Martyriums, den himmlischen Lohn der Märtyrer und deren sofortigen Eingang in die göttliche Herrlichkeit erläutern sollen, ist Perpetua selbst noch Katechumenin. Vermutlich nicht in einer christlichen Familie aufgewachsen, war sie aufgrund ihrer guten Ausbildung sicher wesentlich vertrauter mit der paganen Literaturtradition als mit der Bibel oder frühchristlichen Schriften wie z.B. dem Hirten des Hermas. Deshalb ist es notwendig, die einzelnen Bilder in jedem Detail auf ihre unterschiedlichen Einflüsse hin zu analysieren, um eine vollständige christliche ‘Vereinnahmung’ und Allegorisierung zu verhindern.²⁰⁸ Ein Beispiel dafür ist die Darstellung der Himmelsleiter in der ersten Vision Perpetuas²⁰⁹, die weithin auf das Motiv der Jakobsleiter²¹⁰ zurückgeführt wird. P. Dronke stellt jedoch heraus, dass im Gesamtbild erhebliche Unterschiede zwischen beiden Träumen bestehen. Denn nicht Jakob sondern die Engel steigen auf der Treppe auf und ab, während Perpetua mühselig die von erschreckenden Waffen gesäumte Leiter emporklimmen muss. In dieser metaphorischen Darstellung des Martyriums erkennt Dronke eher Anklänge an verschiedene östliche und westliche Vorformen als an die biblische Darstellung.²¹¹ Auch im Bild der Schlange, die Perpetua als erste Stufe der Leiter dient, liegen biblische und pagane Motive dicht beieinander. Das Grundbild ist sicher durch Gen III, 15 beeinflusst und betont den Triumph Perpetuas über den Teufel.²¹² Allerdings rekurriert das demonstrative Setzen des Fußes auf den besiegten Gegner ebenfalls auf eine traditionelle Geste des antiken Siegers im Kampf.²¹³ In der Kombination beider Bilder erkennt Dronke eine Prägung durch Vergils *Aeneis*, genauer *Aen.* II, 449ff, das Eindringen des bewaffneten und mit einer Schlange verglichenen Pyrrhus

²⁰³ Vgl. *PassPerp.* II, 3.

²⁰⁴ H. Delehaye, *Les passions*, 50.

²⁰⁵ J. A. Robinson, *The Passion of St. Perpetua*, 26-43.

²⁰⁶ F. J. Dölger, *Antike Parallelen*, 1-40; ders., *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision*, in: *AC Bd. III*, Münster²1975, 177-188.

²⁰⁷ P. Dronke, *Women writers of the middle ages. A critical study of texts from Perpetua (+ 203) to Marguerite Porete (+ 1310)*, Cambridge 1984, 7-16.

²⁰⁸ Vgl. P. Dronke, *Women writers*, 6f.

²⁰⁹ *PassPerp.* IV.

²¹⁰ Gen. XXVIII, 12-15.

²¹¹ Vgl. P. Dronke, *Women writers*, 7f.

²¹² Vgl. hierzu auch das analoge Bild in Perpetuas Kampf mit dem Ägypter in *PassPerp.* X, 11.

²¹³ Vgl. hierzu P. Dronke, *Women writers*, 8; F. J. Dölger, *Der Kampf mit dem Ägypter*, 180ff; vgl. auch die Verwendung des Motivs in Prudentius, *perist.* XIV, 112-118.

in den Palast des Priamos. Dieses Exempel weist auf die Vielschichtigkeit der Einflüsse hin. Denn zu den bereits fest etablierten Motiven aus dem jüdisch-hellenistischen Bereich²¹⁴, die hier z. T. losgelöst von ihrem ursprünglichen literarischen Rahmen verwendet werden, kommen gerade im Bereich der Märtyrererzählung vielfältige Topoi aus der hellenistisch-römischen Literatur sowie aus der paganen Kulttradition hinzu. Da sich viele pagane und christliche Motive überschneiden bzw. der Ursprung einer großen Zahl christlicher Topoi im hellenistisch-römischen Bereich liegt, ist eine endgültige Identifizierung und Differenzierung äußerst schwierig. Infolgedessen ist ebenfalls ein eindeutiger Nachweis einer Prägung der *PassPerp.* durch den frühchristlichen Hirten des Hermas, wie sie J. A. Robinson aufgrund sprachlicher und motivischer Vergleiche festzustellen meint²¹⁵, letztlich nicht zu führen²¹⁶. Denn einige der von J. A. Robinson angeführten Parallelen zum Hirten des Hermas sind gleichzeitig im paganen Umfeld zu finden.²¹⁷ Es ist nicht auszuschließen, dass Perpetua diese zu ihrer Zeit vielgelesene Bußschrift kannte. Allerdings erscheinen die Bemühungen J. A. Robinsons, Analogien aufzudecken z.T. als sehr konstruiert. Ähnliches gilt z.B. auch für die in *PassPerp.* XI, 1 und XII, 1.3 verwandte Vierzahl der Engel, die neben der Vorstellung der vier Wesen in der apokalyptischen Literatur der Thronvisionen²¹⁸ auch auf antike Himmelfahrtsvorstellungen von vier tragenden Kräften zurückgeführt werden kann²¹⁹. Insgesamt ist zu sagen, dass die *PassPerp.* im Vergleich zur frühen Form des Märtyrerberichtes im *MartPol.* zum einen die Weiterentwicklung und endgültige christliche Assimilierung ursprünglich jüdisch-hellenistischer Elemente in der Hagiographie sichtbar macht und zum anderen die Vermischung paganer und frühchristlicher Motive vor dem zeitgenössischen kulturellen und religiösen Hintergrund aufzeigt. In dieser Vielfalt liegt ein Grund ihrer besonderen Wertschätzung. Das spezielle Kolorit dieser Märtyrererzählung ist auch darauf zurückzuführen, dass das primäre Ziel der Tagebuchberichte nicht die Hagiographie, sondern die Dokumentation innerer und äußerer Erfahrungen mit ihren transzendentalen Komponenten ist²²⁰. Zur Hagiographie werden diese autobiographi-

²¹⁴ Vgl. hier u.a. Motiv des süßen Duftes *PassPerp.* XIII, 8; Motiv der Leidenslosigkeit *PassPerp.* XV, 6; XVIII; XIX; XXI.

²¹⁵ Vgl. J. A. Robinson, *The Passion of St. Perpetua*, 26-36.

²¹⁶ Vgl. N. Brox (Hrsg.), *Der Hirt des Hermas* (Kommentar zu den apostolischen Vätern Bd. VII), Göttingen 1991, 69 Anm 72.

²¹⁷ Während z.B. J.A. Robinson, *The Passion of St. Perpetua*, 31, die Kleidung und Ausrüstung des Fechtmeisters in *PassPerp.* X, 8 mit einer Kombination verschiedener Motive aus *Pastor Hermae*, *sim.* IX, 6, 1; *vis.* IV, 2, 1 und *vis.* IX in Verbindung setzt, führt P. Dronke, *Women writers*, 14 diese auf Elemente der Amtstracht des afrikanischen Saturnpriesters, den Stab des Hermas sowie die Äpfel der Hesperiden zurück.

²¹⁸ Ez I, 15; X, 9; Offb IV, 6ff; V, 14.

²¹⁹ N. Brox (Hrsg.), *Der Hirt des Hermas*, 92f.

²²⁰ Vgl. P. Dronke, *Women writers*, 16.

schen Elemente erst durch den redaktionellen Rahmen. Dieser christianisiert auch die paganen Einflüsse und ermöglicht so ihre weitere Verwendung und Entwicklung im Gesamtgenus bis hin zu Prudentius sowie allgemein in der Ikonographie und Moralschichte.²²¹

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich die Herkunft und Intensität des literarischen Einflusses auf die frühen Märtyrerberichte zwischen aber auch innerhalb der einzelnen Kategorien deutlich unterscheiden. Bestimmend dafür sind, eng verbunden mit dem jeweils vermittelten theologischen Märtyrerbild, die Intention des Textes bzw. die Erwartung und der kulturelle Hintergrund der HöDivRer. Die ersten Märtyrerberichte, das *MartPol.* und *MartLugd.*, weisen im Gegensatz zu den späteren noch sehr starke direkte biblische Reminiszenzen auf. Die *imitatio*- bzw. *Christophorus*-Vorstellung erfordern im Hinblick auf die explizit paränetische Intention der Texte einen mehr oder weniger ausgeprägten Bezug zur Passion Christi. Gleichzeitig werden auch enge Parallelen zur jüdisch-hellenistischen Vorstellung hergestellt, die oft zu typologischen Überschneidungen führen. Die Märtyrererzählung knüpft als zweite narrative, jedoch eher implizit paränetische Kategorie zwar an die theologische und literarische Vorlage des Sendschreibens an, allerdings entwickelt sie diese in freier Form weiter und ergänzt sie durch frühchristliche Elemente und Motive aus der paganen Mythologie und Literatur. Die nüchterne *acta*-Form hingegen orientiert sich in ihrem Bild des Märtyrer-Rhetors besonders im IV. Jahrhundert analog zur christlichen Apologetik an der hellenistischen Philosophie und deren Überschneidungen mit dem Christentum. Die prägenden Elemente aller drei Kategorien sind bei Prudentius zu finden, wodurch letztendlich die Komplexität der einzelnen literarischen Einflüsse und deren nachhaltige Wirkung auf die Entwicklung der christlichen Hagiographie erwiesen ist.

2.2 Liturgische Verwendung der Märtyrerberichte

Die Intention hagiographischer Literatur besteht, wie in der bereits zitierten Definition H. Delehayes formuliert, in der Verbreitung und Förderung der Märtyrer- und Heiligenverehrung²²². In ihrer Funktion als hagiographischer Archetyp erfüllen die frühen Märtyrerberichte aufgrund ihrer Gestaltung und Verwendung diese Absicht in besonderer Form. Denn anders als z.B. in den hagiographischen Widmungsgedichten des Paulinus von Nola oder des Prudentius, die unter dem Namen ihrer Verfasser veröffentlicht wurden und in z.T. sehr ausführlicher Form die persönliche Beziehung des

²²¹ Vgl. hierzu die Erläuterungen bei P. Monceaux, *Histoire littéraire de l’afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe* Bd. I, Paris 1901, 85-89.

²²² Vgl. hierzu Anm. 5.

Dichters zu dem jeweiligen Märtyrer und seine Bittgesuche an den himmlischen Fürsprecher thematisieren, bleibt der frühchristliche Hagiograph fast ausnahmslos anonym.²²³ In diesem Verzicht auf eine namentliche Erwähnung und damit unweigerlich verbunden auf eine Sicherung der *memoria* der eigenen Person sowie der schriftstellerischen Leistung ordnet sich der Redaktor vollständig der Intention seines Werkes unter. In seiner Anonymität verschmilzt er mit der Menge der Augenzeugen des jeweiligen Martyriums, für die er stellvertretend die Ereignisse beschreibt. So ermöglicht er dem Leser bzw. Hörer eine persönliche Identifikation mit dem Geschilderten, wodurch letztlich der Zweck der Märtyrerberichte erreicht wird. Dieser ist primär die Verbreitung des Martyriums und damit des Glaubensbekenntnisses und der unverbrüchlichen Glaubens-treue des Blutzengen, die ihren Ursprung in der Gnade Gottes haben, sowie sekundär die Mahnung und Stärkung der Christen zur *imitatio* und die Apologie gegenüber den Gegnern und Verfolgern. Letzteres dürfte jedoch im realen Alltag eine eher geringe bis keinerlei Wirkung besessen haben und rein rhetorischer Natur gewesen sein, da in der vorkonstantinischen Zeit seitens des römischen Machtapparates kaum Interesse an christlichen Schriften bestanden haben bzw. diese jenen auch konkret nicht erreicht haben dürften. Demnach waren also während dieser Zeit die christlichen Gemeinden die Hauptzielgruppe der Dokumente. Aus dem Verständnis der Liturgie als zentralem Punkt des Glaubens- und Soziallebens der Gemeinden ist die primäre Funktion der Berichte in deren Rahmen anzusiedeln. Daher soll im folgenden Abschnitt die liturgische Verwendung dieser Dokumente untersucht werden, wobei hier speziell ihre Benutzung als *lectio hagiographica* in Ergänzung der Schriftlesungen sowie die Berücksichtigung in der Homilie behandelt werden. Beide Aspekte bauen insofern aufeinander auf als die Märtyrerhomilie in verschiedener Form auf den vorgetragenen Bericht über das jeweilige Martyrium Bezug nehmen kann. Allerdings muss, wie im Folgenden deutlich wird, in der Liturgie einer Märtyrerpredigt nicht immer zwingend eine *lectio hagiographica* vorangehen.

2.2.1 Die Verwendung als *lectio hagiographica*

Bevor die liturgische Verwendung der Märtyrerberichte in der *lectio hagiographica* dargestellt wird, erscheint es notwendig, kurz auf die Besonderheit dieser Verwendung außerbiblicher Schriften in der Liturgie und ihre historische Entwicklung hinzuweisen, um ihr hohes Ansehen neben den kanonischen Lesungen, dem Wort Gottes, zu veranschaulichen. Denn obwohl auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche

²²³ Vgl. hierzu Anm. 110.

außerbiblische Texte im Rahmen der Liturgie verlesen wurden und keine Anzeichen für ein ausschließliches biblisches Monopol nachzuweisen sind²²⁴, besitzen die biblischen Dokumente im Vergleich zu den kirchlichen immer einen höheren Status. Die gottesdienstliche Lektüre biblischer Texte ist so alt wie die Gemeinschaft der Christen selber, auch wenn in der Urchristenheit die Verlesung der ankommenden Briefe²²⁵, Einzelworte Jesu²²⁶ sowie prophetischer Texte des Alten Testaments als Vorankündigung des Christus *futurus* noch keiner kanonischen oder liturgischen Ordnung unterliegen.²²⁷ Diese entwickelt sich auch in der Folgezeit nur sehr langsam,²²⁸ so dass erst im II. Jahrhundert durch Justin den Märtyrer²²⁹ und Tertullian²³⁰ erste Anzeichen einer regelmäßigen Lesung aus dem Neuen und Alten Testament im Rahmen eines Wortgottesdienstes nachweisbar sind. Der biblische Kanon selbst ist noch lange nicht festgelegt, so dass im strengen Sinne auch nicht von außerbiblischen Schriften gesprochen werden kann, auch wenn mit dem *Canon Muratori* die Apostolizität und die kirchliche Akzeptanz als erstes Auswahlkriterium für liturgische Texte vorgegeben werden.²³¹ Geht man von der späteren Definition des Begriffs außerbiblisch als außerkanonisch aus müssen hier besonders der Hirte des Hermas²³² sowie der I. Clemensbrief²³³ bzw. beide Clemensbriefe²³⁴ und die *Didache*²³⁵ genannt werden, die nachweislich vor der gottesdienstlichen Gemeinde verlesen wurden. Aber bereits Mitte des IV. Jahrhunderts gibt es im Osten deutliche Regeln für den Kanon der im Gottesdienst zugelassenen Schriften,

²²⁴ Vgl. hierzu K. Abel, Non-biblical readings in the church's worship, in: *Bijdr* 30 (1969) 350-379, 359f. 362ff.

²²⁵ Vgl. I Thess V, 27; Kol IV, 16.

²²⁶ Vgl. I Kor VII, 10; IX, 14; I. Thess IV, 15.

²²⁷ Vgl. hierzu H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 12f.

²²⁸ Vgl. H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 14: „Evangelien, Briefe, die Offenbarung werden aufbewahrt, gelesen und verbreitet, nur eine regelmäßige liturgische Lesung ist quellenmäßig noch nicht belegt.“

²²⁹ Justin, *apol.* I, 67.

²³⁰ Tertullian, *anim.* IX.

²³¹ Vgl. Frag. Mur. LXVI: „... quae in catholicam ecclesiam recepi non potest.“

²³² Neben dem Hinweis im Hirten des Hermas selbst (Pastor Hermae, *vis.* II, 4, 3: „σὺ δὲ ἀναγνώση εἰς ταύτην τὴν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν τῆ ζέκκλησίας.“), der aufgrund der unterschiedlichen Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten des *μετὰ* mit vor bzw. mit nicht eindeutig auf eine gottesdienstliche Lesung hindeutet, bietet auch das muratorische Fragment einen Beweis. Denn sein Verbot (Frag. Mur. LXXVII: „... (Hermae) ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque ... neque ... potest.“) setzt umgekehrt die Praxis einer öffentlichen, gottesdienstlichen Verlesung voraus. Als weiterer Beleg ist auch die Einreihung der Schrift zwischen Gen, Mal, Eph und Mt durch Irenäus als ἡ γραφή (Irenäus, *haer.* IV, 20, 1) anzuführen; vgl. hierzu auch H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 16. In späterer Zeit gibt es eindeutige Hinweise bei Eusebius (Eusebius, *h.e.* III, 3, 6).

²³³ *II Clem.* XIX, 1; vgl. hierzu für die spätere Zeit ebenfalls Eusebius, *h.e.* III, 3, 6.

²³⁴ Vgl. hierzu Epiphanius, *haer.* XXX, 15, 2.

²³⁵ Vgl. hierzu Clemens von Alexandrien, *paed.* III. 13, 89.

der unserem heutigen entspricht.²³⁶ Als Erstes entscheidet um 360 das Konzil von Laodizea²³⁷ über den Ausschluss nichtkanonischer Schriften von der gottesdienstlichen Lesung und im Folgenden schließen sich diesem die Synoden von Hippo 393²³⁸ und Karthago 397 an. „Etwa zur gleichen Zeit bezeugen die Apostolischen Konstitutionen, dass die liturgische Praxis diesen Entscheidungen entspricht, genauer: dass eine liturgische Praxis bestand, die von den Synoden bestätigt wird. Damit ist der Begriff der biblischen Lesung und mit ihm der einer außerbiblischen Lesung für die Liturgiegeschichte festgelegt. Die außerbiblische Lesung ist von da an die gottesdienstliche Verlesung solcher Schriften und Schriftstücke, die nicht im Kanon enthalten sind.“²³⁹ Die Märtyrerberichte stellen somit außerbiblische Lesungen im eigentlichen Sinne dar und gelten, wie die *Didache* oder der Hirte des Hermas, auch vor der endgültigen Festlegung des biblischen Kanons mit Blick auf dessen Einteilung als solche. Ihr Sonderstatus, neben den biblischen Schriften im gottesdienstlichen Rahmen zu Verlesung zu gelangen, der z.B. im *canon XXXVI* des Konzils von Hippo nach der Festlegung des Kanons ausdrücklich gestattet wird²⁴⁰, ist mit ihrer besonderen Intention zu begründen. Denn hier steht nicht die Schilderung des Martyriums des Einzelnen im Blickpunkt, sondern diese ist vielmehr lediglich Medium und Aufforderung zum Lobpreis Gottes und zur Nachfolge Christi und unterstützt dadurch nachdrücklich die Aussagekraft und den Sendungsauftrag der biblischen Texte.²⁴¹ Dieses Bestreben, das die gegenwärtige Wirksamkeit Christi auf Erden verdeutlicht, ist bereits im ältesten Märtyrerbericht, dem *MartPol.*, zu beobachten.

Betrachtet man den an die neutestamentlichen Apostelbriefe angelehnten inhaltlichen und formalen Charakter der frühen enzyklischen Schreiben des *MartPol.* und *MartLugd.*²⁴² und die in Ersterem explizit formulierte Aufforderung an die Adressatengemeinde zur weiteren Verbreitung des Dargestellten²⁴³, stellt sich die Frage, in welchem Rahmen und welcher Form sie den Christen bekannt gemacht wurden. Die große Affinität zu den apostolischen Lehrschreiben lässt an eine erbaulich-paränetische Verle-

²³⁶ Vgl. hierzu die Mahnung Cyrills von Jerusalem, *catech.* IV, 35: „Τούτων τὰς εἴκοσι δύο βύβλους ἀναγίνωσκε πρὸς δὲ τῶν ἀποκρύφων μηδὲν ἔχεκοινον (...) Ταύτας ἀναγινώσκομεν.“

²³⁷ *Canon LIX*: “Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικὸς ψαλιμὸν ζέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης”.

²³⁸ *Canon LXVI*: „*Ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum.*“

²³⁹ H. Urner, *Die außerbiblische Lesung*, 26.

²⁴⁰ *Canon XXXVI*: „*Liceat etiam legi pasiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.*“

²⁴¹ Dieser Sonderstatus rechtfertigt jedoch keinesfalls eine Bewertung der Märtyrerberichte als Supplement zum Neuen Testament, wie sie A. Harnack postuliert hat vgl. hierzu Anm. 96.

²⁴² Vgl. hierzu die Erläuterungen in Kapitel 2.1.1.1 Das enzyklische Schreiben.

²⁴³ *MartPol.* XX, 1.

sung vor der Gemeinde denken. „Da wir andere als gottesdienstliche Versammlungen für das II. Jahrhundert nicht vermuten können, ist mit derselben Sicherheit an eine Verlesung im Gottesdienst zu denken. Sollte aber eine Gemeinde, die das Schreiben des Marcion von Smyrna erhielt, eine Versammlung nur zum Zwecke der Verlesung dieses Schreibens einberufen haben, so hätte eben diese Versammlung schon dadurch einen gewissen gottesdienstlichen Charakter bekommen und wäre als Predigtgottesdienst ohne Schriftlesung und ohne Eucharistie zu verstehen.“²⁴⁴ Für die Gemeinde in Smyrna selbst hält H. Urner die Abfassung eines eigenen separaten Berichtes über das Martyrium des Bischofs Polykarp zwar für durchaus vorstellbar, schließt dessen Verlesung jedoch zu Lebzeiten der direkten Augenzeugen des Ereignisses eher aus, da sie durch mündliche Berichte ersetzt werden konnte bzw. der Sinn und die Bedeutung der Feier den Gläubigen bekannt waren.²⁴⁵ Über die Gestaltung der Feier selbst sagt *MartPol.*, abgesehen von dem auf eine Eucharistiefeyer hindeutenden Verweis *ἐναγαλλιᾶσει καὶ χαρᾷ*²⁴⁶, nichts aus²⁴⁷. „Während wir uns also die Polykarpfeier in Smyrna selbst noch am ehesten als eucharistische Totengedächtnisfeier zu denken hätten, wäre als möglicher Rahmen für die Verlesung des Polykarpmartyriums in anderen Gemeinden der Sonntagsgottesdienst oder eine sonstige Gemeindeversammlung anzunehmen.“²⁴⁸ Obwohl auch die Anfang des III. Jahrhunderts verfasste *PassPerp.* keinen deutlichen Hinweis auf den Ort und die Form der in ihr geforderten Verlesung²⁴⁹ angibt, berechtigen verschiedene Anhaltspunkte, hier eine Verwendung im liturgischen Rahmen zu vermuten. Zum einen ist dies der direkte Vergleich der Märtyrererzählung mit den als *vetera exempla* bezeichneten alt- und neutestamentlichen Schriften²⁵⁰ und, eng damit verknüpft, der Hinweis auf die charismatische Inspiration der Tagebuchaufzeichnungen der Perpetua und des Saturus.²⁵¹ Darin deutet sich schließlich im Hinweis auf die Erfahrung der Geistgemeinschaft mit den Märtyrern und dadurch mit Christus eine Verlesung des Berichtes im Gottesdienst an. Zum anderen wird dieser Eindruck auch durch die liturgi-

²⁴⁴ H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 28.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 28.

²⁴⁶ *MartPol.* XVII, 3;

²⁴⁷ Vgl. hierzu auch H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 28f Anm 15. sowie H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Rom u.a. 1965, 522 und F.J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*, Bd. II: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Münster 1922, 567f.

²⁴⁸ Ebd., 28f.

²⁴⁹ *PassPerp.* XXI, 11.

²⁵⁰ *PassPerp.* I, 1; vgl. hierzu J. Ch. Salzmänn, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/59), Tübingen 1994, 279 Anm. 40: „*Aedificatio* und *confortatio* der Menschen, besonders aber die Ehre Gottes wird doch wohl durch *lectio* als Vorlesen und nicht als stilles Für-sich-Lesen bewirkt.

²⁵¹ *PassPerp.* I, 4.

sche Formeln zum Abschluss der *praefatio*²⁵² bzw. der Martyriumsschilderung²⁵³ gestützt, wobei jene gleichzeitig historisch den Hinweis auf den Vortrag eines Berichtes vor der Heimatgemeinde des Märtyrers beinhaltet.²⁵⁴ Derartige liturgische Formeln sind in der überwiegenden Mehrheit der authentischen Märtyrerberichte zu finden und deuten auf ihre Verwendung im gottesdienstlichen Rahmen hin. Denkbar, ja sogar wahrscheinlich ist, dass bei vielen diese Doxologien auch noch in nachkonstantinischer Zeit im Nachhinein hinzugefügt wurden.²⁵⁵ Dieses würde gleichzeitig eine Fortsetzung der liturgischen Verwendung in der Tradition der Gemeinden der Verfolgungszeit anzeigen, die jedoch nicht in allen Kirchen des Westens durch direkte Belege bewiesen werden kann. Allerdings ist hier mit H. Uerner als Gegenargument anzuführen, dass der Verzicht auf eine explizite Erwähnung der *lectio hagiographica* im Gottesdienst zum Märtyrergedächtnis nicht sicher als grundsätzlicher Hinweis auf das Fehlen eines Brauches sondern auf eine nicht mehr ausdrücklich zu erwähnende, bereits zur Gewohnheit gewordene kirchliche Sitte gedeutet werden kann.²⁵⁶ Der Begriff der Liturgie muss hier in seiner gesamten Bandbreite gesehen und darf nicht auf die Eucharistiefeyer beschränkt werden. Vielmehr ist, auch wenn für das *MartPol.* als Ort eine Eucharistiefeyer angenommen wird, das nächtliche *officium* am Grab mit seinen Elementen des Gesanges, der Lesungen sowie der Predigt als originärer und ursprünglicher Ort des Märtyrergedächtnisses am Grab zu betrachten. Haben die Kirchen Nordafrikas, Galliens und Mailands der für den Gesamtkontext dieser Arbeit maßgeblichen lateinischen Tradition später auch eine *missa* mit *lectio hagiographica* daran angefügt, so blieb jedoch nachweislich für die Kirche Roms und vielleicht auch die Spaniens die *lectio hagiographica* auf das *officium* beschränkt. Für einige der Kirchen sind im Allgemeinen nur globale Angaben möglich, die aufgrund der z.T. sehr schlechten Quellenlage bzw. der oft notwendigen breiten Interpretation des vorliegenden Materials meistens weder exakte Zeitangaben erlauben noch einzelne lokale Entwicklungen berücksichtigen können. Die strukturelle Gliederung des Kapitels, die zuerst die Kirche Nordafrikas, danach die Kirche Galliens und Mailands sowie zum Abschluss die römische und spanische Kirche berücksichtigt, orientiert sich an der Hierarchie der Quellenlage und an den nachweisbaren liturgischen Einflüsse zwischen den einzelnen Kirchen im Umgang mit der *lectio hagiographica*. Im Vorfeld ist jedoch ausdrücklich zu betonen, dass eine *lectio hagiographica* allgemein im

²⁵² *PassPerp.* I, 6.

²⁵³ *PassPerp.* XXI, 11.

²⁵⁴ *PassPerp.* I, 6: „*uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini.*“.

²⁵⁵ Vgl. hierzu H. Uerner, *Die außerbiblische Lesung*, 32 Anm 32 und 33.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 35f.

Rahmen des *officium* sowie der *missa* lediglich als Zusatz zu den biblischen Lesungen zu verstehen ist und diese keinesfalls allein ersetzen kann. Die biblischen Lesungen besitzen aufgrund ihrer Stellung als Wort Gottes den herausragenden liturgischen Status vor den außerkanonischen Dokumenten.

2.2.1.1 In Nordafrika

In Nordafrika besaß die Märtyrerverehrung bereits sehr früh feste liturgische und volkstümliche Formen. In jeder Diözese gab es eigene Märtyrerkalender und der *dies natalis* wurde mit einem feierlichen eucharistischen Gottesdienst begangen.²⁵⁷ Die Verlesung der Märtyrerberichte war eine offenbar weit verbreitete Sitte und wurde deshalb 393 als Ausnahme der ansonsten untersagten außerkanonischen Schriften ausdrücklich durch den *canon XXXVI* des Konzils von Hippo gestattet²⁵⁸ - eine Entscheidung, welche das III. Konzil von Karthago 397 in *canon XLVII* wiederholte. Ferner bieten die Märtyrerpredigten Augustins weitere Hinweise auf die liturgische Verwendung der Berichte²⁵⁹. Außerdem lässt sich anhand dieser mit großer Sicherheit die Katechumenenmesse, der erste Teil des Gottesdienstes, und genauer der Zeitpunkt zwischen den Schriftlesungen und der Predigt als Ort der *lectio hagiographica* bestimmen.²⁶⁰ Denn die Predigten des Augustinus' nehmen auf die historischen Ereignisse des Martyriums kaum Bezug. Durch den regelmäßigen Vortrag der Berichte in der Kirche Nordafrikas unterlagen deren Texte einer kontinuierlichen Kontrolle und wurden so weitgehend vor Veränderungen und Erweiterungen geschützt. Aus diesem Grund liegt besonders aus dieser Kirchenprovinz die größte Anzahl an Dokumenten mit hoher historischer Authentizität und einem vergleichsweise geringen Maß an literarischer Bearbeitung vor.²⁶¹ In der Relation zur Vielzahl der Märtyrerfeste insgesamt ist die Reihe der vorhandenen Berichte jedoch eher gering.²⁶²

²⁵⁷ Vgl. W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften, 60f.

²⁵⁸ Vgl. Anm. 240.

²⁵⁹ Vgl. hierzu die Textbelege bei H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 41 Anm. 80; C. Lambot, Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes de martyrs, in: AnBoll 67 (1949) 249-266; V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, Paris 1980, 200-208.

²⁶⁰ Vgl. hierzu V. Saxer, Morts, 201; B. de Gaiffier, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. A propos du passionnaire hispanique, in: AnBoll 72 (1954) 134-166, 144; H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 42; W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften, 62; Derselbe liturgische Ort ist auch dem Vortrag der Mirakelberichte, der sogenannten „*libelli*“, zuzuweisen, um deren Sammlung und Verbreitung speziell Augustinus besonders bemüht war; vgl. hierzu H. Delehaye, Les premiers < *Libelli Miraculorum* >, in: AnBoll 29 (1910) 427-434; H. Urner, Die außerbiblische Lesung, 44ff; W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften, 66ff; K. Abel, Non-biblical readings, 368-371.

²⁶¹ Vgl. hierzu H. Leclercq, Actes des martyrs, 404; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (SH Bd. XX), Brüssel ²1933, 372.

²⁶² Vgl. hierzu Augustinus' Anmerkung aus Anlaß des Stephanusfestes in Augustinus, *serm.* CCCXV, 1: „*Cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio in canonico libro est.*“.

2.2.1.2 In Gallien

Für die Kirche Galliens ist die liturgische Verwendung der Märtyrerberichte seit dem VI. Jahrhundert durch verschiedene Textbelege nachgewiesen.²⁶³ Als Kronzeuge der *lectio hagiographica* in der frühen gallischen Kirche des V. und VI. Jahrhunderts ist der erste der beiden an Germanus von Paris gerichteten Briefe, bekannt als *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*, zu betrachten.²⁶⁴ Einen weiteren wichtigen Hinweis bieten die Interpolationen in den beiden aus Gallien stammenden späteren Rezensionen des sogenannten *ordo XIV* (= *ordo lectionum in ecclesia sancti Petri*), die im Vergleich zum früheren römischen Text eindeutig den Vortrag der Märtyrerberichte erwähnen. Dadurch wird, wenn auch nicht explizit die *lectio hagiographica* in der römischen Kirche negiert wird, zumindest der entsprechende Brauch in der gallischen Kirche eindeutig verifiziert.²⁶⁵ Der liturgische Ort der *lectio hagiographica*, welche durch einen Lektor vorgetragen von den Gläubigen stehend gehört wurde²⁶⁶, war innerhalb der Katechumenenmesse anstelle der sonst üblichen alt- und neutestamentlichen Lesungen vor dem Evangelium und der Predigt.²⁶⁷ Darin unterscheidet sich der gallische Ritus eindeutig vom afrikanischen, jedoch ist auch hier deutlich die Steigerung der Volksver-

²⁶³ Vgl. hierzu u.a. Avitus von Vienne, *ex homiliarum libro XXV*: „*ex consuetudine sollemni series lectae passionis explicuit.*“; Ferreolus, *Regula ad monarchos XVII*: „*Gesta martyrum, id est passiones sanctorum fidelium, quaedam compaginata studio et sermone digesta sunt, tempore quo nobis diem migrationis eorum anni meta cursus sui legibus repraesentat, recenseri in oratorio audientibus cunctis omnino decernimus, ut non otiose praetereat dies atque ut reliquis similis habeatur, quem sicut tunc illustravit constantia martyris, ita nunc commendet memoria passionis.*“; Gregor von Tours, *gloria martyrum*, LXXXV: „*Nam recolo, quae in adolescentia mea gestum audiui. Dies passionis erat Policarpi martyris magni et in Ricomagensi vico civitatis Arvernae eius sollemnia celebrantur. Lecta igitur passio cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis innox, tempus ad sacrificium offerendum advenit.*“.

²⁶⁴ *Expositio antiquae liturgiae gallicanae, epist. I, 7b*: „*Quod enim propheta clamat futurum, apostolus docet factum. Actus autem apostolorum vel Apocalypsis Iohannis pro novitate gaudii paschalis leguntur, servantem ordinem temporum, sicut historia testamenti veteris in quinquagesima vel gesta sanctorum confessorum ac martyrum in sollemnitatibus eorum, ut populus intelligat, quantum Christus amaverit famulum, dans ei virtutis indicium, quam devota plebicula suum postulat patronum.*“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 148).

²⁶⁵ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 140f.

²⁶⁶ Vgl. hierzu Caesarius von Arles, : „*Ante aliquod dies propter eos qui aut pedes dolent, aut aliqua corporis inaequalitate laborant, paterna peitate sollicitus consilium dedi et quodam modo supplicavi, ut quando aut passiones prolixae, aut certe aliquae lectiones longiores leguntur, qui stare non possunt, humiliter et cum silentio sedentes ad tentis auribus audiant quae leguntur. Nunc vero aliquae de filiabus nostris putant quod hoc aut omnes aut certe plures, quae sanae sunt corpore, frequenter debeant facere. Nam ubi verbum Deo coeperit recitari, quasi in lectulis suis ita iacere volunt; atque utinam vel iacerent tantummodo et tacentes verbum Dei sitiendi corde suscipere.*“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 146) ; Gregor von Tours, *Mart. I, 2, 49*: „*Venerat dies festus sollemnitatis beatae, in qua catervae populorum multae convenerant, et ecce debilis quidam contracta brachio adfuit (...) sacerdotibus qui advernerant ad agenda sollemnia procedentibus, cum lector, cui legendi erat officium, advenisset et, arrepto libro, vitam sancti coepisset legere confessoris, protinus hic directo brachio sanus erigitur, spectantibus cunctis praesidia, quae fideliter petivit, impetravit.*“;

²⁶⁷ Vgl. hierzu u.a. Caesarius von Arles, : „*Quando festivitates martyrum celebrantur, prima missa de evangelii legatur, reliquae de passionibus martyrum.*“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 146); Aurelianus von Arles, *Ordinem etiam quo psallere debeatis, in hoc libello iudicavimus* : „*In martyrum festivitibus tres aut quattuor missae fiant: primam missam de evangelio*

ehrerung eines Märtyrers durch den Vortrag seiner Martyriumsschilderung nachzuweisen.²⁶⁸ Im Jahr 835 belegt ein an Ludwig den Frommen gerichteter Brief Hilduins von Saint-Denis, dass die *lectio hagiographica* nicht mehr nur gesprochen sondern gesungen wurde, um durch die Ästhetik des Gesangs die inhaltliche Aussage noch zu verstärken.²⁶⁹

2.2.1.3 In Mailand

In der Kirche Mailands wurde die *lectio hagiographica* innerhalb der Katechumenenmesse anstatt der ersten Lesung aus den Prophetenbüchern vor der neutestamentlichen Epistel und dem Evangelium vermutlich bereits in der Entstehungszeit des ambrosianischen Messbuchs im V. Jahrhundert oder nur wenig später eingeführt.²⁷⁰ Wichtige Hinweise auf die liturgische Verwendung sind zwei Evangeliare aus dem IX. Jahrhundert, welche die Verlesung einiger Auszüge aus der Ambrosius-Biographie Pauls von Mailand anlässlich des Gedenktages der *ordinatio* und *depositio* des Heiligen sowie *lectiones hagiographicae* anlässlich der Gedenktage des Stephanus' und Laurentius' erwähnen²⁷¹, sowie ein Brief Pauls von Bernried an den Mailänder Klerus aus dem XII. Jahrhundert.²⁷²

2.2.1.4 In Rom

Zur Bestimmung der liturgischen Bedeutung der Märtyrerberichte in der römischen Kirche bedarf es einer ausgewogeneren, distanzierteren und umfassenderen Betrachtung der vorliegenden Quellen als es bisher mit Ausnahme B. de Gaiffiers²⁷³ erfolgt ist. Die Folge dessen ist, dass fast alle Veröffentlichungen zu diesem Thema kategorisch das allgemeine Verbot einer liturgischen Verwendung der Märtyrerberichte in

legite; reliquas de passionibus martyrum.“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 146)

²⁶⁸ Vgl. hierzu das durch Gregor von Tours angeführte Negativbeispiel der fehlenden *passio* des weniger verehrten Proklus in Gregor von Tours, *gloria martyrum* LXIII.

²⁶⁹ Vgl. Hilduin *epist. ad Ludovicum Pium* in *Acta sanct.* 9 Oktober (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 151 Anm. 2).

²⁷⁰ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 152 bes. Anm. 4; V. Raffa, *Lectiones hagiographicae in liturgia occidentali*, in: *Ephemerides liturgicae* 69 (1955) 25-30, 28: „*Etsi tardiora sunt haec testimonia, tamen retinere praxim legendi Gesta martyrum in liturgia ambrosiana ascendere probabiliter ad saec. V, quia tunc temporis missale ambrosianum in suis essentialibus elementis constitutum erat et praefationes, quarum plures saec. V compositae sunt, multum a passionibus haeserunt.*“

²⁷¹ Vgl. P. Borella, *La messa Ambrosiana*, in: M. Righetti, *Storia liturgica*, Mailand 1949, Bd. III, 530f; Bd. II, 615.

²⁷² Vgl. Paul von Bernried: „*Mitte, ergo, nobis Antiphonarum cum notulis et Sacramentarium cum solis orationibus et praefationibus Ambrosianis. Nam gestis sanctorum, quae missarum ecelebrationibus apud vos interponi solent, non indigemus, quoniam his abundamus.*“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 152). Paul schrieb diesen Brief aufgrund seines Versuches, den ambrosianischen Ritus im von ihm gegründeten Regensburger Konvent St. Mang einzuführen

der Kirche Roms bis zu Zeit Papst Hadrians I. (772-790) feststellen, ohne den Begriff „*ecclesia Romana*“ in seinem gesamten Umfang zu differenzieren bzw. auf lokale Besonderheiten einzugehen.²⁷⁴ Diese Aussage stützt sich in allen Fällen auf den Inhalt des sogenannten *Decretum Gelasianum*, eines vermutlich in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts im südlichen Gallien verfassten anonymen Textes, der nachträglich in die Sammlung der kanonischen Schriften aufgenommen und durch die Zuschreibung zum Reformpapst Gelasius (492-496) aufgewertet wurde.²⁷⁵ Darin wird nach einer allgemeinen Lobrede bezüglich der Verdienste der Märtyrer auf die Anonymität der Berichte und die daraus resultierende fehlende Sicherung ihrer Orthodoxie hingewiesen. Unter Angabe mehrerer Beispiele nachweislich häretischer Schriften stellt der Text den Verzicht auf die *lectio hagiographica* mit Hinweis auf die Gefahr der Verwirrung und des Ärgernisses der Gläubigen fest²⁷⁶ und setzt damit die Berichte den apokryphen Apostelakten gleich. In der Bewertung des *Decretum Gelasianum* muss berücksichtigt werden, dass dieser Text trotz seiner späteren Aufnahme in die kirchliche Schriftensammlung in seiner originären Konzeption keine offizielle Instruktion sondern die Reflexion eines Einzelnen über die herrschenden kirchlichen Bräuche darstellt²⁷⁷. Daher kann er weder in dem ihm oft zugeschriebenen absoluten Maß als generelles Verbot der *lectio hagiographica*²⁷⁸ oder als erster offizieller Index der in Rom verbotenen Bücher²⁷⁹ verstanden werden noch für sich einen objektiven und umfassenden Status bezüglich der liturgischen Verwendung der Märtyrerberichte in der *ecclesia Romana* reklamieren. Gleichzeitig ist trotz aller Vorbehalte und Einschränkungen dem *Decretum Gelasianum* dennoch ein bestimmtes Maß an historischer Bedeutung zuzumessen, das in engem Zusammenhang mit dem sogenannten *ordo XII* zu bestimmen ist. Dieser Ende des VIII. bzw. Anfang des IX. Jahrhunderts verfasste Text endet in seinen Angaben über die Fei-

²⁷³ Vgl. hierzu besonders B. de Gaiffiers kritische Analyse des Quellenmaterials in ders., *La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle*, in: *AnBoll* 87 (1969) 63-78.

²⁷⁴ Vgl. hierzu u.a. V. Raffa, *Lectiones hagiographicae in liturgia occidentali*, 26; H. Leclercq, *Actes des martyrs*, 387; H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (SH Bd. XVII), Brüssel 1927, 192; *Acta martyrum*, hrsg. von Th. Ruinart, Ratisbonae 1859, 4; E. Lucius/ G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 314f.

²⁷⁵ Vgl. hierzu G. Röwekamp, Art. *Decretum Gelasianum*, in: *LACL* 160; B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 64.

²⁷⁶ *Decr. Gelas.* III, 4 : „*Sed ideo secundum antequam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur: sicut cuiusdam Cyrici et Iulittae, sicut Georgii aliorumque eiusmodi passiones quae ab hereticis perhibentur compositae. Propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur.*“

²⁷⁷ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 63: „(...) il n'a aucun caractère officiel et reflète des traditions romaines.“

²⁷⁸ Vgl. u.a. die im Gegensatz hierzu missverständlichen Formulierungen bei V. Raffa, *Lectiones hagiographicae in liturgia occidentali*, 26: „*Decretum Gelasianum prohibet explicite hanc praxim.*“; H. Leclercq, *Actes des martyrs*, 387: „Un document romain (...) **interdite** à Rome.“

ern des Heiligengedächtnisses mit einem Hinweis auf die Einführung des Vortrags der Berichte im Rahmen der Märtyrerliturgie, detailliert des nächtlichen *officium*, in der Peterskirche auf Veranlassung Papst Hadrians I.²⁸⁰ Diese Angabe wird zusätzlich unterstützt durch einen Brief Hadrians an Karl den Großen, in dem er sich, offenbar unter Berücksichtigung der Bedenken des *Decretum Gelasianum*, für die *lectio hagiographica* ausspricht.²⁸¹ Dabei zitiert Hadrian fast wörtlich aus *canon XXXVI* des Konzils von Hippo (393).²⁸² Diese Analogie spiegelt auch die praktische Übernahme afrikanischer und gallischer Bräuche in der römischen Kirche wider und zeigt gleichzeitig die vielen, besonders liturgischen Berührungspunkte zwischen Rom und Gallien auf.²⁸³ Bemerkenswert im Hinblick auf die Aussagen des *Decretum Gelasianum* ist jedoch die Angabe des *ordo XII* über die liturgische Praxis der Verlesung der Berichte in den Titelnkirchen des jeweiligen Märtyrers vor der Zeit Hadrians²⁸⁴, die abgesehen von B. de Gaiffier und E. von Dobschütz in der bisherigen Forschungsliteratur zu dieser Thematik entweder erst überhaupt nicht textlich erwähnt worden oder, wenn ja, zumindest unkommentiert geblieben ist.²⁸⁵ B. de Gaiffier interpretiert in seinen Auslegungen die Angaben des *Decretum Gelasianum* mit Hilfe des *ordo XII* im Kontext der Gesamtentwicklung der Märtyrerverehrung.²⁸⁶ Wichtig ist dabei die Differenzierung der *ecclesia Romana* nach A. Chavasse in drei liturgische Bereiche: a) Lateran, flexibel lokalisiert nach der jeweiligen Präsenz des Papstes; b) Stadtgemeinden (les églises presbytérales urbaines, principalement les titres); c) Vorstadtgemeinden (les églises presbytérales suburbaines), die ursprünglichen Begräbniskirchen der Märtyrer.²⁸⁷ Folgt man diesem Modell ist zum einen historisch das Eindringen der Märtyrerverehrung und damit der *lectio hagiographica* in den zentralen Mittelpunkt a) der Stadt sowie der *ecclesia Romana* vor- und darstellbar und zum anderen, eng damit verknüpft, eine detaillierte Definition der lokalisierenden Formulierung des *ordo XII* „*ubi ecclesia ipsius sancti vel*

²⁷⁹ Vgl. hierzu H. Delehaye, *Sanctus*, 192.

²⁸⁰ *Ordo XII*, 24: „*Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora tantummodo ibi legantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero tempore suo renovare iussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse instituit.*“.

²⁸¹ Hadrian, *epist. ad Angilbertum XVII*: „*Vitas enim patrum sine probabilibus auctoribus minime in ecclesia leguntur. Nam ab orthodoxis titulas et suscipiuntur et leguntur. Magis enim passiones sanctorum martyrum sacri canones censuentes, ut liceat etiam eas legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur.*“

²⁸² Vgl. Anm. 258; zur Analogie der beiden Texte vgl. B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 67.

²⁸³ Vgl. ebd., 67f.

²⁸⁴ *Ordo XII*, 24: „*Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora tantummodo ibi legantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat.*“

²⁸⁵ Vgl. hierzu den Überblick bei B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 68-73.

²⁸⁶ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 77: „*L'Ordo XII a permis de nuancer et de préciser les affirmations trop radical du décret.*“.

titulus erat“ möglich. Analog zu dieser Einteilung erfolgte der Vortrag der Märtyrerberichte also zuerst in der über dem Grab der Blutzengen gebauten Kirche („*ecclesia ipsius sancti*“), ein Brauch, der letztlich schon auf die Wurzeln der *lectio hagiographica* während der Verfolgungszeit zurückgeht und weitergepflegt wurde.²⁸⁸ Der Ausdruck „*titulus*“ bezieht gleichzeitig die fünfundzwanzig römischen Stadtgemeinden in den liturgischen Brauch der *lectio hagiographica* mit ein, welche zuerst mit dem Namen und dann durch die Translation der Gebeine mit den sterblichen Hüllen der Märtyrer geschmückt wurden. Dies zeigt die langsame Durchdringung des römischen Zentrums durch den Märtyrerkult von außen, die seit dem VIII. Jahrhundert noch zusätzlich durch die aufgrund des schlechten Zustands und der allgemeinen Gefährdung der suburbanen Märtyrergräber notwendige Übertragung vieler Reliquien *intra muros* gefördert wurde. Besonders Papst Hadrian I. unterstützte die Restauration suburbaner Heiligtümer, sorgte für Übertragung an geeignete innerstädtische Orte sowie förderte und organisierte, angeregt durch die Sitten der Vorstadtgemeinden, die Feier des *dies natalis*, die letztlich auch in der Liturgie der Peterskirche einschließlich der Verlesung der Märtyrerberichte ihren Platz fand.²⁸⁹

Damit kann also mit aller Vorsicht gesagt werden, dass die *lectio hagiographica* in der ganzen römischen Kirche zum einen nicht durch das *Decretum Gelasianum* verboten worden und erst durch Papst Hadrian eingeführt worden ist. Aufgrund der langen Tradition der *lectio hagiographica* an der Grabstätte des Märtyrers ist es eher unwahrscheinlich, dass zur Abfassungszeit des *Decretum Gelasianum* im Umfeld des Autors bzw. in der ganzen *ecclesia Romana* ausnahmslos in keiner Kirche, auch nicht in der Begräbniskirche des Märtyrers vorliegende Berichte zur Erinnerung und Ermahnung vorgetragen wurden. Auch das Schweigen des *ordo XIII*, des *ordo XIV* (= *ordo lectionum in ecclesia sancti Petri*) sowie des *Liber pontificalis* bietet hier keinen endgültigen Beweis für ein umfassendes Verbot bzw. den Verzicht auf die *lectio hagiographica* auch in den jeweiligen Begräbniskirchen.²⁹⁰ Vielmehr ist hier die Aussage des *ordo XII* höher zu bewerten, welcher die Pflege dieser alten Tradition verifiziert, wobei allerdings aufgrund der allgemeinen Zeitangabe *usque Adreani tempora* nicht der historische Beginn dieser liturgischen Praxis anzugeben ist. Zu vermuten ist jedoch, wie bereits beschrieben und aus anderen Kirchen bekannt, ein frühes Anknüpfen an die Tradition der Verfolgungszeit und eine schnelle Einbindung der zuerst von Augenzeugen,

²⁸⁷ Vgl. B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 73.

²⁸⁸ Vgl. hierzu Anm. 254.

²⁸⁹ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des passions des martyrs à Rome*, 77f.

²⁹⁰ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 140f.

später anhand mündlich tradiertter Quellen verfassten Berichte in den Kult. Gleichzeitig wird aber durch die Beschränkung auf die Grab- bzw. Titelnkirchen auch das geringe Ansehen und der Status der Märtyrerberichte deutlich, die letztlich erst durch die Einführung in den liturgischen Kanon der Peterskirche aufgewertet und dadurch auch für den Vortrag in anderen Kirchen am Tag des jeweiligen Märtyrers zugelassen wurden.²⁹¹

Diese Geringschätzung und das Fehlen der Anerkennung der Märtyrerberichte der Gemeinden untereinander, das durch den Verzicht auf die *lectio hagiographica* in anderen Kirchen gefördert wurde, spiegelte sich in der Vernachlässigung der nachweislich in Rom vorliegenden Sammlungen von Märtyrerberichten wider.²⁹² Durch den fehlenden regelmäßigen Vortrag in einer breiten Öffentlichkeit wurden die zumindest im V. und VI. Jahrhundert in großer Zahl vorhandenen Berichte unweigerlich jeglicher Aufsicht im weiteren Umgang mit ihnen entzogen. Denn sie wurden trotzdem im Volk weiterverbreitet, dabei bearbeitet und verändert. Dadurch konnten sich in ihnen leicht legendenhafte Elemente und Motive entwickeln, die sich immer stärker ausdehnten.²⁹³ So entstand nach der allgemeinen liturgischen Einführung in der *lectio hagiographica* eine Verlagerung des Gewichts von der Historizität zur Fiktionalität, welche die Gläubigen durch die z.T. sehr farbigen und detaillierten Schilderungen anzog.²⁹⁴

2.2.1.5 In Spanien

Der Vortrag der Märtyrerberichte in der Liturgie der westgotischen sowie der mozarabischen Kirche wird in deutlicher Weise durch verschiedene Dokumente bezeugt. Das ausführlichste unter ihnen ist der vor der arabischen Eroberung Anfang des VII. Jahrhunderts zu datierende Brief des Bischofs Braulius von Saragossa an seinen Bruder Fronimianus. In diesem der von Braulius verfassten *Vita Sancti Aemiliani* vorangestelltem Schreiben weist der Bischof explizit darauf hin, dass der Bericht zur *lectio hagiographica* am Tag des Märtyrergedächtnisses bestimmt sei.²⁹⁵ Um den Gottesdienst

²⁹¹ Dort wurde vorher zwar der *dies natalis* der im kirchlichen Kalender verzeichneten Märtyrer mit einer feierlichen Messe begangen, in deren Verlauf ihr Name sowie der Tag und das Jahr ihres Martyriums genannt wurden. vgl. hierzu den Brief Papst Gregors des Großen an Eulogius, den Patriarchen von Alexandrien aus dem Jahr 598: „*Nos autem paene omnium martyrum, distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemniam agimus. Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur.*“

²⁹² Vgl. ebd. : „*Praeter illa enim quae in Eusebii libris de gestis sanctorum continentur, nulla in archivis huius ecclesiae vel in Romanae urbis bibliothecis esse cognovi, nisi pauca quaedam in unius codicis volumine collecta*“

²⁹³ Vgl. B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident.*, 141.

²⁹⁴ Vgl. H. Delehaye, *Sanctus*, 193; E. Lucius/ G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 104 Anm. 2.

²⁹⁵ Vgl. hierzu Braulius von Saragossa, *epist.* : „*Libellum de eius vita brevem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi, et tibi, domino meo, destinatum missi et hanc ipsam epistolam meam capiti eius praeponere curavi.*“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 153)

nicht unnötig zu verlängern und die Gläubigen dadurch nicht zu langweilen, verzichte er ferner auf eine Predigt, an deren Stelle der Bericht trete. Darüber hinaus erwähnt Braulius die Komposition eines Hymnus zu Ehren des Heiligen.²⁹⁶ Dieses deutet an, wie stark der gesamte Gedächtnisgottesdienst vom Leiden und Opfermut des jeweiligen Märtyrers geprägt ist. Denn diese wurden nicht nur in der *lectio hagiographica* thematisiert, sondern auch, daran anknüpfend, neben der sonst üblichen Predigt in vielfältigen Gebeten wieder aufgegriffen.²⁹⁷ Ein weiteres Zeugnis aus dieser Zeit ist ein altspanisches Lektionar, der sogenannte *Liber commicus*, welcher die sorgfältige Auswahl und Zusammenstellung der Schriftlesungen zu den jeweiligen Gedächtnistagen nachweist. Denn die drei vorgeschriebenen Lesungen, die alttestamentliche, die neutestamentliche Epistel sowie das Evangelium wurden thematisch auf das Martyrium abgestimmt.²⁹⁸ Vor der Niederschrift der einzelnen Perikopen zählt der *Liber commicus* im Fall des Stephanus als sogenannte *lectio ecclesiastica* die durch die Reliquien des frühchristlichen Märtyrers vollzogenen Wunder auf.²⁹⁹ Neben anderen altspanischen Belegen³⁰⁰ liegen ferner auch eindeutige Nachweise aus mozarabischen Manuskripten vor.³⁰¹

Betrachtet man demnach die Verwendung der Märtyrerberichte in der westgotischen und mozarabischen Kirche spätestens seit dem VII. Jahrhundert als zweifelsfrei dokumentiert wird jedoch bei der genauen Analyse dieser Dokumente die Frage nach dem liturgischen Ort der *lectio hagiographica* besonders in der mozarabischen Liturgie aufgeworfen.³⁰² Bisher haben sich speziell H. Leclercq, A. Fabrega und B. de Gaiffier mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen mit der Zuweisung der *lectio hagiographica* zum *officium* oder zur *missa* beschäftigt. Während H. Leclercq unter Einräumung mög-

²⁹⁶ Vgl. Braulius von Saragossa, *epist.* : „*Ymnum quoque de festivitate ipsius sancti, ut iussisti, iambico senario metro compositum, transmissi.*“ .“ (zitiert nach B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 153).

²⁹⁷ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 153f.

²⁹⁸ Vgl. als Beispiel die Zusammenstellung der Schriftlesungen zum Fest des Protomärtyrers Stephanus: a) alttestamentliche Lesung: I Kön XXI, 13 (Steinigung des Naboth); b) Epistel: Apg VII, 54 - VIII, 1 (Martyrium des Stephanus); c) Evangelium: Mt XXIII, 34-39 (Mahnrede Christi an die Juden über die Steinigung der Propheten).

²⁹⁹ Vgl. hierzu die ähnliche Mirakelsammlung über die Stephanusreliquien in Augustinus, *civ.* XXII, 8; vgl. hierzu auch H. Delehaye, *Les premiers < Libelli Miraculorum >*, 427-434; vgl. hierzu auch Anm. 260.

³⁰⁰ Vgl. B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 155.

³⁰¹ Vgl. die Zusammenstellung in B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*, 155ff; K. Abel, *Non-biblical readings in the church's worship*, 375f.

³⁰² Bezüglich der altspanischen Verwendung ist auch der *Liber commicus* umstritten; vgl. hierzu K. Abel, *Non-biblical readings in the church's worship*, 375: „According to G. Morin the reading of this report took place at the eucharistic service, in the same manner as in the churches of Gaul and of Milan. On the other hand, it cannot be overlooked the formulary already has three readings which were especially chosen for this feast. B. de Gaiffier concludes that there are two alternatives: either one had a choice between the reading of the miracles and the OT pericope, or the '*lectio ecclesiastica*' was intended for the divine office.“.

licher Ausnahmen generell eine Verwendung im *officium* vermutet³⁰³, votiert A. Fabrega für eine alleinige Verwendung in der *missa catechumenorum* der Eucharistiefeier.³⁰⁴ B. de Gaiffier hingegen lehnt eine eindeutige Beantwortung der Frage aufgrund der bisherigen geringen Forschungsgrundlagen ab.³⁰⁵ Berücksichtigt man dabei die von M. Férotin aufgezeigten unterschiedlichen und z.T. sehr ambivalenten Bedeutungen des lateinischen Begriffs *missa* in der mozarabischen Liturgie³⁰⁶ muss man wohl am ehesten B. de Gaiffier zustimmen.³⁰⁷

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich die *lectio hagiographica* als außerbiblische Lesung bis zum IX. Jahrhundert in allen Kirchen des Westens im Rahmen des Märtyrergedächtnisses etabliert hat. Dabei muss festgestellt werden, dass die Märtyrerberichte selbst nicht als konstitutiv für den Märtyrerkult an sich angesehen werden dürfen, sondern letztlich als zusätzliches auch liturgisches Element der Verstärkung und Verbreitung des bereits Vorhandenen gedient haben.

2.2.2 Homiletischer Gebrauch

In Anknüpfung an die liturgische Verwendung der Märtyrerberichte als *lectio hagiographica*, komplementär zu den biblischen Lesungen, stellt sich die Frage nach ihrem Gebrauch in der Homilie analog zu den Texten der Heiligen Schrift. Dabei ist die Märtyrerpredigt am *dies natalis* des jeweiligen Heiligen, wie bereits die *lectio hagiographica*, in der Funktion der Erinnerung, Ermahnung und Erbauung zu untersuchen. Im Vordergrund dieser Untersuchungen steht dabei die inhaltliche Beziehung zwischen der Märtyrerpredigt und dem Märtyrerbericht, um die historische Anbindung der Homilie darzustellen. Darüber hinaus soll auch mit Blick auf das nachfolgende Kapitel 3 die motivgeschichtliche bzw. typologische Darstellung des Märtyrers in der Homilie behandelt werden. Bezüglich dieser Aspekte ist ein Vergleich der Märtyrerhomilie der lateinischen Tradition mit derjenigen des griechischen Ostens notwendig, um die jeweiligen Spezifika im Kontext ihrer unterschiedlichen allgemein-kulturellen und theologischen Wurzeln herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang werden sozusagen als Folie

³⁰³ Vgl. H. Leclercq, Art. Légendes liturgiques in: DACL Bd. VIII/2, 2440-2456, 2444f: „Il ne serait pas impossible que sur ce point et sur plusieurs autres les Eglises d’Espagnes aient suivi plusieurs usages enchevêtrés tant bien que mal les uns dans les autres, comme une phrase de saint Braulio de Saragossa nous invite à le penser; cependant, en règle générale, les Actes des saints n’aient pas lus à l’autel.“

³⁰⁴ Vgl. hierzu B. de Gaiffier, La lecture des actes des martyrs en occident, 158.

³⁰⁵ Vgl. B. de Gaiffier, La lecture des actes des martyrs en occident, 158f.

³⁰⁶ Vgl. hierzu K. Abel, Non-biblical readings in the church’s worship, 375f bes. Anm 166.

³⁰⁷ In der neueren Forschungsliteratur sind trotz der Forderung B. de Gaiffiers nach einer detaillierten Quellenanalyse hinsichtlich dieser Problematik keine neuen Ergebnisse und lediglich die Darstellung der kontroversen Thesen der genannten drei Wissenschaftler zu finden; vgl. hierzu u.a. K. Abel, Non-biblical readings in the church’s worship, 375f.

der Gesamthematik das differente Märtyrerverständnis im Westen und Osten, sein Ursprung in der jeweiligen Mentalität und theologisch-philosophischen Tradition und die daraus erwachsene unterschiedliche Ausrichtung der Märtyrerverehrung skizziert.

Betrachtet man die Anfänge der Predigt im Abendland im des I. und II. Jahrhunderts liegen außer dem Mitte bzw. Ende des II. Jahrhunderts zu datierenden sogenannten II. Clemensbrief keinerlei schriftliche Predigtdokumente vor. Dennoch bezeugen Justin der Märtyrer im Jahr 150 für Rom³⁰⁸ und Tertullian 198 für Afrika³⁰⁹ die Ansprache als festen Bestandteil des Gottesdienstes. „Unter den Zwecken der christlichen Versammlungen nennt er ausdrücklich die Erforschung und Erwägung der göttlichen Schriften, aus denen Mahnungen und Motive gewonnen werden, wie sie die jeweiligen Zeitläufe erfordern. Justin erwähnt als Tag der Liturgie den Sonntag. Tertullian teilt mit, dass die Gemeinde auch an den Stationstagen, d. i. Mittwoch und Freitag, dem hl. Opfer beiwohnte.“³¹⁰ Sieht man die Gestaltung des II. Clemensbriefes als typische Form der zeitgenössischen Predigt scheint in dieser Epoche die Ansprache eher paränetischen als exegetischen Charakter besessen zu haben. Dabei stellte der Text der vorab verlesenen biblischen Perikope lediglich einen ersten Anknüpfungspunkt und nicht die gesamte inhaltliche Grundlage der nachfolgenden Ansprache dar. Diese forderte vor allem zu einem christlich vollkommenen Leben, dem Streben nach den göttlichen Tugenden und dem Gehorsam sowie der Treue Gott und Christus gegenüber auf.³¹¹ Obwohl naturgemäß auch keine Märtyrerpredigten aus dieser Zeit überliefert sind, ist jedoch in Analogie zu der geschilderten allgemeinen liturgischen Praxis durchaus eine ähnlich gestaltete Ansprache im Anschluss an den Vortrag der Märtyrerberichte wie z.B. des *MartPol.* des *MartLugd.* oder der *PassPerp.* am *dies natalis* denkbar. Hier könnte das Martyrium des Heiligen Ausgangspunkt einer *exhortatio ad martyrium* gewesen sein, welche die von der Verfolgungssituation noch direkt betroffenen Gläubigen zur *imitatio* der vom Märtyrer repräsentierten Tugenden aufforderte.

Die Hochblüte der patristischen Predigt setzte im Westen nach dem Mailänder Edikt Kaiser Konstantins im Jahre 313 ein. Nach dem offiziellen Ende der Verfolgungszeit entfaltete sich parallel zum Bau außen und innen prachtvoller Kirchen auch die darin stattfindende Liturgie mit ihrem ganzen zeremoniellen Glanz. Die gottesdienstliche Versammlung fand nunmehr generell nicht mehr im Geheimen der Privathäuser, son-

³⁰⁸ Justin, I. *apol.* LXVII.

³⁰⁹ Tertullian, *apol.* XXXIX.

³¹⁰ F. J. Peters, Petrus Chrysologus als Homilet. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland, Köln 1918, 20.

³¹¹ Vgl. F. J. Peters, Petrus Chrysologus als Homilet, 20f.

dem in der allen frei zugänglichen Öffentlichkeit statt. Durch die veränderte äußere Situation war ihre eigentliche Intention nicht mehr die Stärkung und Ermunterung der verfolgten Christen und deren *exhortatio ad martyrium*, sondern die Vermittlung neuer Tugenden, die an die Stelle des Blutzeugnisses traten sowie die Belehrung großer Scharen Neubekehrter. Dabei besaß die Predigt als Ort der katechetischen Unterweisung eine wichtige Funktion. „Auf die Stoffauswahl der Kultuspredigten übte die Entwicklung des Kirchenjahres großen Einfluss. Während vor Konstantin nur Ostern und Pfingsten als Festtage bekannt sind, nehmen unter den christlichen Kaisern die Festtage zu. Im Abendlande (sic) bestimmt das Kirchenjahr auch den Inhalt der Meßorationen, der Präfationen und namentlich der Lektionen (...). Demgemäss erhält die nachfolgende Ansprache den Charakter der Fest- oder Geheimnisrede. Größere Ausdehnung und erhöhte Feierlichkeit der Heiligenverehrung befördern die hagiologische Predigt.“³¹²

Der Platz der hagiologischen Predigt ist die liturgische Feier am *dies natalis* des jeweiligen Märtyrers, die sich durch die Entwicklung und Erweiterung der überregionalen Martyrologien bald nicht mehr nur auf die lokalen Heiligen, sondern auch auf fremde bezieht. Wie bereits in Kapitel 2.2.1.1 erläutert, entwickelt auch unter den Kirchen der lateinischen Tradition jede ihre spezifische Ausprägung der Märtyrerliturgie, wobei sich neben der *lectio hagiographica* in allen die Märtyrerhomilie als festes liturgisches Element etablierte. In ihrer Gestaltung spiegelt die lateinische Märtyrerpredigt die Prägung sowohl durch die am praktischen Leben im Öffentlichen und Privaten ausgerichteten römischen Philosophie als auch durch das eng damit verknüpfte Märtyrerverständnis wider. Sie stellt nicht den einzelnen Märtyrer in seiner biographischen Genese und speziell seinem Martyrium in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen, sondern beleuchtet vielmehr die Idee des Martyriums an sich und zieht daraus praktisch verwertbare Motive zur Erbauung und Ermahnung der Gläubigen. „Mit der größten Virtuosität hat sie Augustin gehandhabt. Immer aufs neue (sic) entwickelte er den Gedanken, dass die Märtyrer der Festfeier nicht bedürfen und dass ihre vornehmste Ehrung darin bestehe, dass man ihnen nachfolge.“³¹³ Trotz individueller rhetorischer Charakteristika und inhaltlicher Schwerpunkte der bekanntesten lateinischen Väterpredigten über Märtyrer, zu denen neben den *sermones* des Augustinus die Ansprachen Zenos von Verona (IV. Jahrhundert), Petrus' Chrysogolus (+ vermutlich 451), Leos des Großen (+ 461), des Maximus II. von Turin (+ nach 465) und des Caesarius von Arles (+ 542) zu zählen sind, sind in diesen folgende gemeinsame formale Grundzüge sowie allgemeine inhalt-

³¹² F. J. Peters, Petrus Chrysologus als Homilet, 26.

³¹³ E. Lucius/ G. Andrich, Die Anfänge des Heiligenkultes, 318.

liche Kernpunkte festzustellen: Die Predigten zeichnen sich insgesamt durch eine erstaunliche Knappheit aus und bemühen sich bewusst um eine nüchterne Darstellung, die im Verzicht auf übertriebene rhetorische Ausgestaltung ersichtlich ist.³¹⁴ Das historische Element steht weniger im Mittelpunkt des Geschehens und auch in den Kirchen, die erst später die *lectio hagiographica* in die Liturgie integrierten, wiederholt der Prediger keinesfalls den Märtyrerbericht, sondern setzt ihn als bekannt voraus.³¹⁵ Verstärkt zu beobachten ist dies in den Kirchen, welche der *lectio hagiographica* früh einen festen liturgischen Platz einräumten. Besonders Augustinus weist zu Beginn seiner Predigten als Anknüpfungspunkt häufig auf den zuvor vorgetragenen Märtyrerbericht hin.³¹⁶ Insgesamt werden die historischen Details nur gestreift bzw. kleine Episoden aus den jeweiligen Märtyrerberichten kurz wiederholt, um sie zu verallgemeinern und darauf die Unterweisung der Zuhörer aufzubauen. Zwar erhält jeder einzelne Märtyrer ein bestimmtes Merkmal bzw. eine wichtige Eigenschaft, die an ihm exemplarisch hervorgehoben wird, aber diese Beschreibung dient nicht der Individualisierung und der Verherrlichung des jeweiligen Heiligen. Vielmehr ist hier die Person in ihrer typologischen Darstellung meistens nur Anstoß zur Vermittlung des Gegenstands der *imitatio*. Die Predigt zeigt den Zuhörern den Weg zur Nachfolge des Märtyrers auf, der in seiner fassbaren Persönlichkeit und Leidensgeschichte hinter der Idee des Martyriums, die letztlich auf die Verherrlichung Gottes abzielt, zurücksteht. Vor diesem Hintergrund geschieht ein rascher Überhang vom Konkreten ins Allgemeine, wodurch schließlich nur Bruchstücke der jeweiligen Martyriumsschilderung wichtig werden und die Biographie und die umfassende Leidensdarstellung völlig dahinter zurücktreten. Im zentralen Interesse des Predigers steht die Vermittlung der für den Zuhörer wesentlichen und real erreichbaren Tugenden und Eigenschaften des Bluzeugen. Deshalb sind die Homilien

³¹⁴ Das Urteil H. Delehayes, verglichen mit den mittels aller rhetorischen Feinheiten gestalteten griechischen Märtyrerhomilien bei den lateinischen ohne Abwägung von Mittel und Zweck von einer geringeren Qualität zu sprechen (vgl. hierzu H. Delehaye, *Les passions*, 135), bedarf jedoch einer erheblichen Vorsicht, da erstens, wie darzustellen sein wird, beide Predigtformen unterschiedliche Intentionen verfolgen, die ihrerseits auf unterschiedliche Weise transportiert werden müssen, und zweitens die übrigen Werke der Mehrzahl der genannten Autoren durchaus ein Beweis ihrer großen literarischen Fähigkeiten sind; vgl. hierzu den differenzierten Vergleich bei E. Lucius/ G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 315-318 sowie die Zusammenstellung verschiedener Urteile über die Rhetorik Augustins in F. Jacobi, *St. Augustins Sermones de sanctis. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt*, Bottrop 1939, 156-159, vgl. hier 158: „Es sind natürlich in Augustins Predigten Stilunterschiede vorhanden, aber diese sind, ebenso wie in den Briefen nicht begründet in einer zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern vielmehr abhängig von der behandelten Materie und auch von den Zuhörern.“ (...) ‘a) Augustin hat sich die christliche Sprache allmählich zu eigen gemacht. b) Er hat sich in seinen Werken sowohl der christlichen Kultursprache wie der Volkssprache bedient. c) Er richtet sich in seiner Sprache nach dem Publikum, zu dem spricht oder für das er schreibt.“

³¹⁵ Vgl. hierzu z. B. Maximus, *serm.* IV, 1: „*Beatissimi Laurenti martiris, cuius natalem hodie celebramus, passionem nosse vos credo*.“; eine Ausnahme stellt hier Petrus Chrysologus, *serm.* CXXXV dar, der die *passio* des Laurentius detailliert nacherzählt.

der lateinischen Tradition als unhistorisch und verallgemeinernd zu charakterisieren. „Sie haben daher etwas unpersönliches, abgesehen von den wenigen Beziehungen auf den Märtyrer, die sie enthalten, unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander. Manchmal fehlen selbst diese Beziehungen, ja sogar der Name des Märtyrers, dessen Tod gefeiert wird.“³¹⁷ Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich nicht die lateinischen Väter die jeweiligen Märtyrerberichte nicht kannten bzw. sich nicht eingehend mit diesen auseinandergesetzt haben. Denn zumindest bei Augustinus lässt sich in mehreren Fällen aufgrund der in den *sermones* verwandten Allusionen und direkten Zitate die Benutzung der jeweiligen Textrezension nachweisen.³¹⁸

Auf den ersten Blick historisch anders ausgerichtet erscheinen die Märtyrerpredigten des Ostens, allen voran die Ephraems (+ 373), Basilius' von Cäsarea (+ vermutlich 378), Gregors von Nazianz (um 390), Gregors von Nyssa (+ vor 400) und Johannes' Chrysostomus (+ 407). Verfasst mit allen Mitteln der Rhetorik, richten sie sich in ihrer Gliederung an dem auf Menander zurückgehenden antiken Schema des *καθαρόν ἐγκώμιον* aus.³¹⁹ Die griechischen Vätern adaptierten das sophistische Modell auf die christlichen Märtyrerpredigten und orientierten sich fast sklavisch an seinem Aufbau. Der Märtyrer selbst steht im zentralen Mittelpunkt der Schilderungen und Lobeshymnen. Dabei werden in Analogie zum Panegyrikus nicht nur sein Leiden und Tod, sondern auch andere Aspekte wie z.B. die Herkunft, Geburt, Ausbildung und allgemeine Lebensweise dargestellt. Allerdings werden dabei präzise historische Fakten vermieden, denn die Prediger nennen z.B. kaum Eigennamen von Kaisern oder Magistraten oder geben detaillierte Personen- bzw. Situationsbeschreibungen, die genaue Rückschlüsse auf die jeweilige historische Epoche oder speziell auf die entsprechende Verfolgungszeiten ermöglichten. Die griechischen Väter gehen relativ locker mit der Geschichte um und stellen das historische Element in den Hintergrund ihrer Betrachtungen. Ihre Quellen selbst geben sie nicht an und neben der ausgefeilten rhetorischen Darstellung erschwert der Einschub von Schriftstellen die Unterscheidung zwischen Historie und Fiktion sowie darüber hinaus zwischen Materialien der mündlichen und der schriftlichen Tradition. Eine Differenzierung ist somit, wenn überhaupt, nur im Einzelfall möglich.³²⁰ Fasst man diese Beobachtungen zusammen und beurteilt auf dieser Basis den geschichtlichen Wert der östlichen Märtyrerpredigten und, damit eng verknüpft,

³¹⁶ Vgl. hierzu die unter Anm. 259 angegebenen Textbelege.

³¹⁷ E. Lucius/ G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 317.

³¹⁸ Vgl. hierzu detailliert V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980, 200-208.

³¹⁹ Vgl. hierzu H. Delehaye, *Les passions*, 141ff.

die reale Verwendung der Märtyrerberichte in ihnen, erscheinen diese geringer als zuerst vermutet. Durch den Verzicht auf die *lectio hagiographica* in den Kirchen des Ostens war hier grundsätzlich die Wiedergabe der Martyriumsgeschichte im Rahmen der Homilie zur reinen Information notwendiger als in den meisten westlichen Kirchen. Allerdings ging der Umgang der Prediger mit den ihnen vorliegenden historischen Quellen über die bloße Mitteilung weit hinaus und verhielt sich konträr zu demjenigen der lateinischen Märtyrerpredigt. Denn die griechischen Väter stellten zwar die Person des Märtyrers und nicht die allgemeine Idee des Martyriums in das Zentrum, aber durch die starke Idealisierung des angesprochenen Heiligen sowie die damit unweigerlich verbundene Vernachlässigung individueller und konkreter Züge erfolgte gleichzeitig eine Entfernung von der eigentlichen geschichtlichen Person. Das Idealbild verkörperte die Idee an sich und sollte so den Gläubigen zur *imitatio* bewegen. Dabei zeigte gleichzeitig der Verzicht des Predigers auf die Vermittlung persönlicher, geschichtlich verbürgter Details seine geringe Wertschätzung der historischen Figur gegenüber. So gesehen erfolgt hier eine starke Idealisierung, die eng mit der Entwicklung bestimmter Märtyrertypen verknüpft ist und durch übereinstimmende abstrakte Züge der einzelnen Märtyrern sichtbar wird. Zur Verstärkung dessen werden dann auch der Schilderung Einzelheiten über Aussehen und Charakter der jeweiligen Person hinzugefügt, die keinesfalls bezeugt sind, aber zu dem jeweiligen Typus passen.³²¹ Daher ist die griechische Märtyrerhomilie eher pseudohistorisch zu nennen und es bleibt letztlich fraglich, ob die von ihr negierte Verherrlichung der Märtyrer zugunsten des Lobpreises Gottes gelang bzw. von den Zuhörern als solche verstanden wurde.³²² Gleichzeitig ist bei dieser Form der Idealisierung, welche den Märtyrer im Vergleich zu den Zuhörern unerreichbar überhöht, die katechetische Vermittlung praktisch verwertbarer Motive des Martyriums schwierig und so übersteigt der Effekt der alleinigen Bewunderung des Heiligen den der Ermunterung und Erbauung zu seiner *imitatio* in der Nachfolge Christi. Im Osten hing der Erfolg der Predigten mit den kulturellen Wurzeln im hellenistischen Geist und der damit verknüpften Beschäftigung mit spekulativ-theologischen Problemen zusammen.

Dieses und die mentalitätsbedingte stärkere Empfänglichkeit der Zuhörer für überschwängliche Emotionen bedurfte einer anderen Predigtgestaltung als die der lateinischen Tradition, wobei letztlich die Behandlung und Berücksichtigung der histori-

³²⁰ Vgl. hierzu H. Delehaye, *Les passions*, 165-169.

³²¹ Vgl. hierzu z.B. die geschichtlich keinesfalls abgesicherte Schilderung des Basilios über den Bart sowie die magere Gestalt des Gordius, die dessen Darstellung als Asketen unterstützen in Basilios von Cäsarea, *in Gordium hom.* XVIII, 2: „ἀμυδρὰ γὰρ τις φήμη πρὸς ἡμᾶς διεδόθη.“

³²² Vgl. hierzu auch Anm. 154.

schen Quellen nur wenige Unterschiede aufweisen. Denn beide Homilieformen instrumentalisieren die Märtyrerberichte in ihrem Sinne, die lateinische, indem sie kurze Episoden oder auch nur Motive herausgreift, um sie paränetisch zu verallgemeinern, die griechische, indem sie die historischen Fakten überhöht und dadurch inhaltlich verändert. Keine von beiden jedoch verwendet die Märtyrerberichte in ihrem ursprünglichen geschichtlichen Gehalt und ihrer eigentlichen Erscheinungsform. Aufgrund dessen können beide, anders als z. B. die kommentierende Predigt über den Text des Evangeliums oder einen anderen der üblichen drei Schriftlesungen, nicht als exegetische Form der Homilie bezeichnet werden. Während die Einstufung der lateinischen Märtyrerpredigt als paränetische Ansprache in der frühchristlichen Predigttradition noch relativ einfach ist, fällt eine Kategorisierung der griechischen schwerer. Denn, ausgehend von den drei zeitgenössischen Genera der paränetischen, exegetischen und thematischen Predigt, ist eine generelle und eindeutige Zuordnung nicht zuletzt aufgrund ihrer Anlehnung an den antiken Panegyrikus kaum möglich, auch wenn sich z.B. Chrysostomus und Ephraem bemühen, in paränetischer Intention den Text des Märtyrerberichts exegetisch auszulegen.³²³ Sowohl bei den lateinischen als auch den griechischen Vätern spielt hier die Motivik bzw. die Typologie als paränetischer Anknüpfungspunkt bzw. als Grundlage der Idealisierung eine bedeutende Rolle. Die ersten Ansätze der Motivik und Typologie lassen sich bereits in den Märtyrerberichten finden, von woher sie Eingang in die auf sie aufbauenden hagiographischen Literaturformen gefunden haben. Deshalb erscheint mit Blick auf die Fortentwicklung der typologischen Motive im *Liber Peristephanon* des Prudentius eine motivgeschichtliche Untersuchung der Märtyrerberichte im folgenden Kapitel notwendig. Gleichzeitig ist als Konsequenz aus der hier erfolgten Betrachtung der homiletischen Verwendung der Märtyrerberichte im weiteren Verlauf der Arbeit eine Analyse der Ursachen des dauerhaften Erfolgs und der hohen Wertschätzung gegenüber den Märtyrerhymnen des Prudentius notwendig. Denn in ihrer Anlage als panegyrische Hymnen ähneln sie den Predigten der griechischen Tradition und bilden so einen Kontrapunkt zu den nüchternen Predigten ihrer lateinischen Umgebung.

³²³ Vgl. hierzu E. Lucius/ G. Andrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, 316.

3. Ausgewählte typologische und motivgeschichtliche Aspekte in Märtyrerberichten

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel ausgeführt, spielen in der hagiographischen Literatur, zu der sowohl die Märtyrerpredigten als auch die Märtyrerhymnen wie der *Liber Peristephanon* des Prudentius zählen, Typologie und Motivik eine wesentliche Rolle. Der hohe Stellenwert dieser literarischen Komponenten steht nicht selten im Kontrast zum historischen Gehalt der entsprechenden Texte und hat seinen ursächlichen Grund in der bereits häufig zuvor genannten Intention dieser Dokumente, nämlich der Ermahnung und Erbauung. Die Märtyrer sollen als *exempla* für die Zuhörer die Möglichkeit zur Identifikation und Nachfolge bieten und bestimmte christlich-ethische Grundregeln und Verhaltensmuster vermitteln. Dabei werden durch verschiedene Märtyrertypen wie z.B. die Jungfrau, Mutter, den Bischof oder Soldaten die unterschiedlichen Gruppen der Zuhörer repräsentiert und gleichzeitig angesprochen. Der einzelne Zuhörer findet so im Rahmen der allgemeinen *exhortatio ad martyrium*, die sowohl auf die blutige Nachfolge der Verfolgungszeit als auch die asketische der Friedenszeit abzielt, ein direktes Vorbild für seinen individuellen Lebensvollzug. Unter den Märtyrern eines bestimmten Typus lassen sich wesentliche Parallelen und Überschneidungen in der Motivik feststellen, die zum einen historisch aus dem Amts- bzw. Rollenverständnis abzuleiten sind und zum anderen auch durch die Verwendung bestimmter biblischer und antiker Schriftstellen und Allusionen eindeutig auf die literarische und theologische Intention des entsprechenden Textes zurückgehen. Mit und durch den Märtyrer sollen typenspezifische Werte und Normen vermittelt werden, die letztendlich über den individuellen Heiligen und sein historisches Martyrium weit hinausgehen.

Diese Komponenten, die mit zunehmender Literarisierung im Bereich der Legende ein immer stärkeres Gewicht erhalten haben, besitzen ihre Anfänge in den frühen authentischen Märtyrerberichten. In diesen, die, wie in den Kapiteln 2.1.2 und 2.1.3 aufgezeigt wurde, eindeutig als unter verschiedenen Einflüssen verfasste Literatur einzuordnen sind, wird praktisch die Grundlage und Richtung der weiteren typologischen und motivgeschichtlichen Entwicklung gelegt. Deshalb ist es im Vorfeld einer detaillierten Analyse der Rezeption von Märtyrerberichten im *Liber Peristephanon* des Prudentius notwendig, die Bedeutung und Verwendung einzelner Typen und Motive in den Märtyrerberichten selbst zu untersuchen. Denn nur so kann die Veränderung der theologischen und literarischen Komponenten zwischen den authentischen Märtyrerberichten als Archetypus und der Hymnendichtung des Prudentius als vorläufigem Abschluss ih-

res Rezeptionsprozesses in der Spätantike festgestellt werden. Dabei soll aber nur die direkte Linie zwischen vorliegenden den authentischen Berichten und eventuell auf diese bezogenen Hymnen des Prudentius berücksichtigt werden, die in drei der insgesamt vierzehn Gedichten den bischöflichen und diakonischen Märtyrertypus in den Blick nehmen.³²⁴

Im Folgenden sollen in theologischer Hinsicht die Grundlegung und Entwicklung bestimmter personaler Schemata in den Märtyrerberichten untersucht werden. Als übergeordnete Größe wird hier der Märtyrertypus gesehen, von dem in Ausrichtung auf das Werk des Prudentius die unterschiedlichen Varianten exemplarisch untersucht werden. Dabei sind hier die Begriffe Typus und Typologie im allgemein literaturwissenschaftlichen Verständnis der Entwicklung und Festlegung einzelner Charaktere und nicht in spezifisch theologisch-exegetischem Sinn der Fortsetzung bestimmter personaler Eigenschaften und Funktionen zwischen Altem und Neuem Testament zu definieren, wobei allerdings auch die aus der Schrift übernommenen Elemente berücksichtigt werden sollen. Dies ist dann unter den der Typologie untergeordneten Bereich der Motivik zu fassen, welche die einzelnen Handlungsformen des jeweiligen Typus beschreibt, ihn letztendlich bestimmt und so die untrennbare Verbindung zwischen Typologie und Motivik bedingt. Daher müssen zur Festlegung der jeweiligen Märtyrertypologie im Bereich der Motivik das jeweilige Amts- bzw. Rollenverständnis und das damit verknüpfte spezifische Verhalten in der Situation des Martyriums untersucht werden. Mit dem Blick auf die eindeutige Literarität der zugrundeliegenden Dokumente müssen hier zu einer ausgewogenen Darstellung des jeweiligen Typus sowohl die zeitgenössischen gesellschaftlichen und theologischen Aspekte der entsprechenden Märtyrerfigur als auch speziell die jüdischen und paganen Vorformen sowie allgemein die Einflüsse nicht-christlichen religiösen und philosophischen Gedankengutes analysiert werden. Dabei wird letztlich auch hier, wie im Bereich der Literarität, die Frage zu stellen sein, ob überhaupt ein originär christlicher Märtyrertyp ohne pagane bzw. jüdische Vorläufer zu finden ist. Im Vorfeld dieser Untersuchungen auf inhaltlicher Ebene erfolgt eine literaturkritische Analyse des Ausgangsmaterials, welche die Gesamtheit der vorliegenden authentischen Märtyrerberichte auf verschiedene äußere Kriterien hin untersucht und schließlich die bezüglich der im Werk des Prudentius vorkommenden Typen relevanten Texte auswählt.

³²⁴ Gemeint sind hier *ActCypr.* (Prudentius, *perist.* XIII), *PassFruct.* (Prudentius, *perist.* VI) und *PassQuirin.* (Prudentius, *perist.* VII). Obwohl die *PassFruct.* auch das Martyrium der beiden Diakone Augurius und Eulogius beschreibt steht doch der Bischof Fructuosus aufgrund seiner herausgehobenen Stellung eindeutig im Vordergrund der Schilderungen.

3.1 Die literaturkritische Untersuchung

Eine eingehende und verlässliche Darstellung der Anfänge und ersten Entwicklungsstufen typologischer und motivgeschichtlicher Aspekte in der hagiographischen Literatur kann nur, wie bereits im vorangegangenen Kapitel angesprochen, auf der Basis einer gründlichen Sichtung des zugrundeliegenden Quellenmaterials erfolgen. Dabei ist, resultierend aus der Aufgabenstellung und inhaltlichen Struktur dieser Arbeit, das zu analysierende Material selbst als die authentischen Märtyrerberichte³²⁵ der lateinischen Tradition zu definieren und so auf diese allein zu beschränken. Da eine eigene umfassende philologische Überprüfung der vorhandenen Märtyrerberichte auf ihre Authentizität und so ihre Verwendbarkeit hin nicht der primären Zielsetzung der Arbeit entspricht und ferner über den ihr gesteckten Rahmen weit hinausginge, erscheint es legitim, hier in kritischer Form auf bereits erfolgte Untersuchungen zurückzugreifen.

Dabei darf bei allen Betrachtungen nicht außer Acht gelassen werden, dass aufgrund des Fehlens jeglicher Primärquellen die Echtheit der jeweiligen Berichte höchstens immer nur unter Vorbehalt mit größtmöglicher Wahrscheinlichkeit und niemals mit absoluter Sicherheit bestimmt werden kann. Als Ausgangspunkt der folgenden literaturkritischen Untersuchung fiel die Entscheidung für das von A. von Harnack erstellte Verzeichnis der ältesten Märtyrerberichte³²⁶, das trotz seines Alters - die Erstveröffentlichung datiert im Jahr 1904 - das wohl differenzierteste seiner Art ist, von nachfolgenden Arbeiten in seinen Ergebnissen bestätigt wurde und auch von neueren Editionen als Autorität anerkannt wird.³²⁷ Verglichen mit der erstmals 1893 veröffentlichten Übersicht von E. Preuschen bei A. von Harnack³²⁸ und dem ebenfalls zum ersten Mal 1904 erschienenen Index O. Bardenhewers³²⁹ ist A. von Harnacks Darstellung wesentlich ausführlicher und begründet unter Benutzung der relevanten Sekundärliteratur sein Urteil über die einzelnen Berichte äußerst detailliert. Preuschens Verzeichnis hingegen besitzt bis auf sehr vereinzelte wertende Bemerkungen eher den Charakter eines Katalogs der entsprechenden Texteditionen und ordnet nach späterem, d.h. Harnackschem

³²⁵ Der Begriff 'authenisch' wird hier nach den von A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 464 wie folgt formulierten Kriterien definiert: „Unter echten Märtyrerakten sind zu verstehen (1) solche, welche auf den Gerichtsprotokollen fußen oder geradezu Abschriften derselben enthalten, (2) solche, welche Aufzeichnungen oder Diktate der Märtyrer selbst einschließen, (3) solche, welche Aufzeichnungen sind oder bringen, die von Augen- und Ohrenzeugen oder von Zeitgenossen unmittelbar (oder doch nicht lange) nach den Martyrien gemacht worden sind bez(iehungsweise) auf solche zurückgehen.“

³²⁶ A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 463-482.

³²⁷ Vgl. hierzu u.a. *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XI f.

³²⁸ E. Preuschen bei A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. I/2 Die Überlieferung und der Bestand), 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958, 807-824.

³²⁹ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* Bd. II, 669-697.

bzw. Bardenhewerschem Kenntnisstand, fragwürdige bzw. eindeutig unechte Berichte als authentisch ein.³³⁰ Dagegen berücksichtigt O. Bardenhewer zwar in seinem Überblick einige zeitgenössische Forschungsergebnisse, akzeptiert aber gleichzeitig, wenn auch unter Vorbehalt, letztlich zweifelhafte Dokumente, ohne wie A. von Harnack näher auf textimmanente Schwierigkeiten einzugehen.³³¹ Deshalb besitzt das Harnacksche Verzeichnis auch mit Blick auf neuere Übersichten einen bisher unerreichten Stellenwert und ist als Hilfsmittel allen anderen vorzuziehen.³³² Um im Folgenden bei den relevanten Texten die größtmögliche Sorgfalt walten zu lassen und einen gewissen einheitlichen Standard der Authentizität zu gewährleisten, werden diejenigen Berichte, die Harnack auch nur ansatzweise als verdächtig einstuft, von der Analyse ausgeschlossen. Abschließend muss zum Thema der Indizes authentischer Berichte noch angemerkt werden, dass die älteste kritisch gesicherte Ausgabe der Märtyrerberichte der ersten vier Jahrhunderte des Mauriners Thierry Ruinart, die *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, erstmals erschienen Paris 1689, in diesem Zusammenhang zwar als sehr wertvolle Sammlung sonst verlorener Texte nicht aber als Katalog mit dem Prädikat *sincera* in der im Vorfeld festgelegten Definition des Echtheitsbegriffs verstanden werden darf. Dieser Umstand erklärt sich neben den darin befindlichen vielen, spätestens nach heutigem Stand eindeutig als Legenden einzustufende Berichte bereits allein durch die Aufnahme der Hymnen des Prudentius, die als dichterisches Genus weit vom Status eines historisch verwertbaren Dokumentes entfernt sind.

Im Folgenden wird das vorliegende Quellenmaterial nach geographischen, historisch-chronologisch, typologischen und geschlechtsspezifischen Aspekten analysiert und gegliedert, um einerseits einen allgemeinen Überblick über den Gesamtbestand zu geben und zum anderen Schwerpunkte und Spezifika herauszuarbeiten. Allerdings muss auch dabei, wie in der Frage der Authentizität der Berichte, immer gewisser Vorbehalte Rechnung getragen werden. Denn zum einen ist es sicher, dass im Laufe der Zeit eine

³³⁰ Vgl. hierzu u.a. das *Martyrium Nicephori* in E. Preuschen, 820, das sowohl A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Bd. II/2), 473 Anm. 2 ablehnen als auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (Bd. II), 691 wie auch die *Passio Genesisii mimi*, welche Preuschen, 821 zwar akzeptiert aber A. Harnack (Bd. II/2), 477 Anm. 4 und O. Bardenhewer (Bd. II), 692 als eindeutig unglaubwürdig einstufen.

³³¹ Die von O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 695 unter Einräumung gewisser Schwierigkeiten als echt bewerteten *Acta Sereni* werden von A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Bd. II/2), 479 ff Anm. 5 als „Novelle“ eingestuft, deren echter Kern nur schwer feststellbar sei. Ähnliches gilt für die *Acta Maxim*, denen Harnack, 477f Anm. 7 letztendlich die Echtheit abspricht. Auch der *PassPhil.*, von Bardenhewer, 694 kritiklos als authentisch aufgeführt, steht A. Harnack, 477f Anm. 7 nicht ohne Bedenken gegenüber, gesteht ihr jedoch einen relativ hohen Wert zu.

³³² Vgl. hierzu auch die Würdigung der Harnackschen Literaturgeschichte im Vorwort der zweiten Auflage durch K. Aland (Bd. I/1), die sowohl für das Gesamtwerk als auch für jeden einzelnen Teil gilt und der man auch heute noch uneingeschränkt zustimmen kann, vgl. hier besonders 3f.

große Anzahl authentischer Berichte verlorengegangen ist und somit die uns vorliegenden nur einen geringen Teil der ehemals vorhandenen darstellen, und zum anderen bisher noch wenig über die Kriterien der Abfassung und auch Überlieferung der einzelnen Dokumente bekannt ist. Daher können die Ergebnisse der folgenden Untersuchungen nur eine Einschätzung der uns heute real zur Verfügung stehenden Unterlagen aber keine umfassende und sichere Bewertung des wirklichen historischen Bestandes der ersten Jahrhunderte liefern. Trotzdem erscheint eine Analyse mit Blick auf die oben genannte Zielsetzung lohnend und bietet zudem die Gelegenheit, an dieser Stelle einen kurzen historischen Überblick über die verschiedenen, für die lateinische Hagiographie wichtigen Stadien der Christenverfolgung in den ersten drei Jahrhunderte bis zum Beginn der Friedenszeit zu geben.

Betrachtet man die Gesamtheit der vorhandenen authentischen lateinischen Berichte ist festzustellen, dass ihre Zahl im Vergleich zu dem verdächtigen und unechten Material und den nach der Verfolgungszeit in großer Fülle verfassten Legenden verschwindend gering ist.³³³ Dieses Faktum ist jedoch u.a. durch die bereits genannten großen Verluste im Laufe der historischen Entwicklung zu erklären. Die geographische Einteilung der Berichte zeigt, dass die überwiegende Anzahl der Dokumente aus Afrika stammt. Eine Ausnahme stellt dabei der aus Spanien stammende Text der *PassFruct.* dar, während Dokumente aus anderen Gebieten, speziell Italiens, nicht zu finden sind. Dies bestätigt letztlich gerade im Kontrast zwischen Afrika und den italienischen Kirchen, darunter besonders der römischen, den bereits in Kapitel 2.2.1 angesprochenen engen Zusammenhang zwischen der liturgischen Verwendung der Berichte in der *lectio hagiographica* und ihrer allgemeinen Bewahrung und Tradierung. Historisch-chronologisch nach den verschiedenen Verfolgungsperioden gegliedert, datiert die Mehrzahl der meisten Texte aus der letzten, der diokletianischen Verfolgung (303-305), ein paar wenige aus der Verfolgung unter Valerian (257-260), keine aus der unter Decius (249-251), während mit dem ersten erhaltenen lateinischen Märtyrerbericht, den *ActScil.*, aus der Verfolgung unter Commodus (180-182) und der *PassPerp.* aus der Zeit

³³³ Vgl. hierzu die bereits geannte Aufstellung der authentischen Berichte bei A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 463-482 und den Index der verdächtigen Schriften in E. Preuschen bei Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Bd. I/2), 824-834. Dabei ist zu berücksichtigen, dass bei Letzterem nicht die vollständig legendarischen Berichte und z.B. die von H. Delehaye als *roman historique* bezeichneten Texte erfaßt sind. Das Gesamtausmaß der Heiligen- und somit zu einem großen Teil auch Märtyrerliteratur ist an der Sammlung der Bollandistischen *Acta Sanctorum* sowie der diese sukzessiv ergänzenden Zeitschrift *Analecta Bollandia* ablesbar. Allerdings muß hier eingeräumt werden, dass dabei überall nicht nur lateinische Dokumente sondern auch griechische sowie Rezensionen in weiteren Sprachen erfaßt sind.

des Septimius Severus (193-211) insgesamt nur zwei aus früheren Epochen, jedoch auch nicht den Anfängen der Pogrome unter Kaiser Nero seit 64 stammen.

Für diese Verteilung lassen sich neben der untergeordneten Stellung der lateinischen Sprache als Kirchen- und auch Literatursprache in der Frühzeit verschiedene Gründe anführen, die, wie bereits oben angedeutet, nur mit erheblicher Vorsicht vorzubringen sind. Denn speziell über die Praxis der Abfassung und Verbreitung sowie die gottesdienstliche Verlesung der Berichte in den ersten drei Jahrhunderten fehlen letztlich gesicherte Erkenntnisse. Denn die Informationen, die uns zu diesen Gesichtspunkten vorliegen, entstammen zum größten Teil den Dokumenten selbst, und sind, besonders was die abschließenden Doxologien betrifft, in ihrer Originalität meist umstritten.³³⁴ Hinsichtlich des Fehlens bzw. der geringen Anzahl überlieferter Berichte aus den ersten Phasen der Christenverfolgung bis einschließlich der Herrschaftsepoche des Kaisers Decius ließe sich einerseits als möglicher Grund besonders für das II. bzw. das frühe III. Jahrhundert eine noch nicht in der gesamten Kirche entwickelte Praxis, Märtyrerberichte zu verfassen und zu verbreiten, anführen. Ferner muss man berücksichtigen, dass gerade im an lateinischen Märtyrerberichten reichen und letztlich wohl die lateinische Tradition begründenden Gebiet Afrikas die Christenverfolgung selbst erst um 180 unter Commodus (180-182) einsetzte, woher dann auch mit den *ActScil.* der erste lateinische Berichte datiert.

Aus historisch-politischer Sicht lässt sich ergänzen, dass in dieser Epoche noch keine systematische Christen- geschweige denn Kirchenverfolgung stattfand. Denn folgt man der überzeugenden Systematisierung A. Ehrhards gliedert sich die für die Berichte relevante Zeit der Christenverfolgung in folgende drei große Epochen: a) erstes Stadium: die Verfolgung von Christen als Einzelpersonen im II. Jahrhundert von Trajan (98-117) bis Commodus (180-192); b) zweites Stadium: die systemlose Kirchenverfolgung in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts von Septimius Severus (193-211) bis Philipp dem Araber (244-249); c) drittes Stadium: die letzte Verfolgung zu Beginn des IV. Jahrhunderts unter Diokletian (284-305) und seinen Nachfolgern mit unterschiedlichem Verlauf im Westen und Osten des Reiches.³³⁵

Demnach ist von der Regentschaft Trajans bis einschließlich der Regierung des Commodus eine Verfolgung der Christen als Einzelpersonen aber nicht der kirchlich organisierten Christenheit zu verzeichnen. Dabei orientierten sich die meisten Herrscher an den Grundsätzen Trajans, der die systematische Ermittlung der Christen und, damit

³³⁴ Vgl. hierzu Anm. 255.

verbunden, die Reaktion auf anonyme Anzeigen verbot.³³⁶ Die Kirche selbst wurde durch die ersten Verfolgungen keineswegs dauerhaft geschädigt, sondern vielmehr gestärkt. Durch die nur punktuell und nicht flächenhaft stattfindenden Prozesse waren die einzelnen Gemeinden in völlig unterschiedlichem Ausmaß von der Gefährdung betroffen, so dass hier auch ein unterschiedliches Bedürfnis sowie die differente Notwendigkeit der Ermahnung und Erbauung bestand. Noch hatte nicht jede Gemeinde eigene Märtyrer aufzuweisen, ja war vielleicht noch nicht einmal direkt bedroht und erfuhr möglicherweise frühestens durch erste Berichte wie die griechisch verfassten enzyklischen Sendschreiben des *MartPol.* und *MartLugd.* von konkreten Martyriumsgeschehnissen. Die christlichen Gemeinden waren gestärkt aus der frühen Einzelverfolgung hervorgegangen und hatten sich gegen Ende des II. Jahrhunderts zu einer sich weiter vergrößernden universalkirchlichen Einheit entwickelt.

Die Verfolgung der Katechumenen auf der Grundlage des Konversionsverbotes zum Christentum unter Septimius Severus (193-211) sollte die Vergrößerung der Christenheit und damit die Ausbreitung ihrer Macht innerhalb des Staates selbst verhindern. Die dazu 202 erlassene Verordnung besaß keinesfalls den Charakter eines allgemeinen kaiserlichen Ediktes, da außerhalb Alexandriens und Afrikas keine Verfolgung von Katechumenen bekannt ist. Sie ist aber in ihrer Bedeutung als wesentlicher Schritt zu einer noch systemlosen Kirchenverfolgung anzusehen. Daneben fanden weiterhin z.T. von den jeweiligen Prokonsuln ausgelöste Verfolgungen von Einzelpersonen statt.

Im Anschluss an diese Phase setzte unter den drei Kaisern der sogenannten syrischen Dynastie aufgrund ihrer eigenen fehlenden Beziehung zum römischen Staatskult eine gewisse Beruhigungsphase für die Christen ein. Allerdings kann diese Epoche nur als relative Friedenszeit bewertet werden, da auch in dieser Zeit in Afrika eigenmächtige Verfolgungen örtlicher Beamter stattfanden.³³⁷ Auch unter dem von seiner Mutter pro-christlich beeinflussten Severus Alexander (222-235) kam es zu keiner systematischen Kirchenverfolgung, allerdings galt der einzelne Christ immer noch als vogelfrei. Erst unter Maximin dem Thraker (235-238) setzten Pogrome gegen Kirchenvorsteher ein, die sich jedoch nur auf Rom beschränkten. Unter den folgenden vier Kaisern Papi-

³³⁵ Vgl. A. Ehrhard, Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. (Bd. I Die Kirche im Bereich der alten Völker. I. Teil Urkirche und Frühkatholizismus), Bonn 1935, 129-166.287-318.

³³⁶ Vgl. Plinius, *epist.* X, 97.

³³⁷ Vgl. hierzu A. Ehrhard, Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. (Bd. I Die Kirche im Bereich der alten Völker. I. Teil Urkirche und Frühkatholizismus, Bonn 1935, 153: „ (...) Das hinderte aber den Prokonsul Skapula (211/212) nicht daran, die Provinz Afrika mit einer harten Verfolgung heimzusuchen, ebensowenig wie den Legaten von Numidien und den Statthalter von Mauretanien. Aus der bereits erwähnten Schrift Tertullians an Skapula erfahren wir, dass jene nur mit dem Schwert

amus Maximus (238), Antonius Gordianus I. (238), Gordianus II. (238) und Gordianus III. (238-244) sind keine Verfolgungen zu verzeichnen. Während der Regentschaft Philipps des Arabers (244-249) befanden sich die Christen trotz der christenfreundlichen Verbindung des Kaisers zum Kirchenvater Origenes allgemein betrachtet in einer erheblichen Rechtsunsicherheit, die sich u.a. in einer blutigen Hetzjagd gegen sie in Alexandrien niederschlug. Insgesamt ist über diese zweite große Epoche der Verfolgung in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts zu sagen, dass sich schwere lokale Verfolgungen und ausgesprochene Duldung der Christen abwechselten und eine eher systemlose Kirchenverfolgung als Folge der wechselnden kaiserlichen Reichspolitik sowie letztlich des Niedergangs Roms stattfand. Dabei ist dem Urteil A. Ehrhards, der sie als „mildeste Verfolgungszeit“³³⁸ bezeichnet, durchaus zuzustimmen.

Dieses wird besonders im Vergleich zu der mit dem Amtsantritt des Kaisers Decius (249-251) einsetzenden Phase der grausamen und systematischen Christen- und Kirchenverfolgung auf der Basis verschiedener kaiserlicher Edikte deutlich. Die Zielsetzung der folgenden Pogrome war die Wiederherstellung des in der Vergangenheit stark ausgehöhlten römischen Staats- und Religionsideals. Aus der decischen Verfolgung, die per Dekret ein allgemeines Bekenntnis zu Staatsreligion durch Darbringen eines Götteropfers und Teilnahme am Göttermahl jedoch kein Abschwören des christlichen Glaubens forderte, stammen nach A. von Harnacks Untersuchungen keine annähernd verlässlichen lateinischen Berichte³³⁹, jedoch eine verhältnismäßig große Anzahl verdächtiger oder unechter.³⁴⁰ Diese Verfolgung bewirkte keine Ausrottung sondern eine Wiedergewinnung von Christen für die römische Staatsreligion, die letztlich auf Dauer nur als Scheinerfolg zu beurteilen ist, da viele der *lapsi*, unter denen sich auch Bischöfe befanden, zum Christentum zurückkehrten.

Unter Decius' Nachfolger Valerian (253-260), der den Christen zu Beginn seiner Herrschaft zuerst gewogen war, kam es zu einem entscheidenden Schritt in Richtung Kirchenverfolgung. Die von ihm im Jahr 257 erlassenen beiden Edikte richteten sich vor allem gegen die Mitglieder des Klerus und das zweite von ihnen verfügte sogar die sofortige Todesstrafe gegenüber den Bischöfen. Jedoch wurden auch die ersten Stände des Volkes, Senatoren, Ritter und allgemein Staatsbeamte, die sich zum christli-

vorgingen, während dieser die Christen auch zum Tod durch Feuer und wilde Tiere verurteilte. Außerhalb Afrikas ist aber keine Verfolgung mit Sicherheit bezeugt.“

³³⁸ A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*, 158.

³³⁹ Vgl. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 468ff.

³⁴⁰ Vgl. hierzu A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 460 Anm 1; E. Preuschen bei Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Bd. I/2), 826f; A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*, 160f.

chen Glauben bekannten, mit Degradierung und Güterkonfiskation bestraft sowie bei Widerstand enthauptet. Aus dieser Verfolgung stammen insgesamt vier authentische Berichte³⁴¹, demzufolge mehr als aus den bisherigen. Die Christenheit überstand die valerianische Verfolgung glorreicher als die decische und hatte dabei weniger Gefallene zu verzeichnen. Das verschärfte Vorgehen seitens der Staatsgewalt verlangte einen heftigeren und beharrlicheren Widerstand seitens der Christen.

Nach einer Friedensperiode zwischen 260 und 303, während der durch den Staat keine antichristlichen Maßnahmen ergriffen wurden, setzte unter Kaiser Diokletian (284-305) und seinen Nachfolgern ab dem Jahr 303 bis zum endgültigen Frieden die letzte und blutigste Phase der Christenverfolgung ein. Aus dieser Periode datiert die Mehrzahl der authentischen Märtyrerberichte.³⁴² Die Verfolgung richtete sich, gestützt auf die vier in den Jahren 303 und 304 in kurzem Abstand erlassenen Edikte zwar zuerst allgemein gegen die Christen, konzentrierte sich aber besonders im zweiten und dritten auf die Angehörigen des Klerus als führender Schicht. Daneben waren auch die christlichen Soldaten stark gefährdet, da das Heer in besonders enger Verbindung zum Kaiser und damit automatisch zu den Göttern stand. Eine Duldung christlicher Soldaten in der kaiserlichen Armee konnte nicht nur als aufrührerisches Potential innerhalb der Truppen und daher innenpolitische Gefahr gesehen werden sondern auch vom Kultverständnis der Römer her den Zorn der Götter entfachen und so militärische Niederlagen hervorrufen.³⁴³ Insgesamt kann die große Anzahl der authentischen Berichte aus dieser Verfolgungsspanne unter den bereits mehrfach genannten Einschränkungen als Nachweis für die eingeführte Praxis der Anfertigung entsprechender Berichte zum Beweis gemeindeeigener Märtyrer in der lateinischen Sprache gesehen werden. Ferner könnte sie auch das gesteigerte Bedürfnis der Gemeinden nach Erbauung und Stützung unter dem starken äußeren Druck demonstrieren.

Betrachtet man die einzelnen Berichte hinsichtlich des Märtyrertypus ihrer Protagonisten wird deutlich, dass sie in ihrer historisch-chronologischen Abfolge zum großen Teil die Schwerpunkte der entsprechenden Verfolgungsperioden widerspiegeln. Denn in der Frühzeit bis zum Ende des II. Jahrhunderts waren, wie auch an den frühen

³⁴¹ *ActCypr.*, *PassFruct.*, *PassMar.*, *PassMont.* Das noch von E. Preuschen bei Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Bd. I/2), 820 als echt eingestufte *Martyrium Nicephori* ist laut A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 473 Anm. 2 wie auch O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 691 eindeutig nicht authentisch.

³⁴² *ActLuc.*, *ActClaud.*, *PassRogat.*, *ActMaximil.*, *ActMarcel.*, *ActTipas.*, *PassProcop.*, *ActFelic.*, *ActIul.*, *ActSaturn.*, *PassIren.*, *PassPollion.*, *PassPhilipp.*, *ActCrispin.*, *ActPhilPhor.*, *PassQuirin.*, *Actquadr mart.* A. Harnack erklärt viele zuvor z.B. bei E. Preuschen als authentisch betrachtete Berichte als unecht. Zu diesen gehören z.B. die *ActGenes.*, *ActDidydim.*, *ActTarach.*, *ActSerg.*

griechisch verfassten enzyklischen Schreiben des *MartPol.* und *MartLugd.* ablesbar ist, der gesellschaftliche und besonders kirchliche Stand der einzelnen Christen aufgrund der Verfolgung von Einzelpersonen noch eher zufällig, sie blieben, da belanglos, teilweise auch seitens des Hagiographen unerwähnt³⁴⁴ und ließen in ihrer bunten Mischung von Märtyrergruppen³⁴⁵ keine Schwerpunkte erkennen. Doch schon an der zu Beginn des III. Jahrhunderts verfassten *PassPerp.* wird aufgrund der stärkeren Zentrierung der Pogrome eine gewisse personelle Systematik erkennbar. Denn das Katechumenenmartyrium der *PassPerp.* ist historisch als ein für die Regentschaft des Septimius Severus charakteristischer Bericht zu betrachten, während aus der valerianischen und diokletianischen Verfolgung in ihrer Zuspitzung auf den Klerikerstand verhältnismäßig viele Martyriumsberichte über Bischöfe, Diakone und Presbyter überliefert sind. Letztere bietet typisch für sie auch einige Soldatenmartyrien, wobei die Berichte der *ActMaximil.* und *ActMarcel.* noch vor Beginn der eigentlichen Verfolgung durch Diokletian im Jahr 303 datieren³⁴⁶ und so die seit langem schwelenden Schwierigkeiten innerhalb des Heeres zeigen, die letztlich den Kaiser zwischen 299 und 301 zu Säuberungsaktionen innerhalb der Armee bewegten.³⁴⁷ Damit ergibt sich aus Letzterem das Übergewicht der beiden typologischen Gruppen der Kleriker und der Soldaten. Aufgrund der eingeschränkten Zahl der überlieferten Berichte und der fehlenden Informationen über die Kriterien der Abfassung eines Berichts wäre es rein spekulativ, hier neben den historischen Gegebenheiten der jeweiligen Verfolgungsstadien eine pauschale Bevorzugung dieser Typen zu vermuten. Andererseits muss mit Blick auf die allgemeine Intention der Berichte, welche den jeweiligen Märtyrer als Subjekt der *exhortatio ad martyrium* und damit als Objekt der *imitatio* betrachtet, gesagt werden, dass zum einen die Kleriker und unter ihnen besonders die Bischöfe aufgrund ihrer expliziten Stellung als Seelsorger eine spezielle Funktion als *exempla* für die ihnen anvertrauten Gläubigen bzw. die nachfolgenden Generationen von Christen besaßen. Ferner wurde von ihnen als theologisch gebildete Männer eine herausragende *confessio* zur Apologie des christlichen Glaubens er-

³⁴³ Vgl. hierzu A. Harnack, *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963 (photomechanischer Nachdruck: Tübingen 1905), 80-83.

³⁴⁴ Vgl. *ActScil.* I, wo die im Protokoll üblichen Angaben zu Herkunft und Stand vom Hagiographen nicht übernommen wurden, mit den *ActCypr.* If, welche die Überprüfung der Identität genau und pointiert wiedergeben.

³⁴⁵ Vgl. die aus Personen verschiedenen Standes und Geschlechts zusammengesetzte Gruppe des *MartLugd.*

³⁴⁶ Das Martyrium des Maximilianus fand nach sicheren Angaben des Kopfes am 12. März 295 statt, während für die *ActMarcel.* nur unter Vorbehalt auf den 30. Oktober 298 zu datieren ist; vgl. hierzu A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Bd. II/2), 473f sowie O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Bd. II), 691f.

³⁴⁷ Vgl. Euseb., *H.e.* VIII, 4, 2ff.

wartet. Zum anderen sollten die Soldatenmartyrer als Multiplikatoren im Heer dienen und andere zum Bekenntnis auffordern.

Analysiert man das vorhandene Material nach geschlechtsspezifischen Kriterien fällt deutlich das absolute Übergewicht der männlichen gegenüber den weiblichen Märtyrern auf. Neben der Vielzahl der Berichte über männliche Blutzügel existieren mit der *PassPerp.* und den *ActCrispin.* nur zwei annähernd zweifelsfreie lateinische authentische Berichte über Märtyrerinnen, wobei auch zur Gruppe der scillitanischen Märtyrer die drei Märtyrerinnen Donata, Secunda und Vestia³⁴⁸ (Ianuaria, Generosa)³⁴⁹ gehören. Letztere agieren jedoch nicht in einer für die spätere hagiographische Literatur charakteristischen spezifisch weiblichen Rolle z.B. als Mutter oder Jungfrau, sondern erscheinen hier vor dem literarischen Hintergrund der ursprünglich nüchternen *acta*-Form im Mangel einer bestimmten Typologie als den Männern angepasst³⁵⁰. Auch vor dem Hintergrund der lückenhaften Überlieferung der authentischen Berichte lässt sich aufgrund dieser Ergebnisse kaum vermuten, dass Frauen von sich aus eine geringere Bereitschaft zum Martyrium besaßen bzw. weniger als der normale, nicht dem Kleriker- bzw. Soldatenstand angehörende männliche Christ verfolgt wurden. „Von sämtlichen Verfolgungszeiten gilt, was Eusebius von der seinen sagt: ‘die Frauen waren nicht weniger als die Männer durch die Lehre des göttlichen Logos stark gemacht; sie überstanden dieselben Kämpfe wie die Männer und ernteten gleiche Siegeskronen für ihre Tapferkeit’ (...) Ausdrücklicher Überlieferung gemäß haben daher die Frauen den größeren Anteil an der Tatsache, die Tertullian kennzeichnet mit den Worten: Je öfter ihr unter uns Ernte haltet, desto mehr wächst unsere Zahl: Christenblut ist Aussaat.“³⁵¹ Auch die Vermutung, in der Verfolgungszeit seien weibliche Martyrien geringer geschätzt und daher seltener schriftlich festgehalten oder, obwohl vorhanden, später vorsätzlich schlechter überliefert worden, erscheint als Werturteil zu pauschal und letztlich zu billig. Auffallend ist, dass in der späteren Legendenliteratur die Zahl der Märtyrerinnen stark ansteigt und auch besonders der weibliche Typus der Jungfrau, der unter den authentischen lateinischen Berichten nicht zuverlässig zu finden ist³⁵², herausgestellt wird.

Resümierend kann man also sagen, dass in den frühen lateinischen Märtyrerberichten Kleriker verschiedener Weihegrade und Soldaten die schwerpunktmäßig vertre-

³⁴⁸ *ActScil.* I.

³⁴⁹ *ActScil.* XVI; vgl. die Diskrepanz zwischen den im Kopf der *acta* genannten Zahl von sechs Angeklagten und der im Urteil genannten Zwölfzahl.

³⁵⁰ *ActScil.* IX.

³⁵¹ E. Gottlieb, *Die Frau im frühen Christentum*, Leipzig 1928, 11f.

³⁵² Vgl. zum einzigen in Frage kommenden lateinischen Dokument, den *ActMaxim*, die Erläuterungen in Anm. 342.

tenen typologischen Gruppen darstellen. Die vereinzelt auftretenden Märtyrerinnen sind keiner besonderen typologischen Gruppe zuzuordnen, denn Perpetua und Felicitas sind streng genommen, obwohl beide Mutter sind, auch nicht dem entsprechenden Märtyrertypus in der Tradition der Makkabäermutter einzustufen, da sie selbst zwar im Verzicht auf ihre Kinder das Martyrium erleiden und so dem Glauben einen höheren Stellenwert zusprechen, aber nicht wie jene ihre Kinder hergeben müssen und dadurch Schmerz erleiden.

Im Vergleich zwischen den Hymnen des *Liber Peristephanon* und den authentischen Märtyrerberichte ergibt sich, dass mit der *PassFruct.*, der *PassQuirin.* und den *ActCypr.* für *perist.* VI, VII und XIII mögliche Vorlagen in den Berichten vorhanden sind. Deshalb werden im Folgenden die Märtyrertypen des Bischofs und Diakons bezüglich ihrer Bedeutung und Verwendung in typologischer und motivgeschichtlicher Hinsicht untersucht. Die vorgeschaltete Analyse des Soldatenmartyrers wird zu Beginn des nächsten Kapitels detailliert begründet.

Ferner ist festzustellen, dass die bei Prudentius mit zwei Vertreterinnen der Eulalia und Agnes zahlenmäßig relativ gut repräsentierte typologische Gruppe der Jungfrau an dieser Stelle nicht behandelt werden kann, da kein entsprechender authentischer Bericht vorliegt. Zwar wird der Typus der Jungfrau speziell in der bei Prudentius hervorgehobenen und detailliert beschriebenen Auslieferung der Jungfrau in das Bordell bereits in frühen authentischen, jedoch ursprünglich griechischen Berichten³⁵³ angedeutet und nimmt in der späteren legendenhaften Hagiographie einen äußerst wichtigen Stellenwert ein. Aber mit Blick auf die Aufgabenstellung und inhaltliche Stringenz dieser Arbeit, die für die folgende Analyse eine eindeutige Beschränkung auf lateinische authentische Berichte postuliert, muss die Behandlung dieser Thematik unterlassen werden.³⁵⁴

Bei den zu analysierenden Typengruppen wird hinsichtlich des Textmaterials keine Auswahl vorgenommen, sondern es werden jeweils alle nach Harnackschen Kriterien authentischen Dokumente in die Untersuchungen mit einbezogen. Dies geschieht, abgesehen von der Erforschung der allgemeinen literarischen Entwicklung und Abhängigkeit zwischen den einzelnen Berichten einer Gruppen, aus jeweils spezifischen

³⁵³ Vgl. das Schicksal der Sabina in den *ActPioni*; *ActAgap.* etc.

³⁵⁴ Die vorliegenden frühen lateinischen Berichte über Jungfrauenmartyrien wie z.B. die *ActDidym.*, die *ActAndr.* gelten als eindeutig nichtauthentisch; vgl. hierzu F. Augar, Die Frau im römischen Christenprozeß (Texte und Untersuchungen N.F. XIII, 4), Leipzig 1905, 34-40.46f. Ein Hinweis auf die höhere Fiktionalität ist auch das Wunderelement in beiden Martyrien, das in der weiteren hagiographischen Entwicklung ausgebaut wurde.

Gründen. Denn, während bezüglich der Bischofsmartyrien³⁵⁵ die vielen individuellen theologischen Aspekte der *confessio* betrachtet werden müssen, sind bei den Soldatenmartyrien³⁵⁶ die verschiedenen Umstände und Gründe der Anklage interessant, wohingegen die Gruppe der Diakone insgesamt nur einen Text³⁵⁷ umfasst und zudem die *PassFruct.*, die zu zwei typologischen Gruppen gehören, hinsichtlich der Rolle der Diakone selbst weniger aussagekräftig sind.³⁵⁸

3.2 Bedeutung und Gebrauch ausgewählter Märtyrertypen und -motive

Im Folgenden sollen die Bedeutung und Verwendung der drei zuvor ausgewählten Märtyrertypen des Soldaten, Bischofs und Diakons sowie der für sie kennzeichnenden Motive im Rahmen der authentischen Märtyrerberichte untersucht werden. Vor der eigentlichen Auswertung der Berichte selbst bezüglich des jeweiligen Rollenverständnisses im Zusammenhang mit dem Verhalten im Martyrium und der dabei verwendeten einzelnen Motive werden im Hinblick auf jeden der drei Märtyrertypen mögliche pagane und jüdische Vorläufer sowie die zeitgenössische Situation des einzelnen im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext skizziert. Dabei werden so gleichzeitig die Schwerpunkte und Hauptaspekte der Textanalyse festgelegt, die in erster Linie theologischer Natur sind, wobei aber auch der historische und philologische Blickwinkel berücksichtigt werden muß.

3.2.1 Der Märtyrertypus des Soldaten

Die Entscheidung, das folgende Kapitel mit der Betrachtung des soldatischen Märtyrertypus und nicht mit der des Bischofs zu beginnen, erscheint angesichts der im Verhältnis beider kleineren Zahl unverdächtig Soldatenmartyrien sowie ferner nur eines einzigen, nicht auf eine authentische Quelle zurückführbaren Soldatenhymnus im *Liber Peristephanon* des Prudentius³⁵⁹ im Vergleich zur auch dort stärker vertretenen, auf mögliche authentische Quellen zurückführbaren Bischofsgruppe³⁶⁰ zuerst erstaunlich. Wendet man jedoch den Blick von Frage der Authentizität und der reinen Zahlen-

³⁵⁵ *ActCypr., PassFruct., ActFelic., PassPhil., PassIren., PassQuirin.*

³⁵⁶ *ActMaximil., ActMarcel., ActIul.* Auf die Behandlung der von A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Bd. II/2), 481f noch als authentisch eingestuften *ActTipas.* wird hier verzichtet, da A. Harnack, Militia Christi, 83 selbst erhebliche Zweifel an ihrer Echtheit anmeldet und sein vorheriges Urteil korrigiert.

³⁵⁷ *PassFruct.*

³⁵⁸ Vgl. hierzu auch Anm. 324.

³⁵⁹ Vgl. Prudentius, *perist.* I (*Hymnus in honorem sanctorum martyrum Emeteri et Chelidoni Calagurritanorum*).

³⁶⁰ Vgl. Prudentius, *perist.* VI (*Hymnus in honorem martyrum Fructuosi episcopi Augurii et Eulogii*); Prudentius, *perist.* VII (*Hymnus in honorem Quirini beatissimi martyris episcopi ecclesiae Siscianae*); Prudentius, *perist.* XIII (*Passio Cypriani*).

arithmetik des vorliegenden Quellenmaterials auf die allgemeine Bedeutung des theologischen Topos des *miles Christi* bzw. der *militia Christi*, rechtfertigt sich die getroffene Gliederung von selbst. Denn der Gedanke des geistlichen Kampfes im Dienste Christi hat sich inhaltlich und terminologisch seit Paulus her entwickelt und ist zu einem prägenden Leitmotiv der christlichen Theologie geworden. In dieser Genese kommt der Zeit der Christenverfolgung und ihren literarischen Zeugnissen, d.h. sowohl den Märtyrerberichten als auch den Schriften großer zeitgenössischer Theologen wie z.B. Tertullian, Cyprian oder Origenes eine besondere Rolle zu, da hier zum einen auf der wissenschaftlich-literarischen Ebene neue Sichtweisen und sprachliche Elemente eingeführt wurden und zum anderen durch die Pogrome gegen die christlichen Soldaten im kaiserlichen Heer eine innerweltliche Konkretisierung des theoretischen Gedankens eintrat³⁶¹. Die Sicht des Martyriums als Kampf für Christus in der *imitatio* der Passion Christi bleibt jedoch nicht auf die Soldatenmartyrien beschränkt, sondern zieht sich in seiner vielschichtigen Begrifflichkeit durch die Gesamtheit der Berichte hindurch und ist auch schon, geprägt durch außerchristliche und paulinische Einflüsse, in den frühen Dokumenten weit vor den hier zu besprechenden Soldatenmartyrien sowie in den nachfolgenden beiden Gruppen zu finden. Als *milites Christi* sind somit im weitesten Sinne alle Märtyrer zu sehen und daher ist die theologische Behandlung der *militia Christi* an den Anfang der gesamten typologischen Analyse zu stellen.

Die inhaltlich-sprachliche Analyse der drei Soldatenmartyrien steht am Ende der folgenden Erörterung und markiert, wenn auch nur ausschnittweise, inhaltlich und terminologisch den Stand der Entwicklung des *militia*-Gedankens zum Ende des III. bzw. Anfang des IV. Jahrhunderts. Gleichzeitig stellt sie den Schnittpunkt zwischen der theologisch-wissenschaftlichen Sicht des christlichen Soldatenstandes auf geistlicher Ebene und der konkreten historischen Situation christlicher Soldaten im kaiserlichen Heer und deren Bewertung seitens des Staat und der Kirche dar. Dieses erfordert im Vorfeld eine Betrachtung beider Aspekte, weshalb im Folgenden sowohl die allgemeine Vorstellung der *militia Christi* unter Einbeziehung der außerchristlichen Ursprünge als auch die faktische geschichtliche Beziehung zwischen der christlichen Religion und dem Soldatenstand in Grundzügen skizziert werden.

³⁶¹ Vgl. hierzu J. Auer, *Militia Christi*. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes, in: GuL 32 (1959) 340-351, 343f.

3.2.1.1 Die Entwicklung des *militia-Christi*-Gedankens bis zum Ende des III. Jahrhunderts

3.2.1.1.1 Vor- und außerchristlichen Ursprünge

Wie bereits erwähnt, ist der Gedanke des Kampfes für Christus ein wichtiges theologisches Motiv im Verständnis des christlichen Lebens in dieser Welt vor dem Hintergrund der eschatologischen Heilserwartung. Er definiert in einem bestimmten Bereich die Rolle und Aufgabe der Christen in der Nachfolge Jesu, motiviert diese und gibt gleichzeitig wichtige Richtlinien für das angemessene Verhalten und den Einsatz des Einzelnen vor. Aufgrund der essentiellen Bedeutung des Kampfes, griechisch *ἀγών*, für die Theologie im Allgemeinen und die Märtyrertheologie im Besonderen stellt er daher den zentralen Begriff der folgenden Erörterung dar. Dabei ist er in der gesamten Spannbreite seines Inhalts im negativen wie im positiven Sinn vom Krieg bis zum körperlichen bzw. geistigen Wettstreit mit den jeweiligen Konnotationen und Assoziationen zu sehen. Die hohe Gewichtung des Kampfbegriffs wird auch u.a. dadurch gestützt, dass bei einer Vielzahl der anzuführenden literarischen Belege zum einen eine starke Vermischung militärischer und athletischer Ideen und Termini stattfindet, die oft nicht genau differenziert werden können, bzw. ein direkter, nicht selten fließender Übergang von der Kriegs- zur Wettkampfvorstellung oder umgekehrt feststellbar ist. Zum anderen ist zur übergeordneten Position des Kampfbegriffs zu sagen, dass dieser in den relevanten Textbeispielen selbst meist ohne inhaltliche Verschiebung kriegerische Ausdrücke ersetzen kann, dies aber umgekehrt selten möglich ist. Der soldatisch fixierte *militia Christi*-Gedanke und die damit eng verknüpfte Sicht des Christen als *miles Christi*, besonders in der Ausprägung als Märtyrertypus, ist als spezifische, jedoch dem *ἀγών*-Gedanken selbst eindeutig untergeordnete Entwicklung zu sehen. Dies bezieht sich sowohl auf seine inhaltlichen als auch terminologischen Aspekte und impliziert gleichzeitig auch die ihm zugeordneten Motive wie z.B. *sacramentum* oder *vexillum*. Der Christ als solcher ist immer zuerst Kämpfer im eher passivischen Sinn des Ertragens bzw. des Kampfes gegen die Schmerzen und für die Sache Christi und nicht offensiver Krieger oder Soldat.

Aufgrund der bereits angesprochenen großen Bedeutungsfülle des Kampfbegriffs und seiner verschiedenen Ausprägungen muss die Betrachtung seiner außerchristlichen Ursprünge weit gefasst werden. Um dabei jedoch eine unsystematische und letztlich ausufernde Zusammenstellung der verschiedenen Wurzeln zu vermeiden, ist es notwendig einen Orientierungspunkt festzulegen, auf den die Darstellung hinzielt. Als

dieser bietet sich im Hinblick auf den im Weiteren zu behandelnden christlichen Kontext der *ἀγών*-Begriff des *Corpus Paulinum*, die erste christliche und für die weitere inhaltliche Entwicklung des Terminus prägende Verwendung, an. Aus dem Anspruch der Vorbereitung der *ἀγών*-Rezeption bei Paulus ergibt sich im Wesentlichen auch die inhaltliche Struktur des folgenden Kapitels, die logisch zu Paulus hinführen und die früheren Traditionen religiöser wie philosophischer Natur in ihrer Sicht des Begriffs skizzieren soll. Dabei werden die einzelnen Bereiche in ihrer historisch-chronologischen Abfolge behandelt. Letztlich muss jedoch bei aller Orientierung auf Paulus hin berücksichtigt werden, dass seine inhaltlichen und terminologischen Bezüge nicht absolut gesichert feststellbar sind.

„Zunächst wird man hier feststellen müssen, daß (sic) die Idee des Lebenskampfes als menschlicher Grundbefindlichkeit in dieser Welt eine mehr europäische Vorstellung ist (gegenüber dem mehr passiven Welt- und Selbstverständnis der Asiaten, die etwa im Taoismus, Hinduismus und Buddhismus ihren Ausdruck findet).“³⁶² Hier begegnet der Kampfgedanke in dem beschriebenen Verständnis zuerst in der im Iran des VII. Jahrhunderts v. Chr. beheimateten Religion Zarathustras. „Der mehr monotheistisch gesehenen Gottheit steht hier eine von Anfang an in sich gespaltene Welt gegenüber, in der ein guter und ein böser Geist sich gegenseitig bekämpfen.“³⁶³ Dabei steht letztendlich jedoch der Sieg des guten Geistes am Ende der Zeiten fest. Der Mensch selbst wird als Element der Schöpfung naturgemäß in diesen beständigen Kampf mit hineingezogen und ist gezwungen, sich für eine der beiden Parteien und damit letztlich für den Ausgang seines eigenen Schicksals zu entscheiden.³⁶⁴ In dieser Konzeption ist die Kampfidee, wie auch z.B. in den altorientalischen Schöpfungsmythen, als Charakteristikum des dualistischen Weltbildes zu sehen und gehört zur metaphysischen und religiösen Selbsteinschätzung des Menschen. Die Teilnahme am Kampf des guten Geistes ist Erfordernis und Pflicht des Einzelnen, wobei schließlich und endlich mit dem Sieg des guten Geistes und dem eigenen Anteil daran der endgültige Lohn wieder zum Einzelnen zurückfließt. Im Gedanken der endzeitlichen Vereinigung und seligmachenden Belohnung der Menschen auf Seiten des guten Geistes ähnelt der Kampf begriff der Religion Zarathustras trotz vieler Unterschiede u.a. im Welt- und Gottesbild der christlichen Vorstellung vom außerordentlichen Anteil der für Gott gestorbenen Märtyrer am Reich Gottes in der Ewigkeit. Inwieweit die Gedanken der Religion Zarathustras hier

³⁶² J. Auer, *Militia Christi*, 340.

³⁶³ Ebd., 341.

originär sind bzw. wie viel eventuell aus alttestamentlichen Quellen oder aus einer Ur-offenbarungstradition stammt, konnte bisher nicht bewiesen werden. In der alttestamentlichen Offenbarung selbst sind sie jedenfalls so noch nicht zu finden.³⁶⁵

Im Gegensatz zum Verständnis der Religion der Iraner übernimmt gerade in der frühen Tradition des Alten Testaments Jahwe allein den aktiven Part des Kampfes bzw. Krieges und steht so im zentralen Blickpunkt des gesamten Geschehens.³⁶⁶ Der Krieg wird als Krieg Jahwes verstanden und der Gott Israels führt hier sein Volk an, kämpft für dieses³⁶⁷ und bestimmt dessen Schicksal ebenso maßgeblich wie das seiner Feinde. Dem Volk Israel wird jegliche Form der aktiven Selbsthilfe untersagt und befohlen, in Tapferkeit und Vertrauen auf Gott dessen Taten an sich geschehen zu lassen.³⁶⁸ „Furcht ist der Ursprung und die Begleiterscheinung der Selbsthilfe. Wer am ‘Krieg Jahwes’ teilnimmt, wird zur Furchtlosigkeit aufgerufen und zum Stillesein ermutigt.“³⁶⁹ Die zentrale Grundlage der Passivität des israelitischen Volkes, die letztlich nicht als Verzicht auf die Teilnahme am eigentlichen Kampfgeschehen, sondern als Verzicht auf eigene Planung, Entscheidung und auch Verantwortung verstanden werden muss, ist sein unerschütterlicher Glaube an Jahwe, an dessen Macht und Stärke. Durch diesen Glauben entrichten die Israeliten ihren besonderen Anteil am Kampf, der dadurch in dieser speziellen Bedeutung des Genitivs durchaus als ‘Kampf des Glaubens’ bezeichnet werden kann. Der Mensch ist, obwohl real Soldat in militärischer Funktion, schließlich und endlich doch als Kämpfer im anfangs erwähnten defensiven Sinn zu sehen, der allein auf die Entscheidungen und Weisungen Jahwes hört. Der ‘Krieg Jahwes’ selbst besitzt im Vergleich zu anderen Kriegsvorstellungen zwei wesentliche Kennzeichen: Einerseits offenbart sich der Gott Israels im Gegensatz zu den mythologischen und olympischen Gottheiten in den Kämpfen seines Volkes selbst und beansprucht für sich die rettende Führungsrolle. Andererseits wird trotz der zahllosen Kriegsdarstellung des Alten Testaments deutlich, dass der Krieg an sich nicht verherrlicht und als akzeptable Form der Konfliktbewältigung bejaht wird. „Der ‘Krieg Jahwes’ ist eben keine sakrale Überhöhung und Verklärung menschlicher Triumphe in der Sphäre der Heiligkeit und Gottheit; er ist Jahwes Sieg über alle menschlichen Machtangebote und Möglichkeiten. Der Glaube Israels ist Zeuge dieses Geschehens, in dem -

³⁶⁴ Vgl. hierzu auch H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Hildeheim u.a. 1971 (Nachdruck: Tübingen 1930), 29.

³⁶⁵ Vgl. J. Auer, *Militia Christi*, 341.

³⁶⁶ Vgl. hier u.a. Ex XV, 3 „Jahwe ist ein Kriegsmann“; Ex XIV, 14: „Jahwe wird für euch kämpfen.“.

³⁶⁷ Vgl. hierzu u.a. Dtn I, 30; Ri XX, 35; 1 Sam XIV, 23; Jos X, 14.42; XXIII, 10.

³⁶⁸ Vgl. hierzu u.a. Ex XIV, 13; Dtn XX, 3; Jos VIII, 1; XI, 6; 1 Sam XXX, 6.

so paradox es klingen mag - die Friedenserwartungen des Alten Testaments ihre innere Voraussetzung haben.³⁷⁰ Danach nehmen die prophetische Literatur und der Psalter die alten Kriegsvorstellungen wieder auf und aktualisieren sie in ihrem zeitgenössischen Kontext.³⁷¹ Dabei steht weiterhin die Aufforderung, an Jahwe zu glauben und sich mit seiner ganzen Existenz auf sein zukünftiges Handeln zu verlassen und einzulassen, im Mittelpunkt der prophetischen und psalmistischen Intention. Hier wird lediglich das alte Kampfmotiv auf den Einzelnen und seine jeweiligen existentiellen Probleme übertragen und betrifft im Besonderen den Glaubenskampf des Individuums und seine religiöse Auseinandersetzung mit den Gegnern. Zentraler Ausgangs- und Endpunkt des alttestamentlichen Kampfbegriffs ist und bleibt jedoch auch in der Veränderung bestimmter Nuancen Jahwe mit seiner Kraft und Stärke. Dieses Element ist charakteristisch für den Kampfbegriff des Alten Testaments, grenzt ihn sehr deutlich von den übrigen außerchristlichen Ursprüngen ab und unterstreicht eindeutig seinen besonderen inhaltlichen Bezug zur christlichen Kampfidee, die ihrerseits von Christus ausgeht und auf ihn hin geordnet ist.

Die religiöse Anbindung des im antiken Attika entwickelten Kampfbegriffs ist vollkommen anders als die alttestamentliche gelagert. Sie bezieht sich im Wesentlichen auf die Verwendung des *ἀγών*-Gedankens im Bereich des sportlichen Wettkampfs. Dabei müssen auch die Spezifika des polytheistischen paganen Religionsverständnisses berücksichtigt werden, das die Beziehung zwischen der Gottheit und dem glaubenden Individuum nicht auf ein persönlich-emotionales Verhältnis wie z.B. im Juden- oder Christentum, ausgedrückt im Gebetsdialog, sondern die verpflichtende Ableistung bestimmter Kult- und Opferhandlungen, oft gleichzeitig verknüpft mit militärischen und politischen Zwecken, aufbaut. Die olympischen Spiele in Athen und die vielfältigen lokalen Veranstaltungen standen unter dem besonderen Schutz einzelner Gottheiten. Daher widmeten die teilnehmenden Athleten, unter ihnen nicht nur Sportler im eigentlichen Sinn, sondern auch Musiker, Tänzer und Dichter, diesen ihre Anstrengungen und Erfolge. Verschiedene kultische Auflagen und Sitten³⁷² sowie die direkte Nachbarschaft

³⁶⁹ H.-J. Kraus, Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 239-256, 240.

³⁷⁰ H.-J. Kraus, Vom Kampf des Glaubens, 241.

³⁷¹ Vgl. hierzu besonders Jes VII, 1ff; Ps XXIV, 8; XXXIII, 16ff; CXLVII, 10f.

³⁷² Vgl. hierzu V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the Pauline literature (Supplements to Novum testamentum Bd. XVI), Leiden 1967, 19f: „A breach of the peace during the conduct of the games was a serious and punishable offence against patron deity. Before the image of the deity the contestants vowed to comply with the rules of the games, and to him they brought their offerings and prayer for victory and later, if successful, their statuettes and crowns. Wherever possible the games were held in the vicinity of the sanctuary, and it became a firm practice to cut the victor's crown, wreath or palm branch from a tree in the sacred grove.“

des Austragungsortes zu einem Heiligtum des jeweiligen Gottes gaben der Veranstaltung in gewissem Sinne einen gottesdienstlichen Charakter. Diese Anbindung an die Götter hat ihren Ursprung in den griechischen Göttermythen, in denen der Wettkampf zwischen einzelnen Göttern ein festes Element darstellt und aufgrund derer der *ἀγών* aus der Götterwelt auf die Menschen übertragen wurde.³⁷³ Gleichzeitig kann dieses auch als generelle Begründung für die prägende Kraft der *ἀγών*-Idee im gesamten Kontext der antiken griechischen Kultur verstanden werden. Der *ἀγών* in der Definition des Wettkampfs ist charakteristisch für das Lebensgefühl und Selbstverständnis des antiken Griechenlands, „denn dem ehrgeizigen, durchaus agonal eingestellten Griechen, der bei jeder Betätigung beseelt war, es den anderen zuvorzutun, wandelte sich jegliche Bemühung in einen A(gon), dessen erfolgreiche Durchführung ihm Anerkennung und Ruhm bringen sollte, während ihm eine Niederlage unerträglich schien.“³⁷⁴ Die *ἀγών*-Idee prägte das gesamte Leben und den Alltag der Griechen und schlug sich besonders in der Konzeption des griechischen Gymnasiums und dessen Idealen nieder. In der dort praktizierten Kombination sportlicher und intellektueller Bildung vor dem Hintergrund des *ἀγών*-Gedankens und der damit verknüpften Vorstellung, jedes Ziel durch beständige Übung und konstanten Leistungswillen erreichen zu können, kommt die Ganzheitlichkeit des griechischen *ἀγών* zum Ausdruck.³⁷⁵ Inwieweit bei diesem gesamtgesellschaftlich geltenden Leistungsverständnis der *ἀγών* selbst, wie J. Auer es formuliert, als „freies Spiel zu selbstgesetztem Ziel“³⁷⁶ zu sehen ist, bleibt, auf die Situation des Einzelnen bezogen, fraglich. Insgesamt ist zu sagen, dass der in diesem Feld entwickelte *ἀγών*-Begriff, der eher praktisch definiert ist, eine weitreichende Tradition begründet hat. Dies bezieht sich sowohl auf den inhaltlichen Bereich, in dem er als Reibungs- und Ausgangspunkt nachfolgender Theorien, besonders aus dem philosophischen Bereich zu sehen ist, als auch auf den terminologischen, wo er bald auch in die Metaphorik übertragen wird. In diesen Gesamtzusammenhang eingeschlossen sind auch die Termini seines ganzen Wortfeldes, aus dem die Begrifflichkeit des *ἀγών* in andere Bereiche übersetzt und dort weiterentwickelt wurde.

Den Ansatzpunkt für die Übertragung des Kampfbegriffs und seiner Terminologie auf das Leben des Philosophen durch Vertreter der griechischen und hellenisti-

³⁷³ Vgl. V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 18.

³⁷⁴ J. Jüthner, Art. *Ἀγών*, in: RAC Bd. I 188f, 189.

³⁷⁵ Vgl. hierzu J. Auer, *Militia Christi*, 341.

³⁷⁶ J. Auer, *Militia Christi*, 341.

schen Philosophie stellte der Verfall der ursprünglichen olympischen Ideale und die Auflösung des auf die Götter und das Vaterland ausgerichteten Wettkampfgedankens durch den persönlichen Ehrgeiz des einzelnen Athleten und die von ihm eingesetzten Mittel dar. Als erster Markstein der Gesamtentwicklung ist eine Elegie des griechischen Dichters Xenophanes zu betrachten, welche den Vorrang der Weisheit vor allen olympischen Siegen rühmt.³⁷⁷ Die folgende Phase von Xenophanes bis einschließlich Aristoteles kennzeichnet die erste Stufe der philosophischen Begriffsgenese. Hier kann jedoch insgesamt weder inhaltlich noch terminologisch bei den Vorsokratikern, namentlich Demokrit, und bei den Vertretern der klassischen Periode, Sokrates, Platon und Aristoteles, von einem vollständigen und einheitlichen Verständnis gesprochen werden.³⁷⁸ Dieses ist erst in der Epoche der kynischen und stoischen Moralphilosophie feststellbar. Die Kyniker stellen eindeutig die *ἄσκησις ψυχική* über die *ἄσκησις σωματική* und beanspruchen für sich selbst als Philosophen in ihrer Bemühung um Tugend den Rang der wahren Athleten im Vergleich zu den olympischen. Ihre Herausforderer sind nicht personaler Natur wie bei diesen sondern Anfechtungen oder schwierige Lebensumstände wie z.B. Armut oder Missachtung der Umgebung. Das Vorbild sowohl der Kyniker als auch der Stoiker ist dabei die mythologische Sagengestalt des Herkules. Dabei werden die von diesem bekämpften Tiere als Metaphern der Laster betrachtet, die Herkules zu besiegen versucht.³⁷⁹

Bei den Stoikern sind mit Blick auf den paulinischen Kampfbegriff besonders die Gedanken der Vertreter der sogenannten dritten Stoa, namentlich speziell Epiktets, Senecas und Marc Aurels, zu betrachten, in deren Moralphilosophie der *ἀγών*-Begriff einen wichtigen und häufig zu findenden Topos darstellt. Im Vergleich zu früheren Traditionen ist hier eine weite Entwicklung im terminologischen Bereich festzustellen, die zur Illustration der philosophischen Ideen auf Begrifflichkeiten aus dem sportlichen Gebiet zurückgreift und damit wenigstens sprachlich auf die ursprünglichen Wurzeln des Gedankens verweist. So wird der Lebenskampf selbst gegen die Versuchungen und Leidenschaften als olympische Veranstaltung verstanden.³⁸⁰ Korrespondierend dazu gilt der Stoiker selbst als *ἀθλητής ἀθλου τοῦ μεγίστου* oder *ἀθλητής τοῦ μηδενὸς πάθους καταβληθῆνα*³⁸¹ bzw. bei Erfolg gegen die auftauchenden Hindernisse als

³⁷⁷ Xenophanes, *frg.* 2B.

³⁷⁸ Vgl. hierzu V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 23-27.

³⁷⁹ Vgl. hierzu V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 28f.

³⁸⁰ Vgl. Epiktet, *diss.* II, 22, 51; *ench.* LI.

³⁸¹ Marc Aurel, *Ad s. i.* III, 4.

Ὀλυμπιονίκης³⁸². Seine wesentlichen Lebensziele sind dabei letztlich Selbstgenügsamkeit (*ἀντάρκει*) und Unempfindlichkeit (*ἀταραξία*)³⁸³. Zur weiteren Verdeutlichung werden vergleichende Motive wie das des Läufers³⁸⁴ oder Ringers³⁸⁵ verwandt. Analog zum Trainingsaufwand und zur harten Selbstdisziplin der olympischen Sportler ist auch der geistige Wettkämpfer gezwungen, seine Lebensführung an bestimmten Normen zu orientieren.³⁸⁶ Dabei steht bei allem die Aktion des *ἀγών* selbst und nicht der Akteur im Vordergrund. Das Erreichen seiner Ziele, die schließlich nur Zwischenziele und Motivation zum Weiteren sind, wird als Erfüllung moralischer Anforderungen aber nicht als Erwerb persönlichen Ruhmes, einschließlich der äußeren Zeichen wie z.B. Siegeskranz oder -gesang³⁸⁷, verstanden³⁸⁸.

Betrachtet man die seit den Vorsokratikern entwickelte Sichtweise des Kampfes „als allgemeine Pflicht, als soziologische und naturhafte Notwendigkeit“³⁸⁹ und gleichzeitig die hohe Bedeutung des Soldatischen in der griechischen und römischen Kultur, verwundert es nicht, dass sich hier neben der olympischen Illustration des *ἀγών*-Begriffs auch die Variante des geistlichen Kriegsdienstes, der *militia spiritualis*, herausgebildet und verwurzelt hat.³⁹⁰ Damit lässt sich hier insgesamt der Ausgangspunkt der literarischen Verwendung dieses Topos feststellen, der im Weiteren Eingang in das gesamte pagane und christliche Schriftgut gefunden hat.

Im Hinblick auf eine gute und verständliche Skizzierung der Herkunft und frühen Rezeption der Metapher der *militia spiritualis* und der mit ihr weiter verknüpften Inhalte und Termini im Zusammenhang der antiken Philosophie ist, obwohl bereits 1938 erschienen, der Aufsatz H. Emonds, „Geistlicher Kriegsdienst“ auch heute noch als grundlegend zu betrachten. Zwar berücksichtigt H. Emonds in seinem Überblick für den Bereich der dritten Stoa nur die Benutzung des Topos bei Seneca und Epiktet sowie

³⁸² Epiktet, *diss.* I, 24, 1f.

³⁸³ Marc Aurel, *ad s.i.* III, 3.

³⁸⁴ Vgl. hierzu u.a. Marc Aurel, *Ad s.i.* IV, 18, 51; Epiktet, *diss.* IV, 12, 15.

³⁸⁵ Vgl. hierzu u.a. Marc Aurel, *Ad s.i.* VII, 61; Epiktet, *diss.* I, 14, 1f; IV, 9, 15f; *ench.* XXIX.

³⁸⁶ Vgl. hierzu u.a. Epiktet, *diss.* III, 23, 2; *ench.* XXIX.

³⁸⁷ Vgl. hierzu u.a. Seneca, *epist.* LXXVIII.

³⁸⁸ Vgl. hierzu u.a. Seneca, *epist.* LXXIX, 13; Marc Aurel, *Ad s.i.* IV, 19; V, 6.

³⁸⁹ J. Auer, *Militia Christi*, 341.

³⁹⁰ Vgl. hierzu H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philonosophie*, in: FS I. Herwegen, Münster 1938, 21, 50, 22: „Die Ausgestaltung und Anwendung der Metapher hat naturgemäß sehr verschiedene und mannigfaltige Wege eingeschlagen, je nachdem sie für die einzelnen Seinsbereiche, in denen sich das menschliche Leben abspielt, in Anspruch genommen wurde. Bald umschließt sie das ethische Streben und Ringen des Menschen ganz allgemein, bald ist sie Ausdruck der rein erotischen Sphäre.“

deren literarisch-philosophischen Vorbilder und lässt z.B. Marc Aurel außer Acht³⁹¹, aber trotzdem ist die Darstellung der Gesamtentwicklung anhand dieser beiden Beispiele als durchaus ausreichend anzusehen und wurde bisher nicht übertroffen. H. Emonds skizziert die Genese des Topos der *militia spiritualis* von der pythagoreischen Schule bis zu den Vertretern der sogenannten dritten Stoa und macht dabei deutlich, dass dieser weder Sondergut Letzterer noch alleiniges Gemeingut der Stoiker, sondern eine über Platon transportierte Idee der Pythagoreer ist. Denn das erste Zeugnis der Verwendung der *militia spiritualis* zur Beschreibung des philosophischen Lebensethos finden wir in Platons Verteidigungsrede des Sokrates *Apologie* XXVIII. Kurz vor dem Trinken des Schierlingsbechers beschreibt Sokrates unter Benutzung militärischer Termini seine Beziehung zu Gott im Bild eines Soldaten und seines Kommandeurs. „Sokrates fühlt sich also dem Gott gegenüber in einem militärischen Dienstverhältnis verpflichtet. Der Gott hat ihn auf einen bestimmten Posten gestellt, auf dem er seinen Dienst versehen muß; er muß dem Gott gehorchen und darf ohne Geheiß des Gottes nicht von seinem Posten zurücktreten, d.h. seinem Leben und seiner Wirksamkeit als Philosoph nicht untreu werden, selbst nicht aus Furcht vor dem Tode.“³⁹² In ähnlicher Weise verwendet Platon die Metapher des Lebens als Wache für den Gott, die eindeutig aus der Geheimlehre der Pythagoreer, der sogenannten ἀπόρρητα, stammen³⁹³ auch im Zusammenhang mit der Erörterung der Selbstmordfrage in *Phaidon* LXID und LXIIB. Dabei impliziert das Bild gleichzeitig den Gehorsam dem Gott gegenüber im Kampf gegen die eigenen Schwächen und Leidenschaften, dessen Ziel der Sieg über das eigene Ich ist.³⁹⁴ Darin wird der ethische Ansatz der *militia spiritualis* deutlich, der gleichzeitig wieder die Nähe zum ursprünglichen olympischen ἀγών-Begriff erkennen läßt. Speziell dieser ethische Bezug wurde von der stoischen Philosophie aufgegriffen und weiterentwickelt. Trotz der Beschränkung auf und durch Textbelege der dritten Stoa, namentlich Senecas und Epiktets, lässt sich von ihnen aus eine Benutzung des Topos des geistlichen Kriegsdienst bei den frühen stoischen Philosophen vermuten. Als übergeordnete und prägnante Leitworte sind dabei die Sentenz Senecas „vivere militare est“³⁹⁵, Marc Aurels griechisches Pendant „ὁ βίος ἐστὶν πόλεμος,“³⁹⁶ und Epiktets Wort „στρατεία τίς ἐστὶν ὁ

³⁹¹ Vgl. hierzu J. Auers Hinweis auf Marc Aurel, *Ad s. i.* II, 17; VI, 2; VII, 7.45.52.69 in ders., *Militia Christi*, 341 Anm. 6.

³⁹² H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst.*, 24.

³⁹³ Vgl. H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst.*, 26f.

³⁹⁴ Vgl. Platon, *Nom.* I, 626E.

³⁹⁵ Seneca, *epist.* XCVII.

³⁹⁶ Marc Aurel, *Ad s. i.* II, 17.

βίος ἐκάστου,³⁹⁷ zu betrachten. Diese übergreifenden Aussagen sind jeweils im Werk der einzelnen Autoren detailliert ausgeführt und mit verschiedenen Motiven illustriert. H. Emonds zeigt auf, dass z. B. Seneca dabei eindeutig auf frühere stoisch-pythagoreische Vorbilder zurückgreift. Wie an Seneca *epist.* LXIX, 5 sowie *epist.* LXIV, 3 ablesbar ist, wurde er eindeutig in der sein ganzes Werk durchziehenden Darstellung des Philosophenlebens als Kriegsdienst von Sextius beeinflusst. Sextius, Mitglied der von seinem Vater Quintus Sextius gegründeten Philosophenschule der Sextier, die keiner eigenen Lehre, sondern einem stoisch-pythagoreischen Eklektizismus folgte, benutzte seinerseits das Bild des zum Kampf bereiten Feldherrns³⁹⁸, das Seneca bewundernd als Vorbild für sich aufgreift³⁹⁹. Damit lässt sich indirekt durch die Schule der Sextier die Existenz des Topos im Bereich der stoisch-pythagoreischen Philosophie nachweisen. Neben der bereits angesprochenen Beziehung zwischen der ἀπόρρητα und der platonischen Darstellung weist auch Seneca mit dem vielfachen Gebrauch der Begriffe *statio* und *praesidium*, entsprechend dem pythagoreischen Begriff φρουρά, auf die Schule der Pythagoreer hin. Die literarische Verwendung im Bereich der Stoa und dabei vermutlich sogar bei den frühen Stoikern leitet H. Emonds aus Seneca *epist.* CVII, 9 ab. Denn diese in der griechischen Urfassung bei Epiktet erhaltenen Verse geben das Gebet des Kleantes, Schüler Zenons von Kition und dessen Nachfolger als Leiter der von ihm gegründeten stoischen Schule, an Zeus wieder. „Wie zu Sextius lässt sich mithin von Seneca auch zu Kleantes und damit zu den Anfängen der Stoa eine Verbindungslinie ziehen. Zwischen den Versen des Kleantes d.h. der Übersetzung der Verse durch Seneca und der sonst üblichen Ausdrucksweise Senecas können wir mehrfache wörtliche Anklänge feststellen, die auf eine enge gegenseitige Beziehung hindeuten.“⁴⁰⁰ Ergänzend zur Analyse der literarischen Beeinflussung Senecas, zeigt H. Emonds zusätzlich die Orientierung der Ethik Epiktets an den Vertretern der alten und frühen Stoa, Zenon und Chrysipp sowie Panaitios und Poseidonios auf. Gleichzeitig skizziert er die wiederholte Auseinandersetzung Epiktets mit dem von Platon gezeichneten pythagoreisch geprägten Bild des Sokrates als *miles Dei* und schließt so den Kreis seiner Argumentation.

Auffallend ist bei der Betrachtung der gesamten Begriffsgenese des Topos der *militia spiritualis* die langsame Veränderung seines metaphysischen Gehaltes, die sich vom mehr religiösen Verständnis bei Platon bis zum eher ethisch-moralischen bei Sene-

³⁹⁷ Epiktet, *diss.* III, 24.

³⁹⁸ Seneca, *epist.* LIX, 7.

³⁹⁹ Seneca, *epist.* LXIV, 2.

⁴⁰⁰ H. Emonds, Geistlicher Kriegsdienst, 41.

ca und Epiktet erstreckt. Allerdings ist bei Letzteren, obwohl von wesentlich geringerer Prägung und durch den ethischen Aspekt stark überlagert, die Ausrichtung auf den Gott Jupiter/Zeus immer noch vorhanden. Obgleich dieser Gottesvorstellung eine bestimmte metaphysische Tiefe zuzugestehen ist, muß hier deutlich gerade zwischen der stoischen Begrifflichkeit auf der einen Seite und der jüdisch-christlichen auf der anderen Seite unterschieden werden. Der Gottesbegriff Senecas und Epiktets ist nicht auf einen personalen Gott zu beziehen, sondern auf so unterschiedliche Begriffsinhalte wie *fatum*, Naturgesetze und „(...) Personifizierung der höchsten Gedankeninhalte, die der Mensch fähig ist, zu erzeugen, der sittlichen Gedanken“⁴⁰¹, die letztlich nicht von einem allmächtigen, autarken Gegenüber, sondern vorwiegend von in letzter Konsequenz durch den Menschen bestimmbar Punkten ausgehen. Vor diesem Hintergrund stehen der philosophische *ἀγών*-Begriff und als dessen Abzweigung die *militia spiritualis* dem christlichen *ἀγών*- und *militia*-Gedanken zwar terminologisch in hohem Maße, aber inhaltlich nur bedingt nahe. Denn der philosophische Kampfbegriff ist naturgemäß letztlich auf das Ich des Menschen und seinen eigenen moralischen Tugenderwerb ausgerichtet, während das Ziel des christlichen in Gott liegt.

Eben diese elementare inhaltliche Diskrepanz zum christlichen *ἀγών*-Begriff ist beim im Folgenden zu beschreibenden hellenistisch-jüdischen Verständnis nicht feststellbar, da sich gerade die als Beispiel für diese Denkrichtung ausgewählten Autoren bzw. Werke, Philo von Alexandrien, das IV. Makkabäerbuch und *Testamentum Iobi*, trotz der nachweislichen Übernahme stoischen Gedankengutes in allen Handlungen und Ideen primär Gott und dessen Willen unterordnen. Gott ist ganz in der alttestamentlichen Tradition als autarkes, außerweltliches Subjekt zu betrachten, das eine eigene Identität außerhalb des Menschen besitzt und diesem klar übergeordnet ist. Ausgehend von diesem fest ausgeprägten jüdisch bestimmten Gottesverständnis, das sich eindeutig von dem stoischen unterscheidet, kann der an den genannten Schriften aufzuzeigende jüdische Hellenismus trotz seiner Prägung sowohl durch die jüdische Frömmigkeit als auch die stoische Philosophie nicht als beliebiges Konglomerat beider betrachtet werden. Vielmehr ist er als jüdisches Korrektiv des stoischen Gedankengehaltes in Inhalt und Terminologie zu verstehen.⁴⁰² In dieser Grunddefinition kommt er dem *ἀγών*-Verständnis des Paulus sehr nahe, der, wie zu zeigen sein wird, unter dem zusätzlichen Eindruck des Heilsereignisses, geprägt durch seine Herkunft und Umwelt, teilweise sehr

⁴⁰¹ R. Bultmann, Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung Epiktets, in: ZNW 13 (1912) 177-191, 178; vgl. auch J. N. Sevenster, Paul and Seneca, Leiden 1961, 35-62.

⁴⁰² Vgl. V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 57 bes. Anm. 2.

schwer differenzierbar aus beiden Traditionen schöpft. Ergänzend dazu zeigt auch die häufige Verwendung des *ἀγών*-Motivs bei Philo bzw. im IV. Makkabäerbuch, die sich, wie bereits wiederholt erwähnt, in der christlichen Theologie zum festen Topos ausgeprägt hat, eine anhaltende Traditionskette, die sich von der jüdisch-hellenistischen über die urchristliche bis zur heutigen christlichen Literatur erstreckt und ferner gleichzeitig stoische Bezüge aufweist.

Die Ethik Philos von Alexandrien erweist sich durch sein ganzes Werk hindurch als theozentrisch und so ist auch der *ἀγών*-Begriff eindeutig als auf Gott bezogen.⁴⁰³ Der *ἀγών* des Menschen ist letztlich von Gott veranlasst und wird im Sinne dessen und für diesen geführt. Bei diesem Kampf kann der Mensch, der als Gotteskämpfer agiert, auf den ständigen Beistand Gottes vertrauen.⁴⁰⁴ Der Wille Gottes, als Richtlinie im mosaischen Gesetz formuliert, das Philo als identisch mit dem stoischen Naturgesetz beweist,⁴⁰⁵ ist End- und Ausgangspunkt des menschlichen *ἀγών*. Daran ausgerichtet, weist der *ἀγών*-Begriff Philos sowohl inhaltlich als auch terminologisch in seiner hellenistisch-jüdischen Anlage naturgemäß viele Parallelen zum stoischen auf. Wie dieser, setzt er ebenfalls bei der Kritik an den Sportlern an, deren physische Anstrengungen und athletischen Rigorismus er verurteilt und denen er die Kämpfer gegen Leidenschaften und Anfechtungen als wahre Athleten gegenüberstellt. Ähnlich den Vertretern der dritten Stoa übernimmt Philo zur Illustration des lebenslangen *Ὀλυμπιακός ἀγών*⁴⁰⁶ Begrifflichkeiten aus dem athletischen Wortfeld und stellt Vergleiche zwischen den Gotteskämpfern und Sportlern wie z.B. Boxern oder Ringern an.⁴⁰⁷ Anders als bei jenen steht Gott jedoch mitten in bzw. über dem Geschehen, um seine unbeschränkte Macht auszudrücken.⁴⁰⁸ Analog zum stoischen *exemplum* des Herkules führt Philo die alttestamentlichen Patriarchen an und zeigt an ihnen verschiedene Athletentypen, die im Sinne seines *ἀγών*-Begriffs spezielle Tugenden repräsentieren, auf. So wird u.a. Abraham als Personifikation der *διδασκαλική ἀρετή*, Isaak als *φυσική ἀρετή* oder Jakob als Bild der *ἀσκητική ἀρετή* dargestellt.⁴⁰⁹ Daneben benutzt auch Philo militärische Ausdrücke, aber diese sind bei ihm nicht

⁴⁰³ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 45 bes. Anm 2.

⁴⁰⁴ Vgl. Philo, *Somn.* I, 179.

⁴⁰⁵ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 45.

⁴⁰⁶ Philo, *Agric.* CXIX; *Deus Imm.* CILVII.

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 39f.

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 44: „God is the *ἀθλητής*. Who has prepared the world as an arena, the *βραβευτής*. Who awards the prizes, and Who crowns all toil. Virtue can only be achieved by toil, but toil cannot in turn achieve virtue without the help of God.“

⁴⁰⁹ Philo, *Praem.* XXVII; *Abr.* II, 52-59; *Jos.* I; *Somn.* I, 167-172.

militärische Ausdrücke, aber diese sind bei ihm nicht hingeordnet auf ein separates Bild des Menschen als *miles Dei*, sondern meist kombiniert mit athletischen Begriffen, so dass keine zwei Ebenen entstehen. Der *ἀγών* im athletischen Verständnis bleibt der bestimmende Raum des Geschehens, seine Beschreibung wird lediglich durch die innere Dramatik von Begriffen wie *στρατεία* oder *πόλεμος* bildhafter gestaltet. Diese Vorherrschaft des *ἀγών*-Begriffs wird auch dadurch unterstrichen, dass in allen Fällen *πόλεμος* ohne inhaltliche Verschiebung durch diesen ersetzt werden kann.⁴¹⁰ Darin ist eine Ähnlichkeit mit Paulus zu erkennen, bei dem ebenso die begrifflichen Grenzen oft fließend sind.

Eine ähnlich gestaltete Vermischung athletischer und militärischer Termini ist auch im IV. Makkabäerbuch festzustellen⁴¹¹, wobei hier ebenfalls insgesamt der *ἀγών*-Begriff eher im athletischen Sinn zu verstehen ist. „Hier lag der Vergleich um so näher als sich die Folterung und Hinrichtung der Blutzengen vielfach auf demselben Schauplatz und vor der gleichen Zuschauermenge abspielen mochte, wie die *γυμνικοί ἀγῶνες*.“⁴¹² Allerdings wird im Vergleich zum Verständnis Philos im IV. Makkabäerbuch eine deutliche inhaltliche Veränderung des *ἀγών*-Begriffs und damit des mit ihm verknüpften Wortfeldes deutlich. Denn trotz der Parallelen im Gottesverständnis und, darauf aufbauend, der Hinordnung des Kampfes an sich auf Gott unterscheiden sich beide in der genauen Definition des *ἀγών*. Während der Kampf bei Philo ein Ringen mit den Leidenschaften und Versuchungen im Menschen selbst und damit eher nach dem Vorbild des hellenistischen Tugendhelden ein Gefecht mit dem eigenen schwachen Ich ist, kämpft der makkabäische Märtyrer gegen einen äußeren Feind, konkret gegen seine Ankläger und Folterknechte. Diese greifen die Glaubensüberzeugung des jüdischen Frommen an und fordern ihn heraus. Der Märtyrer führt also einen doppelten Kampf gegen den Angreifer von außen und gegen die eigene Schwäche, wobei die physische als auch psychische Ebene gleichermaßen stark betroffen sind. Der *ἀγών*-Begriff entwickelt sich so zu einem Synonym für das Leiden des Märtyrers an sich, wobei der Sieg des Blutzengen im Ertragen der Schmerzen bis zum Tod, der gewohnter Bestandteil des *ἀγών* ist, liegt.⁴¹³ Die Beschreibung der Martyrien des Eleazar und der sieben Söhne im IV. Makkabäerbuch, die als Fortsetzung in der Traditionskette von Herkules

⁴¹⁰ Vgl. hierzu V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 42.

⁴¹¹ Vgl. z.B. IV. Makk IX, 23f.

⁴¹² E. Stauffer, Art. *Ἀγών*, in: ThWNT Bd. I, 134-140, 136.

⁴¹³ Vgl. hierzu V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 64.

über die alttestamentlichen Patriarchen stehen, stellt inhaltlich-terminologisch gleichzeitig die Wurzel des späteren christlichen martyriologischen Standardvokabulars dar, in dem der *ἀγών*-Begriff und sein ganzes Wortfeld eine wichtige Funktion einnehmen.

Als letztgenannte hellenistisch-jüdische Schrift nimmt das im aramäischen Original ungefähr im I. Jahrhundert v. Chr. verfasste *Testamentum Iobi* nahezu eine Synthese der beiden bei Philo und im IV. Makkabäerbuch dargestellten Typen des Gotteskämpfers vor.⁴¹⁴ Diese erscheint in der Gestalt des Hiob, der im Bild des auch bei den Stoikern, Philo und im IV. Makkabäerbuch benutzten Ringkampfes zweier Athleten den Teufel besiegt. „In der Kraft der *ὑπομονή* und *μακροθυμία* hält er mannhaft allen stand, die *θλίψεις* über ihn hereinbrechen.“⁴¹⁵

Zusammenfassend ist zu sagen, dass zum einen das Motiv des Kampfes ganz allgemein in vielen religiösen und philosophischen Traditionen eine wesentliche Rolle einnimmt, wenn auch dabei der metaphysische Hintergrund und Zusammenhang ganz unterschiedlich definiert werden. Zweitens muß im Konkreten festgestellt werden, dass Vorläufer des in der urchristlichen Literatur verwandte *ἀγών*-Begriffs sowohl in der antiken Philosophie, speziell der Stoa, als auch im jüdischen Hellenismus zu finden sind, wobei Letzterer aufgrund der ähnlichen personalen Gottesvorstellung und der Ausrichtung des *ἀγών* auf Jahwe eindeutig mehr Parallelen zum christlichen Verständnis aufweist. Ferner beweisen alle inhaltlich-terminologischen Analysen die bereits zum Beginn angeführte Unterordnung des *militia*-Gedankens unter den *ἀγών*-Begriff. Der Mensch ist zuerst Athlet in der Kampfbahn des Lebens, die in der Steigerung zum Kriegsschauplatz werden kann, sich jedoch eigentlich selten vollständig vom sportlichen Vorbild löst. Darin kann letztlich sogar in Anlehnung an den olympischen Ursprungsgedanken eine friedliche und auf Gemeinschaft ausgerichtete Grundeinstellung gesehen werden, die sich vor dem Hintergrund der Erlösungstat Christi und seiner Aufforderung zur Feindesliebe auch im christlichen *ἀγών*-Begriff und, diesem untergeordnet, im Gedanken der *militia Christi* fortsetzt und u.a. ihren Ausdruck im Verhalten der Märtyrer ihren Folterern gegenüber findet.

Als Resümee ist zu ziehen, dass der *ἀγών*-Begriff und der *militia-Christi*-Gedanke kein originär christliches Gut sind, sondern beide sowohl als religiös-philosophische Idee als auch als literarische Topoi bereits wesentlich älteren Ursprungs

⁴¹⁴ Vgl. E. Stauffer, *Αγών*, 136.

⁴¹⁵ E. Stauffer, *Αγών*, 136.

sind und aus anderen Kulturen heraus Einfluss auf Paulus und die nachfolgenden christlichen Schriftsteller genommen haben.

3.2.1.1.2 Christliche Entwicklung

Im Vorfeld einer Skizzierung der christlichen Entwicklung des *ἀγών*-Begriffs und in dieser Ausprägung damit immer enger verknüpften *militia-Christi*-Gedankens ist es notwendig, die in den Evangelien mit den Worten Jesu grundgelegten Spezifika und somit Veränderungen der christlichen Lehre im Vergleich zu den bisher dargestellten Traditionen und unter diesen besonders der alttestamentlichen aufzuzeigen. Denn die gesamte nachfolgende Genese des christlichen *ἀγών*- und *militia-Christi*-Gedankens, die in der christlichen Literatur zu verzeichnen ist, ist in der hier relevanten Zeitspanne bis zum Ende der Christenverfolgung bzw. im Hinblick auf Prudentius bis zum Ausgang der Spätantike trotz gewisser zeitbedingter Nuancen als Spiegel und zeitgenössische Interpretation des in den Evangelien formulierten Begriffsverständnis zu betrachten. Dabei hat Paulus, der, obwohl selbst Empfänger der Offenbarung, als erster Interpret des jesuanischen Kampfbegriffs in seinem zeitgenössischen Kontext zu verstehen ist, den weiteren Fortgang gedanklich und terminologisch stark geprägt.

Den fundamentalen Neuansatz der neutestamentlichen Offenbarung im Gegensatz zur alttestamentlichen stellt natürlich die Menschwerdung Jesu Christi dar, von der aus sich weitere Veränderungen ergeben. „Sie bedeutet für die Welt, die in der Sünde und im Fluche (sic) Gottes steht, eine Entscheidung von allerletzter Gestalt; Entscheidung aber ist nicht ohne vorausgehenden Kampf möglich.“⁴¹⁶ Dieses Kampfverständnis, das eindeutig in den Bereich der kriegerisch-militärischen Auseinandersetzung einzuordnen ist und in seiner Wort- und Motivwahl deutlich an die alttestamentliche erinnert und anknüpft, zeigt im Vergleich zu diesem jedoch in seinem ideologischen Kern einen deutlichen Wandel auf. Dieser, der seinen Ausgangspunkt in der Radikalisierung des Liebesgebotes durch die Verkündigung Jesu hat, bezieht sich wesentlich auf die Haltung des Christen gegenüber der Person des Feindes, hier des Gegners des christlichen Glaubens. Ziel des christlichen Hasses und damit des Kampfes ist das Böse, dem der Feind selbst unterlegen ist, aber nicht der Feind in seiner ureigenen Persönlichkeit. „Jesus leugnet nicht die Wirklichkeit von Krieg und Feindschaft; er mildert und dämpft nicht die Härte der Auseinandersetzungen und Kämpfe in einer alles überstrahlenden Liebe (...); Jesus betet für seine Feinde; er trauert und weint über sie. Damit geschieht die unabsehbar weitreichende Wende mitten im Kraftfeld der apokalyptischen Kriegsvorstel-

lungen.⁴¹⁷ Jesus selbst stellt seine neue Lehre den alten Weisungen in der Bergpredigt Mt V, 43ff direkt gegenüber.⁴¹⁸ Diese Veränderung ist auf die von Jesus vermittelte Vorstellung des Reiches Gottes zurückzuführen, die sich gänzlich von irdischen Herrschaftsformen und Machtdemonstrationen unterscheidet. „Das im Christus gegenwärtige Reich ist ‘nicht von dieser Welt’: seine Herkunft, seine Ankunft und seine Zukunft sind allen kosmischen Voraussetzungen und historischen Zusammenhängen entzogen. Seine Wirklichkeit hat mit dem Schema und mit den Lebensgesetzen dieser Welt nichts gemein.“⁴¹⁹ Gleichzeitig besteht aber das Reich Gottes durch Jesus Christus in dieser Welt und ihren Zusammenhängen und muß in diesem Kontext seine eigenen, es auszeichnenden Gesetze aufzeigen und durchsetzen. Zu deren Vermittlung bedient sich der Lehrer Jesus der alttestamentlichen Kampfaussagen und -motive in ihrer äußeren, verbalen Gestalt und füllt sie mit eigenen Inhalten. Damit ermöglicht er seinen Anhängern und Zuhörern ein schnelleres Verständnis und eine leichtere Identifikation mit dem neuen Gedankengut. Dieses Verständnis des Kampfes mit dem liebenden Blick auf die Person des Feindes bleibt in dem oben abgesteckten Zeitraum bis zu den in Kapitel 3.2.1.3 zu analysierenden Soldatenmartyrien und dem *Liber Peristephanon* des Prudentius erhalten, wenn es auch bei den einzelnen Schriftstellern und ihren Werken aufgrund der jeweiligen Thematik nicht immer explizit ausgesprochen wird. Dabei bleibt nicht nur die grundsätzliche Sicht des Kampfes als Glaubenskampf relevant und damit der Gläubende im Typus des Kämpfers im militärischen Sinn, sondern auch, dieses bebildern, viele einzelne Kampfmotive. In diesem Zusammenhang ist bereits hier herauszustellen, dass besonders in der lateinischen Kirche das in den Evangelien entwickelte militärische Verständnis des *ἀγών*-Begriffs im Anschluss an Paulus immer stärker das athletische übersteigt und damit dem Gedanken der *militia-Christi* höhere Geltung verschafft. Die einzelnen Gründe dessen sind vielschichtig, insgesamt ist aber darin in der christlichen Entwicklung der ersten Jahrhunderte die Entstehung einer eigenen Tradition ablesbar, die sich von ihren Wurzeln in anderen Religionen und Kulturen ablöst, nicht mehr als Konglomerat dieser zu sehen ist und eigene gewachsene Präferenzen zeigt.

Paulus, der im Anschluss und in Ergänzung der Evangelienliteratur die christliche Ethik formuliert und interpretiert, benutzt im Vergleich zu diesen das Wort *ἀγών*

⁴¹⁶ J. Auer, *Militia Christ*, 342.

⁴¹⁷ H.-J. Kraus, *Vom Kampf des Glaubens*, 249.

⁴¹⁸ Vgl. Mt V, 43ff: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‘Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen’. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde! Segnet, die euch fluchen! Tut wohl denen, die euch hassen! Bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid.“; vgl. hierzu auch Lk VI, 27f.

⁴¹⁹ H.-J. Kraus, *Vom Kampf des Glaubens*, 250.

und dessen Wortfeld besonders häufig.⁴²⁰ Rein sprachlich bezieht sich der *ἀγών* hier auf den athletischen Wettkampf, der, neben dem *militia-Christi*-Gedanken, eine der beiden Metaphern darstellt, die das Verständnis des Glaubenskampfes bei Paulus prägen. Der *ἀγών*-Begriff des Paulus wird also, wie bei den Stoikern und im jüdischen Hellenismus, sowohl durch den athletischen als auch den militärischen *ἀγών* beschrieben, wobei im Folgenden die paulinischen Spezifika im Vergleich zu den Vorformen und ihre Beziehung zu ihnen zu skizzieren sind. Die Darstellung, die sich mit dem Verhältnis beider Bilder zueinander, der Entwicklung dieses Verhältnisses sowie der einzelnen Metaphern an sich innerhalb der paulinischen Briefliteratur sowie den Quellen des Paulus und seinem Umgang mit ihnen in Erarbeitung eines eigenen christlich-paulinischen *ἀγών/militia-Christi*-Verständnisses beschäftigt, orientiert sich im Wesentlichen an der umfassenden und detaillierten Arbeit Victor C. Pfitzners „Paul and the agon motif“. Diese 1967 erschienene Untersuchung behandelt die genannten Aspekte unter Benutzung der relevanten und bis heute nicht um wesentliche inhaltliche Aspekte erweiterten Literatur.

In Anlehnung an die Vermischung bzw. gemeinsame Verwendung beider Bilder bei den Stoikern und im hellenistischen Judentum, hier explizit bei Philo und im IV. Makkabäerbuch, betont Pfitzner das Fehlen einer deutlichen und ausdrücklichen Vermischung dieser im *Corpus Paulinum*, abgesehen von Eph VI, 10-20 und II Tim II, 3ff. Allerdings räumt er ein, dass die von ihm vorgenommene Differenzierung beider durch die Betonung des Ziels im athletischen und die Betonung des Antagonisten im militärischen Kampf nicht immer greift und der Komplexität der paulinischen Verwendung beider Metaphern kaum gerecht wird. Denn auch der athletische *ἀγών* findet gegen einen Kontrahenten statt und der militärische ist letztlich ebenfalls auf ein Ziel ausgerichtet.⁴²¹ Die Verwendung des militärischen Bildes in II Kor X, 3ff verdeutlicht die Affinität beider Begriffe im paulinischen Denken. Denn hier wird der Apostel, der sich selbst nie ausdrücklich als Soldat Gottes bezeichnet, in der Situation des Kampfes beschrieben, in der er seine Apostelschaft militärisch (*στρατευόμεθα, ὄπλα, ἡμῶν, ἀίχμαλωτίζοντες*) zu verteidigen hat. Das Bild des militärischen *ἀγών*, das hier in demselben apologetischen Kontext wie an anderer Stelle das des Athleten für das Evangelium benutzt wird, charakterisiert Pfitzner wie folgt: „It thus takes its place alongside

⁴²⁰ Vgl. hierzu E. Stauffer, *Αγών*, 137 Anm. 13: „Von Lk 13, 24 und Joh 18, 36 abgesehen ist der Gebrauch der Wortgruppe auf die paulinischen und deuteropaulinischen Briefe beschränkt.“

⁴²¹ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, *Paul and the agon motif*, 158.

the picture of the Agon as a characterisation of Paul's entire apostolic work.⁴²² Dennoch kann daraus abgeleitet der militärischen Metapher im *Corpus Paulinum* keine der athletischen gegenüber untergeordnete Bedeutung zugemessen werden, wie z.B. die Verwendung militärischer Termini in II Kor VI, 7 beweist. Die auch inhaltlich parallele Verwendung beider Metaphern beweist ganz deutlich die Benennung der Begleiter des Apostels, Epaphroditus und Archippus, als Mitsoldaten (συνστρατιώτης) in Phil II, 25 und Phlm II sowie Mitgefangene (συναιχμάλωτοι) in Röm XVI, 7, Kol IV, 10 und Phlm XXIII in Anlehnung an den in Phil IV, 3 benutzten Terminus „Mitathleten“ (συνάθληται). Paulus sieht die an seiner Seite stehenden Teilnehmer am ehrenvollen Glaubenskampf sowohl in der Rolle der aktiven Streiter im Kampf als auch nach der Gefangennahme als ehrbare Leidensgenossen. Die häufige Verwendung dieser Termini lässt die hohe Bedeutung des militärischen Ranges des Apostels und Missionars für Paulus erkennen. Seine eigene Rolle stellt er dabei im Verzicht auf den militärischen Titel zurück. Insgesamt reserviert Paulus den Soldatenrang nur für die Apostel und Missionare, deren Kampfaufgabe zwischen dem Auferstehungssieg Gottes in Christus (Kol II, 15) und dem endgültigen Triumph in der Wiederkunft Christi (I Kor XV, 24-28) liegt. Paulus sieht den Apostel als Teilnehmer am Siegeszug Christi durch die Welt (II Kor II, 14). Dabei wird der Missionar im Triumphzug als erster Gefangener Gottes verstanden, durch den Gott seinen Sieg und seine Macht auf Erden festigen und verbreiten konnte, wodurch wieder eine militärische Assoziation hergestellt wird.⁴²³ Neben dieser inhaltlich parallelen Verwendung der beiden Metaphern benutzt Paulus das Bild des militärischen Kampfes auch noch in einer eigenständigen Verwendung, die starke Parallelen zur hellenistischen Moralphilosophie aufzeigt, aber gleichzeitig die christlichen Spezifika herausarbeitet. Zu Letzteren gehört zum einen, dass der christliche Kämpfer seine geistliche Waffenrüstung und Kraft von außen, also von Gott, erhält⁴²⁴, während der Athlet seine Stärke nur aus sich selbst heraus schöpft. In diesem Unterschied liegt der Hauptgrund für den Vorzug des militärischen Bildes zur Beschreibung des christlichen Kampfes gegen die Sünde. Damit ist auch das zweite christliche Charakteristikum verknüpft, das sich auf den eschatologischen Ort des Kampfes bezieht,⁴²⁵ dessen irdischer Teil nicht Aufgabe des Individuums, sondern der Gemeinschaft, der ἐκκλησία, ist. Inhalt und Ziel dieser Aufgabe ist nicht der Sieg, da dieser schon durch Christus

⁴²² V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 160.

⁴²³ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 161f.

⁴²⁴ Vgl. II Kor VI, 7; X, 3ff; Eph VI, 10ff; I Thess V, 8; Röm XIII, 13f; VI, 13f.

⁴²⁵ Vgl. Röm VI, 12ff; XIII, 11-14; Eph VI, 12; I Thess V, 4-8; I Kor XV, 25.

vorweggenommen wurde, sondern die standhafte Bewahrung und Verteidigung des von diesem vermittelten Glaubensgutes in Erwartung der Vollendung.

Die dargestellten christlichen Merkmale der paulinischen Verwendung der militärischen Kampfmetapher bestimmen wesentlich die Einordnung des Paulus in die bisherige Tradition und Entwicklung des *ἀγών*-Begriffs sowie die Determination seiner vor- und außerchristlichen Quellen und gleichzeitig die Abgrenzung von diesen. Als Letztere lassen sich hauptsächlich, wie bereits erwähnt, die stoische Philosophie und die Schriften des hellenistischen Judentums, speziell Philo und das IV. Makkabäerbuch, nennen, von denen Paulus allerdings in unterschiedlicher Form beeinflusst wurde. Die Einwirkung der stoischen Moralphilosophie, speziell der Diatribe, ist in der Aufnahme des Bildes sowie der Terminologie des athletischen aber z.T. auch des militärischen *ἀγών*-Begriffs erkennbar, die anhand von fünf Verbindungspunkten feststellbar ist: 1. Die Verwendung des Bildes des Läufers, Boxer, Ringers u.a. sowohl bei Paulus als auch in der Diatribe; 2. die Ähnlichkeiten in der stoischen Gegenüberstellung des sinnlosen sportlichen Wettkampfs und des ehrenhaften Kampfes der Philosophen zum paulinischen Kontrast der beiden Kronen in I Kor IX, 25; 3. die direkte terminologische Analogie mit der stoischen Diatribe bei Paulus in I Kor IX, 25 (*ἐγκρατεύεται*); 4. die Funktion der Diatribe als einzige paulinische Quelle für den militärischen Kampfbegriff und dessen metaphorischer Verwendung; 5. das durch den in I Kor IV, 9 verwandten Begriff *θέατρον* vermittelte Bild als Modifikation des philosophischen Kampfbildes der Diatribe.⁴²⁶ Diese Parallelen zeigen, dass Paulus nicht aus eigener Betrachtung und Bewertung athletischer Wettkämpfe schöpft, sondern seine Sprache und sein Stil durch die popularisierte stoische Moralphilosophie bestimmt wurden. Dieser Einfluss beschränkt sich jedoch auf den sprachlichen Ausdruck und schließt seinen eigentlichen Inhalt und seine Anwendung aus.⁴²⁷

Im Gegensatz zur stoischen Philosophie steht nicht der kämpfende Weise im Zentrum der christlichen Lobpreisung, sondern Gott, auf welchen hin die Apostel in ihrem *ἀγών* zu Unterwürfigkeit und Kränkung berufen sind.⁴²⁸ Paulus' Verwendung des *ἀγών*-Begriffs ist als Erinnerung an Hiob und sein gottgewolltes Leiden zu sehen.

⁴²⁶ Vgl. V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 188f.

⁴²⁷ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 190: „The oft-noted Stoic influence on the language of the Pauline and Pastoral Epistles does not immediately imply also a Stoic colouring in their thought. Nor does it suggest a thorough acquaintance on the part of Paul with the details of Stoic teaching acquired in the school of Tarsus! If he knew anything of Stoic philosophy his knowledge was acquired through contact with the many wandering philosophers who roamed the Mediterranean world.“

⁴²⁸ Vgl. J. Sevenster, Paul and Seneca, 115.

Ferner ist bei Paulus Gott nicht wie bei den Stoikern passiver Zuschauer, sondern aktiver Initiator des Kampfes. Ausgehend von dieser Basis ist zu sagen, dass bei Paulus im Vergleich zur paganen Philosophie der gesamte Anwendungsrahmen der Kampfmetapher modifiziert wird. Denn erstens wird hier eine individualistische Ethik in eine apostolische verändert, die ihrerseits das Wesen, die Pflichten und Regeln des Apostelamtbesandes beschreibt und festlegt, und zweitens wird der pagane Kampfbegriff, der, wenn auch zu einem gewissen Grad metaphysisch geprägt, nicht grundsätzlich religiöser Natur ist, auf die Beschreibung des Lebens im Glauben und seiner Bedingungen übertragen. Die Parallelen bzw. Abhängigkeiten zwischen Paulus und der stoischen Diatribe bleiben demnach auf die terminologisch-sprachliche Ebene begrenzt, während die zweite paulinische Quelle, das hellenistische Judentum, auch inhaltliche Ähnlichkeiten zum Apostel aufweist - ein Umstand, der auf die religiöse Anbindung beider zurückzuführen ist. Denn zum einen besitzt der Kampfbegriff des hellenistischen Judentums in seinem Verständnis als *ἀγών* der Frömmigkeit im Gegensatz zum stoischen Tugendkampf durchaus einen theologischen Akzent und zeigt die Beziehung des frommen Kämpfers zu Gott. An dieses anknüpfend, wird zum anderen im IV. Makkabäerbuch der Leidenkampf der Märtyrer nicht nur als *ἀγών* gegen Leiden und Folter, sondern als Bewahrung der Frömmigkeit im Leiden dargestellt. Darin zeigt sich eine hohe Ähnlichkeit zum paulinischen Kampfverständnis, das V.C. Pfitzner als „Agon of faith for the faith“⁴²⁹ bezeichnet. Diese inhaltliche Parallele zum hellenistischen Judentum wird auf der terminologisch-stilistischen Ebene zusätzlich dadurch unterstützt, dass dieses nach E. Eidems Forschungen in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments z.T. athletische Metaphern ohne terminologische Entsprechungen im hebräischen Originaltext benutzte. Wie Paulus, verwandten sie z.B. das Laufen als Bild für den Kampf des Frommen bzw. auch des Nichtgläubigen. Darin sieht E. Eidem die Begründung für die Vorliebe des Paulus.⁴³⁰

Ergänzend dazu soll im Folgenden kurz skizziert werden, warum Paulus die athletische Metapher in der Beschreibung der apostolischen Arbeit verwendet. Gleichzeitig werden dabei wiederum die christlich-paulinischen Besonderheiten im Vergleich zur paganen Verwendung aufgezeigt. Denn obwohl auch der kynische und stoische Weise und sinnbildlich Herkules als Prototyp des moralischen Athleten als Abgesandter

⁴²⁹ V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 191.

⁴³⁰ Vgl. V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 191.

und Herold des Zeus Hunger und Entbehrung auf seiner Reise durch die Welt erleidet⁴³¹ und so auf den ersten Blick den Aposteln als missionarisch tätigen Dienern Gottes⁴³² ähnlich ist, können beide jedoch nicht einfach undifferenziert gleichgesetzt werden. Das Selbstverständnis des Weisen als Kämpfer und Verbreiter der Moral unterscheidet sich maßgeblich von dem des Apostels als Kämpfer und Prediger des Evangeliums und damit des Ruhmes Gottes. Davon ausgehend besitzt der christliche Athlet in der Person des Apostels, trotz vieler Parallelen zum Vorbild des olympischen Athleten,⁴³³ besonders zwei deutlich hervorstechende eigene Züge, die ihrerseits die Individualität des christlich-paulinischen *ἀγών*-Begriffs und damit sein Verhältnis zum ursprünglichen olympischen, aber damit gleichzeitig auch zur paganen athletischen bestimmen. Zum einen sieht sich Paulus als Apostel und *δοῦλος* Christi durch Gott zum Kampf berufen, entscheidet sich nicht, wie der Olympionike, aus eigenem Antrieb zur Teilnahme am *ἀγών* und richtet sich somit ganz nach dem Willen Gottes. Zum anderen ist sich der christliche Agonist während des gesamten Kampfes der eschatologischen Bedeutung und seiner Verantwortung und Rechenschaft vor dem Jüngsten Gericht bewusst, so dass er weit über die Gegenwart hinausdenkt.

Ausgehend von diesen Charakteristika des paulinischen Kampfbegriffes muß gesagt werden, dass dieser nicht als christliche Variante des vom olympischen ausgehenden kynischen bzw. stoischen anzusehen ist und auch nicht mit diesem in einen kontroversen Dialog tritt. Vielmehr stellt der paulinische *ἀγών*-Begriff vor seinem christlichen Hintergrund vollständig neue religiöse und ethische Bezüge her, die ihrerseits schon deshalb einen eigenen Kampfbegriff entstehen lassen, da trotz der Verwendung derselben Terminologie ein analoger inhaltlicher Gebrauch nicht mehr möglich ist. Der christliche Athlet führt seinen Glaubenskampf auf der Basis eines vollständig anderen religiös-ethischen Zusammenhangs und in einem ganz anderen sozialen Gefüge und Verständnis, auch bezüglich persönlicher Beziehung zu Gott, als der olympische und philosophische seinen Tugendkampf. Er steht damit exemplarisch für die bei Paulus skizzierte Veränderung zwischen Griechen- und Christentum. Als gute Zusammenfassung dieses grundlegenden Wandels sind die von Adolf Schlatter wie folgt beschriebenen fünf wesentlichen Konfliktpunkte zu nennen: „Das Ehrprinzip in seiner agonistischen Ausbildung hört auf, der Antrieb zu Aktion zu sein. An die Stelle der Selbstbil-

⁴³¹ Vgl. Epiktet, *diss.* II 22, 23: „ἀγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς,“; III 22, 69: “ἀγγελος καὶ κατασκοπος καὶ κήρυξ τῶν θεῶν.”

⁴³² Vgl. Röm I, 1; I Kor I, 1: „κλήτορας ἀποστολοῦ“

⁴³³ Vgl. die Aufstellung bei V.C. Pfitzner, *Paul and the agon motif*, 193.

dung zur 'Tüchtigkeit' tritt die Dienstpflicht; an die Stelle der Rationalität mit ihren Konstruktionen jenes Erkennen, das im Erlebnis entsteht und mit dem Empfangen beginnt. Dem Leib gebührt nicht nur das ästhetische Wohlgefallen, sondern ein beharrlicher, ernster Kampf, und über die natürliche Sozietät baut sich, von ihr unabhängig, eine Gemeinde auf, die in Christus entsteht und durch sein Regiment ihre Arbeit bekommt.⁴³⁴

Damit ist abschließend zum paulinischen Kampfbegriff in Anbindung an den Beginn dieses Kapitels zu sagen, dass mit Paulus in Anknüpfung und Ergänzung der Evangelienliteratur der originär christliche *ἀγών*-Begriff seine erste und für die nachfolgende Entwicklung zumindest vorläufig prägende Form annimmt, die ihrerseits eindeutig durch das Heilsereignis und die durch Christus vermittelte Ethik bestimmt ist, sich klar von seinen Vorgängern unterscheidet und abgrenzt, gleichzeitig aber ohne diese vor- und außerchristlichen Wurzeln nicht denkbar wäre. Denn einerseits ist er sowohl im athletischen als auch militärischen Gebrauch terminologisch durch die philosophische Literatur der Griechen geprägt und inspiriert, die, wie ausgeführt, ihrerseits in der Entwicklung dieses Phänomens weit zurückreicht. Andererseits stützt sich die inhaltliche Konzeption, namentlich in der Orientierung allein auf und von Gott aus, auf die im alttestamentlichen Kampfverständnis vermittelten Gedanken. Als Vorstufe dieser terminologisch-inhaltlichen Verbindung beider ist das hellenistische Judentum zu sehen, durch dessen Vermittlung nach Ansicht Pfitzners das Bild des *ἀγών* vermutlich in die Gedanken- und Sprachwelt des Apostels gelangt ist.⁴³⁵ Dieser räumt der militärischen und athletischen Kampfmetapher sowohl eine parallele als auch individuell ausgeprägte Bedeutung ein, wobei das athletische Bild bei Paulus ein im Vergleich zu den späteren christlichen Schriftstellern auffallend starkes Gewicht besitzt - ein Umstand, der etwa durch den erwähnten starken Einfluss der philosophischen Stilelemente auf den Apostel zu erklären ist. Für den später weiter profilierten *militia-Christi*-Gedanken formuliert Paulus die wesentlichen Grundlagen.

Die Pastoralbriefe, die aufgrund ihrer umstrittenen Verfasserschaft hier gesondert behandelt werden, orientieren sich in der Darstellung des christlichen Kampfes im Allgemeinen an den früheren Briefen, wobei sie dennoch im Vergleich zu diesen eine gewisse Entwicklung in der Verwendung sowohl der militärischen als auch der athletischen Metapher aufweisen. Daher sind folgende drei Spezifika der beiden in den so ge-

⁴³⁴ A. Schlatter, Paulus und das Griechentum, in: K.H. Rengstorff/ U. Luck (Hrsg.), Das Paulus-Bild der neuen deutschen Forschung, Darmstadt 1964, 98-112, 104.

⁴³⁵ Vgl. V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 190.

nannten Deuteropaulinen anzuführen: 1. Beide beziehen sich auf die Nachfolger der Apostel als Athleten und Soldaten für das Evangelium und werden im Rahmen apostolischer Verteidigung als Mittel pastoraler Ermahnungen und, speziell zum Schluss, rückblickenden apostolischen Bekenntnisses benutzt; 2. Beide werden in schematischer und direkt ermahrender Form ohne stilistische Einkleidungen wie z.B. rhetorische Fragen verwendet; 3. Weiterhin bildet die Kampfsituation des antihäretischen Predigers oder Lehrers den Hintergrund beider Bilder.

Wie in den ersten Paulusbriefen, weisen auch die Pastoralbriefe nur an einer einzigen Stelle, nämlich II Tim II, 3ff, eine Vermischung beider Bilder auf. Ferner ist zwischen den Begriffen *ἡ καλή στρατεία* (I Tim I, 18) bzw. *ὁ καλὸς στρατιώτης* (II Tim II, 3) und *ὁ καλὸς ἀγὼν* (I Tim VI, 12; II Tim IV, 7) eine gewisse inhaltliche Ähnlichkeit festzustellen. Insgesamt jedoch ist im Vergleich zu Ersteren eine noch stärkere Verwendung der athletischen als der militärischen Metapher festzustellen. Dabei bilden die Pastoralbriefe eine Art Höhepunkt der sprachlich-inhaltlichen Entwicklung und Verwendungshäufigkeit des athletischen *ἀγὼν* bei Paulus, die von späteren Schriftstellern nicht wiederholt wird. V.C. Pfitzner sieht darin mit Bezug auf T. Nägeli⁴³⁶ einen Beweis dafür, dass die dafür wesentlichen fünf Passagen in I und II Tim eindeutig originär paulinisches Gedankengut wiedergeben.⁴³⁷ Dies wird auch im Vergleich beider Bilder in ihrer eindeutig christlichen Konnotation in Gegenüberstellung zum *ἀγὼν* und *militia*-Gedanken bei den Stoikern deutlich. Denn die Pastoralbriefe zeigen ebenfalls, ähnlich den frühen Paulusbriefen, lediglich eine sprachlich-terminologische Beeinflussung durch die hellenistischen Moralphilosophen an. Der apostolische Soldat wie auch der Athlet kämpfen nur für die Ehre und den Sieg Gottes. In II Tim II, 3ff - hier wird allgemein zum ersten Mal der Begriff Soldat Christi (*στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ*) verwendet - werden in militärischer Analogie die Anforderungen an den Apostel und seine Nachfolger formuliert, die a) Abstand von den Dingen des Alltags halten sollen, um sich nicht von der Sache Gottes ablenken zu lassen und b) sich zum Erreichen ihrer Ziele an der Disziplin und der Lehre Gottes orientieren sollen.⁴³⁸ Damit werden insge-

⁴³⁶ Vgl. T. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus* Göttingen 1905, 83f.

⁴³⁷ Vgl. V. C. Pfitzner, *Paul and the agon motif*, 165.

⁴³⁸ Vgl. hierzu die bei V. C. Pfitzner, *Paul and the agon motif*, 169 Anm. 2 skizzierte Auseinandersetzung mit der bei A. Harnack, *Militia Christi* 15ff mit dieser Textstelle und I Kor IX, 7 (Soldfrage) verknüpften Vorgaben für die klerikale Standesordnung, die dem von den Gemeinden versorgten Apostel jegliche alltägliche Arbeit verbietet. V.C. Pfitzner schwächt die Radikalisierung A. von Harnacks ab, differenziert sie und formuliert, im Vordergrund stehe nicht das generelle Verbot der Arbeit der Apostel zum Broterwerb, sondern die Besorgnis um ihre zu starken Beeinflussung durch die Dinge des Alltags und die Ablenkung von ihrem eigentlichen Auftrag.

samt drei wichtige und in der weiteren christlichen Literatur rezipierte Vorstellungen entwickelt: a) „der christliche Lehrer ist *miles Christi*“⁴³⁹; b) er ist zu „entsagungsvoller Konzentration“⁴⁴⁰ auf Gott und ganzer Hingabe an ihn verpflichtet, die er c) nur durch strenge Disziplin im Gehorsam auf Gott erreicht.

In der nachfolgenden christlichen Literatur nehmen sowohl die athletische als auch militärische Metapher eine wesentliche Funktion zur Illustration des Kampf begriffs ein. Aufgrund der paulinischen Priorität des athletischen Bildes soll in der folgenden Zusammenfassung in Anknüpfung an den Apostel zuerst diese Darstellung des *ἀγών*-Begriffs in ihrer christlichen Entwicklung behandelt werden. Danach wird, auch im Hinblick auf die anschließende Skizzierung des Verhältnisses zwischen der christlichen Religion und dem Soldatenstand, die nachpaulinische Genese des *militia-Christi*-Gedankens behandelt.

Im Neuen Testament selbst findet sich der athletische *ἀγών*-Gedanke als Synonym für den Glaubenskampf in einer Paulus vergleichbaren eindringlichen Darstellung nur noch im Hebräerbrief (Hebr X, 32f; XII, 1-4). Beide Schriftstellen verwenden die athletische Begrifflichkeit in Anspielung auf das Martyrium der Christusgläubigen, das ihren Adressaten noch bevorsteht und zu dem sie diese in Erinnerung an die alttestamentlichen Märtyrer⁴⁴¹ auffordern und ermutigen wollen. Anders als in den späteren Märtyrerberichten haben die Begriffe *ἀγών* und *μάρτυς* hier noch keine technische Bedeutung bzw. in Hebr XII, 1 ist *μάρτυς* doppelt zu verstehen als Bezeichnung derjenigen, die sowohl Gott in ihrem früheren Leidenskampf bekannt haben als auch gleichzeitig jetzt den *ἀγών* der Christen beobachten.

Der um 96 durch Clemens von Rom verfasste I. Clemensbrief weist nach Ansicht V.C. Pfitzners in der Darstellung des Lebens und Sterbens der Apostel Petrus und Paulus ebenfalls gewisse Anklänge an den paulinischen *ἀγών*-Begriff auf. In Auseinandersetzung mit M. Dibelius, der die Schrift rein stoisch und nicht paulinisch beeinflusst sieht⁴⁴², weist Pfitzner über die in I Clem. V, 2 angesprochene Leidensfähigkeit des Glaubenden bis zum Tod eindeutige Parallelen zum IV. Makkabäerbuch und damit wiederum zum vom hellenistischen Judentum bestimmten Apostel nach. Obwohl V.C.

⁴³⁹ A. Harnack, *Militia Christi*, 116.

⁴⁴⁰ O. Bauernfeind, Art. *Στρατευόμενοι*, in: ThWNT Bd. VII, 701-713, 712.

⁴⁴¹ Vgl. Hebr XI, 32-38; Trotz der inhaltlichen Nähe der Schrift zum IV. Makkabäerbuch ist eine wirkliche Abhängigkeit aufgrund der zeitlichen Nähe beider Schriften kaum wahrscheinlich; vgl. hierzu V. C. Pfitzner, *Paul and the agon motif*, 196 Anm. 2.

⁴⁴² M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in: BuG II, Tübingen 1956, 177-228, 192-199.

Pfitzner trotz gewisser Bedenken die von Dibelius aufgezeigte stoischen Einwirkung nicht grundsätzlich ablehnt und dies auch aufgrund der nachgewiesenen Nähe des Apostels zumindest zum stoischen Sprachgebrauch nicht möglich ist, sieht er sich in seiner Verknüpfung des I. Clemensbriefes mit dem paulinischen Gedankengut letztlich besonders durch die in I. Clem. VIff erfolgte Verbindung des apostolischen *πόνοι* mit dem Verkündigungsauftrag des Evangeliums bestätigt. Nach V.C. Pfitzner zeigt sich hier das christlich-paulinische Spezifikum, das sich inhaltlich deutlich vom Gedankengut der stoischen Moralphilosophie abgrenzt.⁴⁴³

Im Vergleich zum I. Clemensbrief weist der wohl um 130-150 anonym entstandene II. Clemensbrief geringeren paulinischen Einfluss auf. Hier wird die athletische Metapher zur Beschreibung der christlichen Bemühung um Reinhaltung und Keuschheit nach der Taufe benutzt.⁴⁴⁴ Dabei verschieben sich im Vergleich zu früheren Verwendungen des Bildes Grund sowie Objekt des *ἀγών* zu einem Kampf sowohl gegen das eigene Ich als auch die Versuchung von außen unter Beachtung der Gebote Gottes.⁴⁴⁵ Diese Akzentverlagerung, die sich näher an das hellenistischen *ἀγών*-Konzept der Diatribe bzw. an das Philo anschließt und auch sprachlich an Philo detaillierte Darstellungsform erinnert, ist Ausgangspunkt der Entwicklung des sogenannten „Agon der Askese“, der sich vom eher an das IV. Makkabäerbuch erinnernden „Agon des Martyriums“ abspaltet und eine eigene Entwicklung nimmt. Aufgrund der thematischen Priorität dieser Arbeit soll jedoch zuerst die Genese des Letzteren untersucht werden.

Der im II. Jahrhundert abgefasste Polykarp-Brief Ignatius' von Antiochien greift zusammenfassend terminologisch und inhaltlich in treffender Form das paulinische Bild des Athleten für das Evangelium auf und stellt so indirekt die Basis für die Genese des Agon des Martyriums in Anknüpfung an Paulus dar.

Die nächste Stufe bilden die apokryphen Apostelakten, die sich sowohl in direkten Zitaten und indirekten inhaltlichen Anspielungen auf die Paulus- wie die Pastoralbriefe beziehen sowie ebenfalls das Bild des Apostels als Athleten in seinem Leben und Leiden für Christus und das Evangeliums selbständig weiterentwickeln.⁴⁴⁶

Im *MartPol.*, dem ältesten erhaltenen Martyriumsbericht, ist eindeutig erstmals die Verwendung der athletischen Begrifflichkeiten als feststehende Termini für das Martyriumsgeschehen nachweisbar, die in späteren Dokumenten benutzt werden und

⁴⁴³ Vgl. hierzu V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif, 196f.

⁴⁴⁴ II Clem. VI, 9; VII, 6.

⁴⁴⁵ II Clem. VIII, 4.

⁴⁴⁶ Vgl. hierzu die Textbeispiele in V.C., Paul and the agon motif, 199.

somit zu festen Sprach- und Stilelementen dieser Literaturform werden. Mit Blick auf die bereits in Kapitel 2.1.3 erwähnten neueren Untersuchungen J.W. van Hentens hinsichtlich der direkten Abhängigkeit des *MartPol.* vom IV. Makkabäerbuch⁴⁴⁷ ist die von V.C. Pfitzner angeführte Liste direkter textlicher Parallelen beider Dokumente mit erheblicher Zurückhaltung zu betrachten. Allerdings kann gesagt werden, dass *MartPol.* allgemein traditionelle Elemente jüdischer Martyrien aufgreift und so auch im Hinblick auf die athletische Terminologie eine Verbindung zwischen den jüdischen und auch hellenistisch-jüdischen Leidensdarstellungen und der christlichen Martyriumliteratur herstellt.

Die in der frühchristlichen Literatur feststellbaren konventionellen Kennzeichen des Agons des Martyriums sind folgende: 1. Der Kampf ist heilig; 2. er wird gegen den Tyrannen als Werkzeug des Teufels geführt; 3. der Athlet trägt das Epitheton *γενναῖος*; 4. er kämpft mit und für Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) und Gottesfurcht (*θεοσέβεια*); 5. sein Kampfpriis ist die Unsterblichkeit (*ἀφθαρσία στέφανος*); 6. er erscheint wieder als Schauspiel für die Welt.⁴⁴⁸ Dabei bleibt der Agon in der Frühzeit aufgrund seiner Betonung der unbezwingbaren Frömmigkeit des Märtyrers der Glaubenskampf paulinischer Prägung, während ab dem III. Jahrhundert mit der Ausbreitung des Märtyrerkultes der athletische Märtyrer die Krone weniger durch die Glaubensstärke als vielmehr im Tugendkampf der Ausdauer und Leidensfähigkeit erringt. Letzterer knüpft an den philonischen *ἀγών*-Begriff an, der seinerseits wiederum eine starke Anlehnung an das stoische Verständnis aufweist.

Auch der bereits erwähnte Agon der Askese knüpft mit dem II. Clemensbrief an das *ἀγών*-Verständnis Philos an, das anstatt der Verteidigung nach außen gegen die Sünde, personifiziert im Feind des Glaubens, den inneren Kampf des Menschen gegen Versuchungen und Leidenschaften in den Blick nimmt. Dabei wird auch der Einfluss der griechischen Körper-Geist-Dichotomie auf das christliche Gedankengut deutlich. Beispielhaft verwendet Clemens von Alexandrien im II. Jahrhundert die athletische Metapher in seinem homiletischen Traktat *Quis divers salvetur* zur Beschreibung des Kampfes eines Reichen gegen die Versuchungen seines Wohlstands. Parallel zur Blüte des Mönchsideals wuchs auch die Bedeutung des Agon der Askese und damit auch die Verwendung des *ἀγών* als entsprechender Terminus, ein Umstand, der besonders in den sieben Traktaten des persischen Philosophen Aphraates erkennbar ist. Eine beson-

⁴⁴⁷ Vgl. hierzu Anm.156.

⁴⁴⁸ Vgl. V. C. Paul and the agon motif, 201.

dere Hinwendung zum Agon der Askese ist bei den Gnostikern, speziell bei den Manichäern, feststellbar.⁴⁴⁹

Abschließend ist damit zur Entwicklung des athletischen *ἀγών*-Begriffs im Christentum zu sagen, dass seine beiden Entwicklungsstränge, der Agon des Martyriums und der Agon der Askese, in ihrer Genese zwar zu Beginn eng an originär paulinisches Gedankengut anknüpfen, aber letztlich wieder zum stoischen Ursprungsgedanken in veränderter christlicher Gewichtung zurückkehren. Diese Rückkehr ist jedoch ohne die Position des Apostels Paulus undenkbar, da dieser in seinen Schriften den nachfolgenden Generationen die christlichen Charakteristika des *ἀγών*-Begriffs im Vergleich zum stoischen verdeutlicht und ihnen die Entwicklung eines spezifischen festen christlichen Standpunktes ermöglicht hat, von dem her eine Wiederaufnahme der stoischen Ideen ohne Verrat an der eigenen Überzeugung möglich war.

Eine gewisse schrittweise Entfernung von der ursprünglichen Grundkonzeption des Apostels ist auch in der historischen Entfaltung des *militia-Christi*-Gedankens zu verzeichnen. Allerdings findet hier insgesamt keine Rückkehr zu den stoischen Ursprüngen, sondern eine durch die zeitgenössische Theologie bedingte Modifikation der paulinischen Idee des geistlichen Kriegsdienstes statt. Wie bereits mehrfach erwähnt, ist der *militia-Christi*-Gedanke lediglich ein einzelner Aspekt des allgemeinen christlichen *ἀγών*-Begriffs und so diesem untergeordnet. Der *miles Christi* ist nur eine Variante des vielschichtigen martyriologischen Kämpfertums. Aufgrund der Präferenz des Apostels Paulus, dessen gesamter *ἀγών*-Entwurf in diesem Kapitel eine zentrale Rolle einnimmt, für die athletische Kampfmetapher ist der im Folgenden zu beschreibenden *militia-Christi*-Gedanke diesem nachgeordnet. Auffallend ist, dass bei der Skizzierung seiner historisch-literarischen Genese z.T. fast genau dieselben Autoren wie beim athletischen Bild zu nennen sind. Daraus lässt sich zumindest eingeschränkt schließen, dass die paulinische Tradition der Verwendung beider Bilder auch in der Folgezeit weitergeführt wurde.

Daran anknüpfend eröffnet der I. Clemensbrief die Reihe der relevanten Dokumente und Autoren. Neben verschiedenen militärischen Analogien, welche diese an die Aufrührer in der korinthischen Gemeinde gerichtete paränetische Schrift prägen⁴⁵⁰, sind, ausgehend von I Clem. XXXVII, inhaltlich besonders zwei Punkte erwähnenswert: 1. Alle Christen werden als Krieger Gottes bezeichnet; 2. der Gehorsam und die

⁴⁴⁹ Vgl. V. C. Paul and the agon motif, 203f.

⁴⁵⁰ Vgl. z.B. I Clem. XXI, 4; XXVIII, 2.

Hierarchie des römischen Heeres werden als Vorbilder für die Christen betrachtet. Damit ist bei Clemens eine wesentliche Veränderung zum *militia-Christi*-Gedankens des Paulus zu verzeichnen, der seinerseits nur den Aposteln und ihren Nachfolgern den Soldatenrang zuweist und im Bild der Glieder des einen Leibes⁴⁵¹ in den Gemeinden jegliche Standesordnung zugunsten des Gemeinschaftsgedankens ablehnt. Der Verfasser des I. Clemensbriefes hält es dagegen für notwendig, die Gehorsamspflicht der Christen Gott gegenüber auch auf die Gemeindevorsteher auszuweiten und die Autarkie der einzelnen Gemeindeglieder zu beschränken. „Eben deshalb stellt er die militärische Organisation als vorbildlich für die Christen hin, in der zwischen den Offizieren und Soldaten eine feste Grenze gezogen ist: Jene befehlen und diese gehorchen. Die militärische Analogie kommt also hier dem Klerus zu gut: Alle Christen sind Soldaten; aber eben deshalb haben sie ihren Anführern, den Presbytern zu gehorchen.“⁴⁵²

Die Einstufung aller Christen als Krieger Gottes ist im II. Jahrhundert auch bei Ignatius feststellbar, der in Polyc. VI. die Rolle und Ausrüstung der christlichen Soldaten beschreibt. Die starke inhaltliche Anlehnung an Eph VI, 10-18 und dabei besonders die detaillierte Beschreibung der geistlichen Waffen beweist, dass sich Ignatius, wie auch beim athletischen Kampfbegriff, hier sehr eng an der paulinischen Konzeption des friedlichen Kampfes orientiert. Das von Ignatius in Smyrn. I als militärische Analogie zum Kreuz Christi als Feldzeichen benutzte Wort *σύσσωμον* hat sich im Weiteren auch in seiner lateinischen Entsprechung als „*vexillum Christi*“ zu einem sehr gängigen Motiv entwickelt.

Die für die paulinische Ethik grundlegende spezifische Verfassung des Reiches Gottes und die letztlich eschatologische Ausrichtung der friedlichen *militia-Christi* prägt auch die Haltung Justins in seiner um 150 an den Kaiser Antoninus Pius und dessen Söhne verfassten Apologie.⁴⁵³ Dabei setzt Justin die Treue der Christen mit dem Fahneneid der römischen Soldaten in Parallele - eine Analogie, die in späterer Zeit speziell durch Tertullian im *sacramentum*-Begriff aufgegriffen, auf die direkte Parallele Taufe-Fahneneid übertragen und zu dem wohl wichtigsten christlich-militärischen Ausdruck wird.

Zum Ende des II. Jahrhunderts hin dürfte sich das Selbstverständnis der Christen als Soldaten Christi allgemein durchgesetzt und verbreitet haben. Dieses ist trotz aller Vorsicht im Hinblick auf die Literaturgattung aus dem in dieser Zeit entstandenen

⁴⁵¹ I Kor XII, 12-31.

⁴⁵² A. Harnack, *Militia Christi*, 19.

⁴⁵³ Justin, *I apol.* IXL.

Roman „*Acta Petri cum Simone*“ ablesbar, der die Bezeichnung „Soldaten Christi“ in der Art eines gängigen Terminus benutzt.

Clemens von Alexandrien baut neben der athletischen Kampfmetapher ebenfalls, wenn auch nur rein rhetorisch, die militärische in seinen Entwurf des oben erwähnten Agon der Askese mit ein. In gleichfalls an Eph VI, 10-18 angebundener Form beschreibt er in *protrept.* XI, 116 den Kampf des durch die Taufe gestärkten Christen gegen das Böse, dessen Ort er nach *Quid dives salvetur* XXV, 4f im Inneren des Menschen sieht.⁴⁵⁴ Abgesehen von der Beschreibung des inneren Widerstreites im Menschen liegt Clemens die Vorstellung vom Krieg an sich fern und er proklamiert die Bevorzugung des Friedens und der Liebe als Mittel der menschlichen Gemeinschaft und schließt sich damit indirekt der paulinischen Ethik an.

Im Zuge der allgemeinkirchlichen Verteidigung der Aussagen der Heiligen Schrift gegen Marcion, der den Gott Israels als kriegerisch betrachtete, aufgrund dessen keinerlei Verbindung zwischen dem Alten Testament und der Liebesbotschaft des neutestamentlichen Christus sah und daher Ersteres ablehnte, wurden die Kirchenväter gezwungen, nach kriegerischen Aussagen des Neuen Testaments zu suchen. Dabei ist unter ihnen besonders Origenes, der wohl berühmteste Theologe dieser Zeit zu nennen, dessen Apologie in zwei verschiedenen Schritte verläuft: Zuerst allegorisiert er die Kriegsdarstellungen des Alten Testaments und leugnet damit die Existenz eines kriegerischen Gottes Israels.⁴⁵⁵ „Also - das Alte Testament ist nur, wenn man es geistig deutet, heilige Urkunde für die Christen; der Buchstabe ist an vielen Stellen nicht normativ, sondern verwerflich.“⁴⁵⁶ Danach erläutert Origenes in Berufung auf Eph VI, 10-18 die Geistlichkeit der christlichen Kriegerschaft und stellt damit einerseits die Existenz kriegerischer Aussagen im Neuen Testament heraus, interpretiert aber andererseits gleichzeitig ihren wahren, unkriegerischen Charakter.⁴⁵⁷ Dadurch legitimiert Origenes parallel die Applikation militärischer Motive auf den Christen und die Kirche.⁴⁵⁸ In Betrachtung der zeitgenössischen Gemeinden sowie des Klerus beschränkt er in Umkehrung von II Tim II, 4 den Begriff des *miles Christi* auf den Asketen. „Die Waffen dieser Krieger sind Gebete und Fasten, Meditation und gute Werke, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und Enthaltung. Bei ihrem Kampfe (sic) gegen die Dämonen wer-

⁴⁵⁴ Vgl. hierzu auch Clemens von Alexandrien, *str.* VIII, 16, 100, 1; *paed.* I, 7, 54, 2.

⁴⁵⁵ Vgl. hierzu Origenes, *hom. in Jesu Nave* XI fin XII; XV t. XI.

⁴⁵⁶ A. Harnack, *Militia Christi*, 27.

⁴⁵⁷ Origenes, *hom. in Jesu Nave* XV t. XI.

⁴⁵⁸ Vgl. *milites Christi*: Origenes, *princ.* III, 2, 5; *hom. in Jesu Nave* VII t. XI; *castra domini*: *hom. in Jesu Nave* VII t. XI; *sacramentum militiae*: *hom. in Jesu Nave* IV t. XI.

werden sie von den entschlafenen Gerechten durch Gebete unterstützt.⁴⁵⁹ In *hom. XXVI in Num. t. X* entwickelt Origenes sogar eine asketische Rangordnung, welche die strengen Asketen als Offiziere von den gemeinen Soldaten und diese wiederum von den unterschiedlich qualifizierten Nichtasketen, den dauernden bzw. zeitweiligen Unkriegerischen, abtrennt. Hier kreuzt sich der *militia-Christi*-Gedanken mit dem des athletischen Agon der Askese, lässt gleichfalls Anklänge an die stoische Tugendethik erkennen und eröffnet eine Traditionsschiene, die sich, in der nachkonstantinischen Epoche vom Märtyrer auf den Asketen und speziell den Mönch übertragen, besonders im Mittelalter sehr breit entwickelt.

In der Kirche des Westens ist der *militia-Christi*-Gedanke zwar rhetorisch schwächer dafür aber inhaltlich stärker entwickelt. Einer der wichtigsten Zeugen dafür ist Tertullian, der, obwohl dem weltlichen Kriegsdienst gegenüber negativ eingestellt, die *militia Christi* als wichtiges Element des Glaubens betrachtet. Diese Haltung spiegelt sich inhaltlich und terminologisch in seinem Werk wider. Neben der häufigen Benennung der Christen, oft ausdrücklich der Märtyrer, als *milites Christi* sowie Christi als *imperator* werden auch andere militärische Termini auf die Kirche in ihrer Struktur sowie ihrem Leben übertragen.⁴⁶⁰ Ein bei Tertullian besonders häufig verwandter Begriff ist der des *sacramentum*, den dieser als bekannt voraussetzt und der erwiesenermaßen in der lateinischen Kirchensprache sowohl für die heilige Sache, speziell das Taufversprechen, als auch für den militärischen Fahneneid steht. Im Zusammenhang mit dem Selbstverständnis der lateinischen Christen als *milites Christi* übertragen sie das bei der Taufe Gott gegenüber geleistete Versprechen in denselben militärischen Kontext und bezeichnen es in Analogie zum Eid des römischen Kriegers dem Kaiser gegenüber als *sacramentum*.⁴⁶¹ Analog dazu verläuft bei Tertullian und anderen christlichen Schriftstellern bis hin zur Vulgata auch das Eindringen anderer militärischer Begriffe und Motive wie z.B. *statio*⁴⁶², *vexillum*⁴⁶³, *donativum*⁴⁶⁴ und ihre Etablierung nicht mehr als reine Metapher, sondern als direkte christlich-militärische Funktion.

Die Predigten und Paränesen der abendländisch-lateinischen Kirche in den Jahrhunderten nach Tertullian weisen eine Dominanz militärischer Bilder des Kampfes im Allgemeinen, des Soldatendienstes sowie der militärischen Disziplin im Speziellen auf. Die endgültige Etablierung der gesamten militärischen Metaphorik in der christli-

⁴⁵⁹ A. Harnack, *Militia Christi*, 28f.

⁴⁶⁰ Vgl. hierzu die bei A. Harnack, *Militia Christi*, 32f zusammengestellten Textbeispiele.

⁴⁶¹ Vgl. hierzu Tertullian, *mart.* III; *praescr.* XX; *coron.* XI; *idol.* XIX; *scorp.* IV.

⁴⁶² Tertullian, *coron.* XI; *ieiun.* I, 10, 13; *fug.* I; *uxor.* II, 4; *orat.* XIX.

⁴⁶³ Tertullian, *patient.* XIV; *coron.* II.

⁴⁶⁴ *Vulgata* Röm VI, 23; *PassPerp.* I.

chen Literatur ist auf Cyprian und dessen vielgelesenes, umfangreiches Werk zurückzuführen. A. Harnack stellt unter Angabe einer Vielzahl von Belegstellen folgende acht Hauptaspekte des *militia-Christi*-Gedankens in seiner abendländisch-lateinischen Anwendung zusammen: 1. „Die Taufe bleibt das <*sacramentum*>, der Fahneneid. 2. Christus ist der <*imperator*>. 3. Sind alle Christen <*milites*>, so sind doch die Konfessoren und Märtyrer die eigentlichen Krieger bzw. die Offiziere Gottes; (...) 4. Ihr Kampf ist ein herrliches kriegerisches Schauspiel für Gott und wird von ihm und den Engeln bewundert. Die Christen fürchten die Feinde nicht, sondern provozieren sie. Der Feige ist ein Deserteur. 5. Die Kirche (aber auch das Gefängnis) ist die <*castra dei*>. 6. Die Häretiker, vor allem aber die Schismatiker, sind die Rebellen, und ihnen gebührt die Strafe der aufrührerischen Rotte Korah. 7. Man muß die Stationen und Vigilien beobachten. 8. Der Mithras-*militia* gilt es zu entfliehen.“⁴⁶⁵ Ab dem III. Jahrhundert entwickelte sich in der lateinischen Kirche eine kriegerische Stimmung, die sittlich fragwürdig war. Zwar wurde in der Erbauungsliteratur, besonders den überwiegend unechten Märtyrerberichten der diokletianischen Verfolgung, weiterhin die Geistlichkeit der *militia* betont, aber gleichzeitig in fanatischer Form die Begeisterung für Kampf und Streit geschürt. Die drei in Kapitel 3.2.1.3 zu untersuchenden echten Märtyrerberichte heben sich deutlich davon ab und orientieren sich augenscheinlich, obwohl unter maßvoller Verwendung militärischer Metaphern, eng am historischen Geschehen.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass der *militia-Christi*-Gedanke sowohl in der morgenländischen als auch der abendländischen Kirche einen wichtigen theologisch-literarischen Topos darstellt, wobei er in Letzterer, vermutlich durch die direktere Konfrontation mit der römischen Heeresmacht, noch wesentlicher stärker ausgeprägt ist. Trotz aller Modifikationen gegenüber dem Grundgedanken des Apostels, die als theologische Reaktionen auf die jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen zu werten sind, bleibt die *militia-Christi* als geistliche auf das Reich Gottes in seiner besonderen Konzeption ausgerichtete und damit letztlich eschatologische Form des Kriegsdienstes im Kern paulinisch und wesentlich auf Eph VI, 10-18 gegründet.

⁴⁶⁵ A. Harnack, *Militia Christi*, 41f.

3.2.1.2 *Die christliche Religion und der weltliche Soldatenstand*

Im Folgenden soll das Verhältnis der christlichen Religion zum weltlichen Soldatenstand dargestellt werden. Dabei wird sowohl die historische Situation der christlichen Soldaten in der vorkonstantinischen Epoche als auch die Einstellung der Christen, speziell der christlichen Schriftsteller in den Blick genommen werden. Diese Darlegung bildet ergänzend zur Skizzierung der verschiedenen Entwicklungsstufen des *militia-Christi*-Gedankens den historisch-theologischen Hintergrund der in Kapitel 3.2.1.3 erfolgenden Analyse dreier authentischer Soldatenmartyrien. Denn die einzelnen Berichte sollen sowohl hinsichtlich der jeweiligen persönlichen Situation des einzelnen Märtyrers im Allgemeinen historischen Kontext des christlichen Soldatentums als auch der literarischen Gestaltung, speziell der Benutzung christlich-militärischer Metaphorik angemessen betrachtet werden.

3.2.1.2.1 Die historische Situation der christlichen Soldaten

Die historische Situation der christlichen Soldaten soll nachfolgend in zwei, einander ergänzenden Schritten dargelegt werden. Dabei werden zuerst das Rekrutierungssystem des römischen Heeres der Kaiserzeit, dessen spezielle Bedingungen sowie seine konkreten Konsequenzen für die Christen skizziert. Danach sollen, soweit es überhaupt durch Quellen belegbar ist, die einzelnen Phasen christlicher Teilnahme am Militär- und Kriegsdienst in ihren unterschiedlichen geographischen und qualitativen Ausprägungen dargestellt werden. Anhand dessen soll der historische Kontext der im nächsten Abschnitt zusammenzufassenden Äußerungen kirchlicher Schriftsteller zum Kriegsdienst dargestellt werden, die sowohl als Reaktion auf die allgemeine christliche Haltung zum weltlichen Soldatenstand wie auch umgekehrt als Richtschnur für diese zu betrachten sind.

Marius hatte im Zuge seiner Heeresreform 107 v. Chr. das bis dahin nach griechischem Vorbild im römischen Militärwesen geltende Zensusprinzip abgeschafft und die allgemeine Wehrpflicht eingeführt, durch welche die Heeresstärke stark erhöht wurde⁴⁶⁶ und welche sich im Wesentlichen in ihren Bedingungen bis in die nachkonstantinische Zeit hinein nicht verändert hat. „Die Aushebung für die Legionen fand nunmehr nicht bloss in Rom, sondern in ganz Italien statt und wurde durch Werbeoffiziere betrieben, welche die Listen der Wehrpflichtigen mit sich führten. Zugleich durften dieselben auch Freiwillige annehmen; und da der nunmehr eingeführte Sold, die in Aussicht ste-

⁴⁶⁶ Vgl. J. Bleicken, Die Verfassung der römischen Republik, Paderborn u.a. ⁷1995, 151-158.

hende Kriegsbeute, das ganze Lagerleben gar viele lockte, so fanden sich immer Freiwillige, so daß (sic) andererseits vermögliche (sic) Wehrpflichtige, die Befreiung wünschten, um Geld zurückgestellt werden konnten. Mit der Zeit bildete sich das Werbesystem immer mehr aus, wenn auch die Wehrpflicht als allgemeine erhalten blieb. Aber auch in Fällen allgemeiner Bewaffnung konnte der Conskribierte (sic) noch einen Ersatzmann stellen.⁴⁶⁷ Die Sklaven, welche unter den Christen der Frühzeit die größte Gruppe bildeten, waren aufgrund ihres Standes ohnedies vom Wehrdienst befreit.⁴⁶⁸ Die übrigen hatten, obwohl sie natürlich von der allgemeinen Aushebung betroffen werden konnten, unter den oben geschilderten Umständen hinreichend Möglichkeiten, dem Kriegsdienst zu entgehen.⁴⁶⁹ Daher waren die Christen der vorkonstantinischen Epoche nicht in ähnlicher Weise zum Soldatenstand verpflichtet, wie es z.B. trotz der Möglichkeit der Wehrdienstverweigerung bzw. des Wehersatzdienstes prinzipiell bei der allgemeinen Wehrpflicht nach aktuellem bundesrepublikanischem Modell der Fall ist.⁴⁷⁰ Damit erscheint das Verhältnis der frühen Christen zum Kriegsdienst auf den ersten Blick als generell unproblematisch und ohne Konfliktpotential.

Das Aufkommen und die heftige Diskussion der sogenannten „Soldatenfrage“ in der frühkirchlichen theologischen Literatur beweisen jedoch das Gegenteil und resultieren aus den folgenden zwei wesentlichen Problemfeldern: zum einen der zunehmenden großen Zahl von Konvertiten innerhalb des Heeres, die nur schwerlich vorzeitig aus dem aktiven Dienst ausscheiden konnten, und zum anderen den guten Verdienst- und Aufstiegsmöglichkeiten, welche der Kriegs- bzw. Militärdienst bot und diesen auch für bereits getaufte Christen als Betätigungsfeld äußerst attraktiv erscheinen ließ. Die zum Christentum bekehrten aktiven Soldaten, die vielfach durch den dem soldatischen Denken sehr entsprechenden christlichen Monotheismus und seine für ihr mobiles Lagerleben passende kultische Schlichtheit begeistert wurden⁴⁷¹, hatten oft noch eine lange Dienstzeit vor sich und hätten das Heer nur unter großen finanziellen Verlusten und unehrenhaft bzw. unter der Anklage der Fahnenflucht verlassen können.⁴⁷² Aus der angesprochenen guten finanziellen Versorgung der römischen Soldaten während und nach ihrer aktiven Pflichtzeit resultierte auch die Attraktivität des Militärs für die Christen, die gerade in der Frühzeit noch aus den unteren Gesellschaftsschichten stammten. Zu-

⁴⁶⁷ A. Bigelmaier, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München I/8), Aalen 1970 (Neudruck: München 1902), 176.

⁴⁶⁸ *Dig. IL, 16, 11: „ab omni militia servi prohibentur: alioquin capite puniuntur.“*

⁴⁶⁹ K. J. Neumann, Der römische Staat, 127f.

⁴⁷⁰ Vgl. hierzu auch A. Harnack, *Militia Christi*, 48f.

⁴⁷¹ Vgl. A. Harnack, *Militia Christi*, 54f.

dem enthielt der Fahneneid primär keine Kontroverse zu ihrem Glaubensgrundsätzen⁴⁷³, der Lagerkult entwickelte sich in verschiedenen Abstufungen und der gemeine Soldat musste im Gegensatz zu den Offizieren nicht handelnd am Kult und Opfer teilnehmen.⁴⁷⁴ Letzteres war vermutlich auch der Grund, warum bis zur Zeit Diokletians nur wenige Namen christlicher Offiziere bekannt wurden und die Christen nur gemeine Soldaten bzw. Unteroffiziere stellten.⁴⁷⁵ Ferner bedeutete Militärdienst nicht automatisch Kriegsdienst und damit unmittelbares Töten, sondern die Soldaten erfüllten zunehmend auch allgemeine kommunale Aufgaben. „So waren zum Beispiel in der Stadt Rom Brandschutz und Wahrung des Friedens einer militärischen Einheit übertragen, die unter dem Namen *Vigiles* lief. Wir haben Belege für die Anwesenheit von Christen in zwei Abteilungen des Militärwesens, denen hauptsächlich Polizeifunktionen übertragen waren. Bei den *beneficarii* handelte es sich um Truppen, die den Provinzgouverneuren als Hilfe bei der Verwaltung ihrer Gebiete beigegeben waren.“⁴⁷⁶ Angesichts dieser Situation erstaunt es nicht, dass trotz des Widerstands aller christlicher Schriftsteller im Osten und Westen Christen im Militärdienst zu finden waren und ihre Zahl mit der Zeit beträchtlich wuchs. Allerdings können dabei aufgrund der insgesamt schwierigen Quellenlage letztlich keine genauen zahlenmäßigen Angaben gemacht werden. Denn die meisten Aussagen stützen sich auf unterschiedlich interpretierbare literarische Äußerungen heidnischer bzw. christlicher Autoren oder Inschriften, speziell Grabinschriften, die jedoch auch mit einer gewissen Skepsis zu bewerten sind.

Für die Zeit bis 170 fehlen jegliche Zeugnisse christlicher Soldaten bzw. der „Soldatenfrage“ an sich. Dieses Schweigen mit Blick auf die Wehrpflichtbedingungen pauschal als Beweis einer generellen Verweigerung des Militärdienstes seitens der Christen zu deuten, erscheint auch aufgrund der oben genannten beiden Problemfelder als zu simpel. Trotz der Möglichkeiten, dem Militärdienst zu entgehen, kann der Eintritt christlicher Soldaten in das römische Heer weder generell ausgeschlossen noch endgültig nachgewiesen werden. Zu vermuten ist jedoch, dass die Zahl christlicher Soldaten allein wegen der geringen Gesamtmenge der Christen und der darin enthaltenen Vielzahl nicht wehrberechtigter Sklaven insgesamt eher klein war. Ferner ist das Fehlen einer kirchlicherseits diskutierten „Soldatenfrage“ auch auf die zu diesem Zeitpunkt noch

⁴⁷² Vgl. hierzu detailliert A. Bigelmaier, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, 177f.

⁴⁷³ Vgl. *Veget.* II, 5: „*Jurant autem milites omnia se strenue facturos quae praeceperit imperator, nunquam deserturos nec mortem recusatorios pro Romana re publica.*“

⁴⁷⁴ Vgl. hierzu A. Bigelmaier, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, 178f.

⁴⁷⁵ Vgl. Tertullian, *idol.* XIX, 1.

⁴⁷⁶ R. Bainton, Die frühe Kirche und der Krieg, in: R. Klein (Hrsg.) Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971, 197f.

vorherrschende indifferente Haltung der Christen dem Welt- und Staatsgeschehen gegenüber zurückzuführen. Denn aufgrund der noch bestehenden Naherwartung der Wiederkunft Christi und des Heranbrechens seines Reiches, das unter völlig anderen Bedingungen als das römische Imperium stände, blieben sie in gewisser Hinsicht von den realpolitischen Vorgängen unberührt. „Aus diesem hohen Selbstbewusstsein heraus verbot sich für die frühen Christen eine vorbehaltlose Bejahung des *Imperium Romanum*. Gleichzeitig ergab sich daraus aber auch eine nicht völlige Diastase von christlichem Leben und Welt. Wenn auch die Distanz zur Umwelt deutlich erhalten bleibt - eher aus grundsätzlich theologischer Überzeugung, nicht so sehr aus moralischer Abscheu -, so kann andererseits aber auch die prinzipielle Staatstreue (seit dem 1. Klemensbrief c. 96) nicht übersehen werden.“⁴⁷⁷ Daher ist es vor diesem Hintergrund gleichzeitig schwierig, vom Mangel einer Soldatenfrage Rückschlüsse auf das Vorhandensein christlicher Soldaten zu ziehen. Dies gilt ebenfalls für christliche Konvertiten im Heer, die es, wenn auch in geringer Zahl, bereits in der Frühzeit gegeben haben könnte, und deren Verbleiben im militärischen Dienst nach der paulinischen Maxime „Ein jeder bleibe in dem Stand, in welchem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.“ (I Kor VII, 21) beurteilt worden sein könnte. „Da der Soldat vom bürgerlichen Leben getrennt war (...) war es auch für die Gemeinden und ihre Leiter nicht leicht, ihn zu beaufsichtigen. Umgekehrt aber war gewiss (sic) die Freude überall unter den Brüdern gross (sic), wenn man hörte, daß (sic) selbst im rauhen und gewalttätigen Kriegsstand Gläubige erweckt worden seien. Man wird auch nachsichtiger gegen sie gewesen sein als gegen andere: genug, daß (sic) die Fahne Christ auch im Lager des Teufels aufgepflanzt war.“⁴⁷⁸ In dieser Epoche wurde sicher die Grundlage zur späteren großen Zahl der Bekehrten im Heer geschaffen.

Nach 170 verbessert sich die Quellenlage deutlich und die Belege für Christen in der Armee werden immer zahlreicher. Obwohl der Heide Celsus noch um 180 das mangelnde politische und militärische Engagement der Christen anprangert⁴⁷⁹, sind u. a. unter Marc Aurel im Jahr 173 erstmals Christen im Heer, genauer der sogenannten zwölften „Donnerlegion“ (*legio XII fulminata*), die in Melitene am oberen Euphrat lag, bezeugt. Denn, auch wenn das bei Tertullian erwähnte „Regenwunder“⁴⁸⁰ wohl eher legendenhafte Züge trägt, erscheint jedoch grundsätzlich die Existenz christlicher Soldaten in diesem am Ende des II. Jahrhunderts als Zentrum der Christenheit geltenden

⁴⁷⁷ W. Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst (Beiträge zur Friedensethik IV), Barsbüttel 1989, 2.

⁴⁷⁸ A. Harnack, *Militia Christi*, 51f.

⁴⁷⁹ Celsus, *med.* VIII, 68f.

⁴⁸⁰ Tertullian, *apol.* V, 6.

Gebiet möglich.⁴⁸¹ Zwei Jahrzehnte später belegen die Schriften Tertullians und Clemens' von Alexandrien indirekt bzw. direkt die Anwesenheit von Christen im Heer.⁴⁸² Gerade die detaillierte und intensive Auseinandersetzung Tertullians mit der „Soldatenfrage“ weist darauf hin, dass bereits zu Beginn des III. Jahrhunderts die Zahl der Soldaten im afrikanischen Heer nicht gering gewesen sein kann. Die Verbreitung des Christentums im afrikanischen Heer im Jahr 250, also während der decischen Verfolgung, wird ferner durch ein Schreiben Cyprians belegt, in dem er zwei Soldatenmartyrer bezeugt.⁴⁸³ Aus derselben Zeit stammt u.a. auch der Beweis des Dionysius von Alexandrien über soldatische Märtyrer in seiner Heimat.⁴⁸⁴ Mit einer gewissen Zurückhaltung können bei der Quellensichtung auch die von H. Leclercq und C. J. Cadoux eindeutig der Verfolgungszeiten des II. und III. Jahrhunderts zugeordneten acht Grabinschriften christlicher Soldaten, je eine aus Besançon und Phrygien sowie sechs aus Rom, angeführt werden. „Diese Inschriften bezeugen jedoch noch mehr als die bloße Existenz christlicher Soldaten. Es handelt sich um Grabinschriften, und als solche beweisen sie, dass die christlichen Gemeinden, in denen die Männer begraben wurden, die Erwähnung des Soldatenstandes auf den Grabsteinen nicht untersagten.“⁴⁸⁵

In der auf die valerianische Verfolgung folgenden fast vierzigjährigen Friedenszeit scheint sich die Zahl der Christen im Heer stark gesteigert zu haben, denn der Beginn der letzten großen Christenverfolgung unter Diokletian im Heer,⁴⁸⁶ deutet auf die bis zum Ende des III. Jahrhunderts deutlich vergrößerten Gruppen christlicher Militärs und z. T. sogar deren Aufstieg in den Offiziersrang hin⁴⁸⁷. Besonders Galerius fürchtete bei einer Duldung christlicher Soldaten im Heer den Zorn der Götter und als Folge ein Umschlagen des Kriegsglücks.⁴⁸⁸ Gleichzeitig zeigen die rigorose Einführung und Durchführung der Gesetze dieses Herrschers, dass den Christen im römischen Heer, sowohl den gemeinen Soldaten als auch den eigentlich enger in die paganen Kulthandlungen miteinbezogenen Offizieren, bis zu diesem Zeitpunkt seitens der Militärführung erhebliche Zugeständnisse gemacht wurden. „Es muss (sic) sozusagen ein stillschweigendes Abkommen zwischen der Kirche und der Militärverwaltung bestanden haben.

⁴⁸¹ Vgl. A. Harnack, *Militia Christi*, 56f; H. Karpp, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, in: *EvTh* 17 (1957) 496-515, 501.

⁴⁸² Vgl. Tertullian, *coron.* XI; *apol.* XXXVII, 4; XLII, 3; Clemens von Alexandrien, *protrep.* X, 100; vgl. als weiteres Zeugnis aus dieser Zeit auch den in *PassPerp.* IX erwähnten soldatischen Konvertiten Pudens.

⁴⁸³ Cyprian, *epist.* XXXIX, 3.

⁴⁸⁴ Eusebius, *h.e.* VI, 41, 22f.

⁴⁸⁵ R. Bainton, Die frühe Kirche und der Krieg, 191.

⁴⁸⁶ Vgl. Eusebius, *h.e.* VIII, 1, 7; 4.

⁴⁸⁷ Vgl. *ActMarcel.*

⁴⁸⁸ Vgl. Laktanz, *mort. pers.* X.

Der christliche Offizier war bei den Opferhandlungen zugegen, schlug aber sein Kreuz. Damit waren beide Teile zufrieden.⁴⁸⁹ Nur wenn, eventuell aus persönlicher Antipathie, offiziell Anklage gegen diese stille Kultverweigerung erhoben wurde, kam es zum Prozess und zu Sanktionen seitens des Staates.⁴⁹⁰ Die Änderung dieser staatlich-religiösen Toleranz hatte, wie bereits in Kapitel 3.1 detailliert erläutert, ihre Wurzeln im beginnenden Niedergang des römischen Imperiums und der damit verbundenen Bedeutung des Heeres als Symbol der originär römischen staatlichen und religiösen Identität. Die in großer Zahl aus dieser Epoche vorliegenden Soldatenmartyrien belegen in besonderer Weise die Präsenz von Christen im römischen Heer, ihre Behandlung und ihr Verhalten in der Verfolgungssituation. Denn, auch wenn die Mehrheit von ihnen nicht als authentisch betrachtet werden kann, besitzen die meisten dennoch einen gewissen historischen Wert.

Die Auswertung des vorliegenden Materials erlaubt folgende geographische Differenzierung der Existenz christlicher Soldaten: Die zumindest auf das II. Jahrhundert bezogene heftigste Abneigung gegen den Militärdienst bestand offenbar im griechischen Osten, Ägypten, Palästina, Griechenland und Kleinasien, wie uns Origenes im Jahr 248 in seiner Erwiderung auf Celsus belegt.⁴⁹¹ Allerdings besitzen wir aus der Mitte des II. Jahrhunderts eine Inschrift aus Phrygien, die christliche Soldaten bezeugt und offenbar eine Wende anzeigt. Für Nordafrika lassen sich sowohl allgemein die Anwesenheit von Soldaten im Militär als auch speziell der Rückzug Bekehrter aus diesem aufgrund von Gewissensgründen nachweisen.⁴⁹² Die sechs aus Rom stammenden Inschriften lassen vermuten, dass diese Kirche eher positiv dem christlichen Soldatentum gegenüberstand und hier, auch aufgrund der gesamtgesellschaftlich hohen Bedeutung des Militärs in dieser Provinz und seiner Einbindung in kommunale, nichtkriegerische Aufgaben viele Christen im Heer verblieben. „Zwar fehlt der endgültige Beweis, doch können wir mit guten Gründen annehmen, dass Rom vor anderen christlichen Gemeinden im Widerstand gegen den Soldatenberuf nachließ.“⁴⁹³ Am besten ist jedoch die Existenz und Billigung christlicher Militärs aus den östlichen Provinzen bezeugt. Denn neben der bereits erwähnten „Donnerlegion“ sind bei Eusebius und Theodoret noch weitere Beweise vorhanden, welche die konstantinische Wende im Osten bereits um hundert Jahre zuvor nachweisen und den Christen im Heer eine entscheidende, wenn

⁴⁸⁹ A. Harnack, *Militia Christi*, 81f.

⁴⁹⁰ Vgl. das Beispiel des Offiziers Marinus in Eusebius, *h.e.* VII, 15.

⁴⁹¹ Origenes, *Cels.* VIII, 73.

⁴⁹² Tertullian, *coron.* XI.

⁴⁹³ R. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, 193.

nicht die entscheidende Rolle zubilligten.⁴⁹⁴ Allerdings spaltete sich in diesem Bereich aufgrund der staatlichen Förderung der Kirche und der militärischen Billigung seitens der Kirche hier auch frühzeitig eine asketische, klösterliche Bewegung ab, die sich eindeutig gegen den Kriegsdienst aussprach. Damit wurde im Osten ein anderer Aspekt der konstantinischen Revolution vorweggenommen.⁴⁹⁵

Insgesamt ist also zu sagen, dass die Zahl der Christen im Militär von 170 bis zur diokletianischen Verfolgung in unterschiedlicher geographischer Verteilung erheblich gestiegen ist. Dabei ist nicht auszuschließen, dass neben den soldatischen Konvertiten auch bereits vor ihrem Militärdienst Getaufte im Heer zu finden waren. Denn trotz der rigorosen Ablehnung der Theologen und der Wehrdienstverweigerung des Rekruten Maximilianus in den *ActMaximil.*⁴⁹⁶ ist Letzteres aufgrund der bereits erläuterten Attraktivität des Militärdienstes nicht generell auszuschließen.⁴⁹⁷ Ferner muß berücksichtigt werden, dass die uns bekannten Fällen, unter ihnen auch die zu analysierenden Märtyrerberichte, Einzelschicksale wiedergeben und nicht auf die Situation und das Verhalten aller christlicher Soldaten übertragbar sind. Aufgrund der schlechten bzw. unsicheren Quellenlage lassen sich demnach insgesamt nur vorsichtige Aussagen treffen.

3.2.1.2.2 Die Haltung christlicher Schriftsteller zum weltlichen Soldatenstand

Im Anschluss an die Darstellung der historischen Situation christlicher Soldaten in der vorkonstantinischen Epoche soll im Folgenden die Haltung verschiedener christlicher Schriftsteller der frühen Kirche skizziert werden. Dabei wird herausgestellt, ob und inwieweit die Äußerungen dieser Autoren das Verhalten der christlichen Soldaten beeinflusst haben bzw. jene in ihrer Meinung und deren Entwicklung durch die Praxis bestimmt werden und diese widerspiegeln. Im Hinblick auf die abschließende Analyse der drei Soldatenmartyrien werden hier wesentliche theologische Argumente gegen den weltlichen Kriegsdienst und für die geistliche *militia Christi* aufgezeigt, welche dort z. T. als augenscheinlich originäre Aussage des Märtyrers oder als eindeutig literarische Bearbeitung des Hagiographen wiederzufinden sind. Vor der Behandlung der frühchristlichen theologischen Literatur werden kurz die Aussagen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zum Kriegsdienst skizziert. Dabei soll zum einen zuerst im Vergleich beider die Besonderheit der christlichen Friedensethik herausgearbeitet und zum anderen, daran anknüpfend, der Ausgangspunkt der weiteren literarischen Auseinanderset-

⁴⁹⁴ Eusebius, *h.e.* VII, 30, 8; IX, 8, 2ff; Theodorert, *h.e.* II, 26.

⁴⁹⁵ Vgl. R. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, 193f.

⁴⁹⁶ Vgl. hierzu Kapitel 3.2.1.3.1 Die Darstellung des christlichen Soldaten in den *ActMaximil.*

zung mit der Gesamthematik dargestellt werden. Denn, wie bereits in Kapitel 3.2.1.1.2 im Zusammenhang mit der origenistischen Verteidigung gegen Marcion ausgeführt, wurde auch in der weiteren theologisch-literarischen Diskussion des weltlichen und geistlichen Kriegs- und Kampfbegriffs die alttestamentliche Haltung in ihrer Bedeutung für die neutestamentliche thematisiert.

Wie schon in Kapitel 3.2.1.1.1 dargestellt, betrachtet das Alte Testament den Krieg als Krieg Jahwes und damit als Werkzeug der göttlichen Heilsgeschichte. Jahwe ist der Feldherr im Kampf gegen die feindlichen Völker und seine Gläubigen sind sein Heer, das ihm bedingungslos folgt. Das Ziel dieses Krieges ist der vollkommene und ewige Friede. Vor diesem Hintergrund wird der Krieg im Alten Testament nicht verworfen und außer den Mitgliedern des Stammes Levi, aus dem die Priester und Tempeldiener hervorgingen⁴⁹⁸, waren alle erwachsenen Männer zum Kriegsdienst verpflichtet.⁴⁹⁹ Der stolze Rückblick des Stephanus⁵⁰⁰ und des Paulus⁵⁰¹ auf diese alttestamentlichen Kampfhandlungen als Demonstration der göttlichen Macht gegenüber den Feinden sowie die positiven Äußerungen frühchristlicher Schriftsteller wie Justin der Märtyrer⁵⁰², Irenäus⁵⁰³, Tertullian⁵⁰⁴ oder Origenes⁵⁰⁵ über diese Kriegsgeschehnisse scheinen auf den ersten Blick die alttestamentliche Haltung zu bestätigen bzw. für die Gegenwart zu konservieren. Bei näherer Beschäftigung wird jedoch speziell im Hinblick auf die beiden letztgenannten Autoren deutlich, dass diese Bewertung aus christlicher Perspektive keine Übernahme des alttestamentlichen Standpunkt bedeutet. Vielmehr werden die Kriege des Alten Testamentes, wenn sie nicht, wie an einigen Stellen bei Origenes, allegorisch gedeutet werden, als einer alten, nicht mehr greifenden und abgeschlossenen Ordnung zugehörig verstanden, die jedoch gleichzeitig eine Vorschau des Sieges Christi, mit dem die bei Jesaja⁵⁰⁶ und Mischa⁵⁰⁷ angekündigte Friedenszeit begann, war.⁵⁰⁸ Diese Zeit ist der neue Bund, der mit Christus angebrochen ist.⁵⁰⁹

⁴⁹⁷ Vgl. J. Helgeland, Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine, in: W. Haase (Hrsg.), ANRW II 23/1, Berlin 1979, 724-834, 797.

⁴⁹⁸ Num I, 49.

⁴⁹⁹ Num I, 3; XXVI, 2; Jos I, 14.

⁵⁰⁰ Apg VII, 45.

⁵⁰¹ Apg XIII, 19; Eph XI, 32ff.

⁵⁰² Justin, *dialog.* CXXVI.

⁵⁰³ Irenäus, *haer.* IV, 24, 1.

⁵⁰⁴ Tertullian, *coron.* III, 18, 6.

⁵⁰⁵ Origenes, *princ.* IV, 2, 8.

⁵⁰⁶ Jes II, 2f.

⁵⁰⁷ Mi IV, 2f.

⁵⁰⁸ Vgl. hierzu L. J. Swift, War and the Christian conscience I: The early years, in: W. Haase (Hrsg.), ANRW II 23/1, Berlin 1979, 835-869, 838ff, bes. 839 Anm 13.

⁵⁰⁹ Vgl. hierzu auch Irenäus, *haer.* IV, 34, 4; Tertullian, *adv. Iud.* III, 10; Origenes, *Cels.* V, 33.

Die Schriften des Neuen Testamentes nehmen allerdings nirgendwo direkt Stellung zur Legitimität des Krieges und Kriegsdienstes, sondern sie vermitteln in der Schilderung des Lebens Jesu sowie durch seine Worte die durchgängige Botschaft des Friedens und der Nächstenliebe, die ihren besonderen Ausdruck in den Weisungen der Bergpredigt zur Gewaltlosigkeit und Feindesliebe⁵¹⁰ findet. Das Leben Jesu sowie auch diese von ihm erteilten Appelle zeichnen ein Idealbild, das erst nach Vollendung des Reiches Gottes auf Erden umsetzbar ist und für die Gegenwart des Christen unerreichbar bleibt. Im Hinblick auf das irdische Leben der Christenheit muß demnach der Ort des Krieges und Kriegsdienstes sowie seine Bewertung im Fadenkreuz der allgemeinen christlichen Friedensbotschaft, konkretisiert in der absoluten Verpflichtung zur Bruderliebe, und des realen, sich ständig verändernden Weltgeschehens gesucht werden. Allerdings sind auch bezüglich dieses Punktes im Neuen Testament keine konkreten Antworten⁵¹¹, sondern nur einzelne und sich in der Gesamtbetrachtung letztlich widersprechende Hinweise zu finden.⁵¹² Ein Grund für die fehlende Bestimmtheit in dieser Frage, die ja eng mit dem Verständnis des Christen als Mitglied der staatlichen Ordnung verknüpft ist, liegt in der baldigen Erwartung des Reiches Gottes, welche die Christen im Abstand zur Welt stehen lässt, ohne diese offen abzulehnen oder anzugreifen. Dies erklärt auch, warum der Beruf der im Neuen Testament erwähnten Soldaten keinerlei Kommentierung findet und niemand von ihnen zum Verlassen seines Standes aufgerufen wird.⁵¹³ Allerdings sollte man den Aspekt der Parusie Christi nicht zu stark als Grund für das fehlende öffentliche und damit auch militärische Engagement der Christen beanspruchen. Tatsache ist jedoch die allgemeine Zurückhaltung der Christen von politischer Verantwortung und eine gewisse „Isolation“ in christlichen Enklaven, die nicht allein durch die Skepsis der Römer gegenüber dem neuen Glauben begründet werden kann. Dieses Verhalten war aber allein schon aufgrund des Anwachsens der christlichen Gemeinden nicht über längere Zeit durchzuhalten und so mussten die Christen ihre bisherige Haltung überprüfen und verändern, wodurch u. a. auch eine Auseinandersetzung mit der Frage des christlichen Militärdienstes bedingt wurde.⁵¹⁴

In dieser Entwicklung kam den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte die Synthese zwischen jesuanischem Ideal und den Bedingungen der christlichen Realität in dieser Welt mit dem Ziel, eine christliche Ethik zum Krieg und Kriegsdienst

⁵¹⁰ Mt V, 38-48.

⁵¹¹ Vgl. H. v. Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, in: FS für K. Jaspers, München 1953, 255-264, 257.

⁵¹² Vgl. hierzu die Textbelege bei L. J. Swift, War and the Christian conscience I, 841.

⁵¹³ Vgl. Apg X, 1ff; Phil I, 13; I Kor VII, 20.

⁵¹⁴ Vgl. W. Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst, 4f.

zu entfalten, zu. Dabei waren sowohl soziale, moralische, militärische als auch religiöse Aspekte zu berücksichtigen. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte war die Theologie mit der zunehmenden Zahl christlicher Soldaten und den damit verknüpften Fragen und Schwierigkeiten immer stärker von außen gezwungen, zur sogenannten „Soldatenfrage“ Stellung zu beziehen.

Analog zum fehlenden Material über christliche Soldaten liegt auch in der „Soldatenfrage“ bis ungefähr 180 kein konkretes Verbot des christlichen Militärdienstes vor, sondern es sind lediglich allgemein gehaltene Aussagen zu finden. Daraus, wie aus den nicht vorhandenen Quellen über Christen im Heer, auf ein gänzlich Fehlen christlicher Soldaten zu schließen, erscheint allein schon deshalb vorschnell, weil auch die erwähnten allgemeinen Texte zumindest einen Hinweis auf eine gewisse, wenn auch noch nicht allzu konkrete Auseinandersetzung mit der Frage des Krieges und einer christlichen Beteiligung an Kriegshandlungen geben. Denn, während in den nach dem Vorbild einiger Passagen des I. Clemensbriefes gestalteten Gemeindegebeten die Ergebenheit gegenüber den von Gott eingesetzten irdischen Herrschern, deren einwandfreie Amtsführung und die friedliche Eintracht aller Menschen zum Anliegen gemacht wurden⁵¹⁵, wandten sich verschiedene christliche Schriftsteller gegen den Krieg und die Beteiligung von Christen an diesem: Justin fordert von den Christen zwar die Erfüllung ihrer Steuerpflicht und des Gehorsams gegenüber der kaiserlichen Autorität⁵¹⁶, untersagt ihnen aber gleichzeitig die Ausübung jeglicher Gewalt.⁵¹⁷ Sein Schüler Tatian verweigert sich dem militärischen Befehl⁵¹⁸ und versteht den Krieg als Werk der heidnischen Dämonen.⁵¹⁹ Athanagoras wünscht zwar in seiner um 177 datierten und an den Kaiser Marc Aurel sowie dessen Sohn adressierten Apologie *Legatio pro Christianis* die Vergrößerung und Ausdehnung des kaiserlichen Imperiums, betont aber zugleich, Christen sollten nicht nur nicht morden, sondern auch vermeiden, einem Mord zuzusehen⁵²⁰, keinerlei Gegenwehr gegen erlittenes Unrecht üben und allein die Nächstenliebe beachten.⁵²¹ Diese Erklärungen zeigen zum einen den friedlichen Charakter der christlichen Lehre, die sich deutlich vom römischen Heereskult absetzt. Zum anderen verdeutlichen sie in ihrer Allgemeinheit aber auch den noch vorhandene Abstand von den Schwierigkeiten des christlichen Soldatentums. Auch wenn christliche Soldaten zu dieser Zeit

⁵¹⁵ Vgl. I Clem. LXI, 1f; LX, 4.

⁵¹⁶ Justin, I *apol.* I, 17, 3.

⁵¹⁷ Justin, *dialog.* CX.

⁵¹⁸ Tatian, *orat.* XI, 1.

⁵¹⁹ Tatian, *orat.* XIX, 2ff.

⁵²⁰ Athenagoras, *leg.* XXXV.

⁵²¹ Athenagoras, *leg.* XI.

nicht völlig ausgeschlossen werden können, ist ihre Zahl dennoch vermutlich noch so klein, dass dieser Bereich nicht im Zentrum christlicher Überlegungen steht bzw. noch keine gezielten Verbote ausgesprochen werden müssen.⁵²²

Nach 180 ändert sich dies grundlegend, denn die neue äußere Situation zwingt die christlichen Schriftsteller zu dezidierten Stellungnahmen. Der Afrikaner Tertullian präzisiert als Erster seine Haltung zum christlichen Kriegsdienst. Hier sind besonders Kapitel XIX der Schrift *De Idolatria* und Kapitel XI des später anzusetzenden Werkes *De Corona* zu berücksichtigen, die untereinander eine gewisse inhaltliche Entwicklung aufweisen, welche wiederum ihrerseits eine gesamtkirchliche Kompromisslösung widerspiegelt.⁵²³ In *idol. XIX* lehnt Tertullian kategorisch jegliche Beteiligung von Christen am Militärdienst ab. Dabei verbietet er aufgrund der Unvereinbarkeit des *sacramentum divinum* mit dem *sacramentum humanum*⁵²⁴ sowohl den Eintritt bereits Getaufter ins Heer als auch den weiteren Verbleib von Konvertiten in diesem. Gleichzeitig beschränkt er seine Stellungnahme auf gemeine Soldaten bzw. Unteroffiziere, die nicht von Amts wegen zum Opfern oder Vollstrecken der Todesstrafe gezwungen sind.⁵²⁵ Damit ist dieses Kapitel als Ergänzung zu den beiden vorangegangenen Kapiteln XVIII zu sehen.⁵²⁶ In Kapitel XIX verdeutlicht Tertullian, dass sich für ihn Christenstand und Soldatenstand eindeutig gegenseitig ausschließen, indem er in Abgrenzung zur alttestamentlichen Haltung und der in I Kor VII, 20 formulierten paulinischen Weisung zum Verbleib im bisherigen Stand den Anbruch der neuen Weltordnung mit der Entwaffnung des Petrus durch Christus in Gethsemane⁵²⁷ feststellt. Bereits das Tragen der Rüstung, die an unerlaubte Handlungen erinnert, ist sogar in Friedenszeiten verboten und dem Christen ist der Eintritt sowie der Verbleib im Heer untersagt, auch wenn er sich von den negativen Aspekten des Kriegsdienstes, wie dem Götzendienst und dem Töten, fernhalten will und kann. Auffallend ist, dass Tertullian seine Ablehnung in militärischen Bildern formuliert und damit das bereits in Kapitel 3.2.1.1.2 angesprochene

⁵²² Vgl. L. J. Swift, War and the Christian conscience I, 844f.

⁵²³ Vgl. zu Tertullian besonders W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, in: VigChr 23 (1969) 105-141.

⁵²⁴ Tertullian, *idol. XIX*, 2.

⁵²⁵ Tertullian, *idol. XIX*, 1.

⁵²⁶ Vgl. W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, 108f: „Tertullian hatte in ihnen die, wie er sagt, in kirchlichen Kreisen lebhaft erörterte Frage angeschnitten, ob ein Christ irgendeine Ehrenstelle (*dignitas*) oder ein Amt (*potestas*) annehmen könne, ohne mit seinem Gewissen in Konflikt zu geraten. Er hatte zugestanden (Kap. 17), dass das allenfalls möglich sei, wenn sich der betreffende Christ entweder durch Gunst seiner Vorgesetzten oder durch persönliches Geschick von jeglichem götzendienerischen Akt fernhalten könne und nicht in die Lage komme, jemanden zu verhaften, ins Gefängnis zu setzen und zu foltern. Schliesslich (sic) nimmt er aber doch zurück, was er vorher scheinbar zugebilligt hatte (Kap. 18): jede Amtswürde widerspreche der von Christus geforderten Demut und sei der ‘*pompa diaboli*’ zuzurechnen, der der Christ bei seiner Taufe abgeschworen habe.“

⁵²⁷ Mt XXVI, 52; vgl. Offb XIII, 10.

Selbstverständnis des Christen als *miles Christi* und die Etablierung militärischer Termini in der christlichen Sprache unterstreicht. Tertullian füllt die *militia Christi* in den Begrifflichkeiten der weltlichen *militia*, die ihr als Antithesen gegenübergestellt werden,⁵²⁸ mit neuen Inhalten, grenzt sie damit klar von diesen ab und verdeutlicht damit gleichzeitig seine Missachtung der engen Verbindung zwischen dem römischen Heer und den paganen Dämonen. In *coron.* XI, das in vielen Aspekten starke Parallelen zu *idol.* XIX aufweist⁵²⁹, weicht Tertullian, wenn auch offensichtlich gegen seine eigene Überzeugung, im Hinblick auf die christlichen Konvertiten im Heer von seiner vorherigen strengen Haltung ab. Denn er erlaubt hier, im Gegensatz zu *idol.* XIX, 1, das Verbleiben eines Neugetauften im Heer unter der Bedingung, dass er sich vor mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Situationen, vermutlich dem Götzen- und Kaiserkult, dem Verhängen bzw. Vollstrecken der Todesstrafe, schütze.⁵³⁰ Gerät er dennoch in eine derartige Lage, verlangt Tertullian den Mut, für den Glauben einzustehen und zur Not das Martyrium zu erleiden.⁵³¹ Die Untersuchung der Haltung Tertullians gegenüber dem Soldatenstand ergibt, dass seine Vorbehalte breit gestreut sind und sich sowohl auf den religiösen, den moralischen als auch den politischen Bereich beziehen. Er fürchtet die Beschmutzung der Christen durch den Götzendienst und den Verstoß gegen das Tötungs- und Rachegebot. „Es liegt ihm auch sehr viel an der unüberschreitbaren Grenzziehung zwischen Kirche und Welt überhaupt. Der Herrschaftsanspruch Christi soll nicht nur geachtet werden; man könnte sagen, er soll demonstriert werden. Deshalb kann ein Christ neben der Fahne, dem Fahneneid und der Losung Christi nichts Entsprechendes in der Welt auf sich nehmen, und die Gebetswache der Christen lässt keinen Raum für die Feldwache.“⁵³² Diese ablehnende Haltung Tertullians dem römischen Staat und dessen Institutionen gegenüber, die sich auch in anderen Forderungen des Afrikaners widerspiegelt⁵³³, zeigt seinen allgemeinen Rigorismus und erklärt seine Nähe und Hinwendung zum Montanismus. So stellt sein Kompromiss bezüglich der soldatischen Konvertiten zwar ein Zugeständnis an die gesellschaftliche Wirklichkeit, aber keine Änderung der persönlichen Überzeugung, speziell des Friedensbegriffs dar.⁵³⁴

⁵²⁸ *sacramento divino - (sacramento) humano; signo Christi - signo diaboli; castris lucis - castris tenebrarum.*

⁵²⁹ Vgl. W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, 116f.

⁵³⁰ Tertullian, *coron.* XI, 4.

⁵³¹ Tertullian, *coron.* XI, 5f.

⁵³² H. Karpp, Die Stellung der Alten Kirche, 501f.

⁵³³ Vgl. hierzu die bei H. Karpp, Die Stellung der Alten Kirche, 502f angeführten Beispiele.

⁵³⁴ Vgl. hierzu die Erläuterungen zur Verwendung des *pax*-Begriffs Tertullians bei W. Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst, 10.

Eben diese Änderung in der allgemeinkirchlichen Haltung Anfang des II. Jahrhunderts neubekehrten Soldaten gegenüber weist auch *canon XVI* der *Traditio Apostolica*, einer römischen Kirchenordnung, auf. Zwar verlangt die *Traditio apostolica*, wie auch Tertullian, vom soldatischen Katechumenen die Beachtung des Tötungs- und Schwörverbotes⁵³⁵, lässt aber generell Soldaten zur Taufe zu. Im Übrigen, d.h. der Gleichbehandlung von Soldaten- und Beamtenstand, dem Verbot der Annahme einer hohen Beamtenstelle durch Christen aufgrund des damit zusammenhängenden Fällens bzw. Vollstreckens von Todesurteilen sowie des Vetos bezüglich des Eintrittes ins Heer nach der Taufe stimmt die Kirchenordnung jedoch mit Tertullian überein. Auch wenn derartige Kirchenordnungen keine bindende Kraft besaßen und amtliche Verfügungen waren, sind sie doch als Gradmesser der vorherrschenden Ansicht zu betrachten.

Damit ist festzustellen, dass zu Beginn des III. Jahrhunderts zumindest nachweislich in Afrika und Rom der christliche Soldatenstand unter genau festgelegten Vorbehalten akzeptiert wurde. Mit dieser eingeschränkte Akzeptanz reagieren Theologie und Kirche auf die bewiesenermaßen zunehmende Zahl christlicher Soldaten im Heer, weichen jedoch nicht grundsätzlich von ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der durch die paganen Kulte geprägten staatlichen Macht ab. Eine konkrete Richtlinie für das Verhalten der Christen als römische Bürger in ihrer Verantwortung der *res publica* gegenüber fehlt weiterhin, vermutlich, um keine Interessens- und Gewissenskonflikte zwischen dem Gehorsam Gott und dem Kaiser gegenüber hervorzurufen und nicht den Eindruck einer vollständige Aufgabe der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi entstehen zu lassen.

Diese Ambivalenz ist auch in den Schriften Cyprians spürbar, der sich fast im Stil der Zeit vor 170 nur allgemein äußert, kein direktes Verbot des christlichen Kriegsdienstes ausspricht, den traditionellen Friedensbegriff aufgreift, jedoch letztlich die Frage des absoluten Pazifismus offen läßt. Cyprian verurteilt die zeitgenössische Atmosphäre der Gewalt, die Akzeptanz des im privaten Rahmen verurteilten Mordes auf Staatsebene⁵³⁶ sowie die Leere des militärischen Lebens und bewertet den schleichenden Verfall des römischen Heeres als Strafe Gottes⁵³⁷. Gleichzeitig betet er jedoch, wie vor ihm auch Tertullian⁵³⁸, für den Sieg des kaiserlichen Heeres.⁵³⁹ L. J. Swift ähnlich, daraus wie aus der häufigen Benutzung militärischer Metaphern eine gewisse Wert-

⁵³⁵ Vgl. zum vermutlich auf Mt 5, 33-37 zurückgehenden Schwörverbot die Erläuterungen und Textbezüge bei W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, 112 Anm. 18.

⁵³⁶ Cyprian, *ad Donat.* VI.

⁵³⁷ Cyprian, *ad Donat.* XI.

⁵³⁸ Tertullian, *apol.* XXX, 40.

⁵³⁹ Cyprian, *Demetr.* XX.

schätzung des weltlichen Soldatentums und eine positive Haltung dem Staat gegenüber abzuleiten⁵⁴⁰, ist jedoch angesichts des erwiesenermaßen äußerst häufig bei Cyprian verwandten *militia-Christi*-Gedankens als überinterpretiert abzulehnen. Das von L. J. Swift als Beweis für seine These angeführte Zitat aus Cypr. *Fort.* XIII⁵⁴¹ belegt allenfalls, dass Cyprian den weltlichen Soldatenstand und dessen Aktivitäten als Vergleichs- und Erklärungspunkt für die *milites Christi* benutzt. Letztere besitzen aber in ihrer Unterwerfung unter den einen Gott per se einen höheren Wert. Folgte man der Argumentationsstruktur L. J. Swifts, müsste man die Verwendung aller militärischen Metaphern auch bei Tertullian und den übrigen Schriftstellern und daraus resultierend gleichzeitig deren Haltung zum weltlichen Soldatenstand anders auslegen. Dies ist jedoch letztlich nicht mit den bisher dargestellten Ergebnissen vereinbar. Auf dieser Basis ist Cyprian entgegen der Meinung L. J. Swifts sehr wohl in das Lager Tertullians und Origenes einzuordnen, auch wenn er im Vergleich zu Ersterem moderater in seinen Äußerungen ist - ein Umstand, der jedoch auch aus der allgemeinen zeitlichen Entwicklung und der anderen theologischen Orientierung Cyprians zu begründen ist.

Ähnlich, wenn nicht sogar noch mit größerer Vorsicht ist die Verwendung der militärischen Metapher bei Clemens von Alexandrien zu betrachten. Obwohl dieser an vielen Stellen militärische Vergleiche eingesetzt und unter Berufung auf I Kor VII, 20 den Verbleib von Konvertiten im Heer erlaubt, betont er dennoch ausdrücklich deren künftige Unterordnung unter den *imperator* Christus und dessen Friedensgebot.⁵⁴² Damit macht er deutlich, dass für den Neugetauften, trotz der äußerlich unveränderten Situation, ein innerer Wechsel des Kommandostandes von der *militia saecularis* zur *militia Christi* und deren Befehlen stattfinden muß. Insgesamt jedoch lehnt er Krieg und Waffen als Mittel der Christen ab.⁵⁴³

Origenes hingegen lehnt kategorisch für Christen die aktive Beteiligung am Kriegsdienst ab.⁵⁴⁴ Zwar gibt er in seiner Antwort auf die achtzig Jahre zuvor durch den Heiden Celsus erhobenen Vorwürfe des fehlenden politischen Engagements der Christen⁵⁴⁵ diesem zuerst Recht und unterstreicht prinzipiell die Verantwortung der Christen für den Staat, in dem sie leben. Die Wahrnehmung dieser Pflicht sieht er jedoch für die Christen nicht im aktiven Waffendienst, sondern im geistlichen Gebetskampf, den er für

⁵⁴⁰ Vgl. L. J. Swift, *War and the Christian conscience* I, 850.

⁵⁴¹ Cyprian, *Fort* XIII: „*Si militibus saecularibus gloriosum est ut hoste devicto redeant in patriam triumphantes, quanto potior et maior est gloria victo diabolo ad paradysum triumphantes redire.*“

⁵⁴² Clemens von Alexandrien, *protrep.* X, 100.

⁵⁴³ Clemens von Alexandrien, *paed.* I, 12.

⁵⁴⁴ Origenes, *Cels.* VIII, 73.

⁵⁴⁵ Vgl. hierzu Anm. 479.

nützlicher als jenen hält. Diese Form des Kampfes, die er aus der Verpflichtung der Christen gegenüber dem Friedensevangelium Christi ableitet⁵⁴⁶, sieht er nicht als Verweigerung der Mitarbeit im Staat, sondern als Arbeitsteilung zwischen Christen und Heiden. „Wenn Christen kämpfen - und das ist die prononcierte Meinung des Origenes-, dann tun sie es im geistlichen Sinne. Origenes unterstreicht massiv den Gedanken des allgemeinen Priestertums der Christen, die auf ihre Weise zur Wohlfahrt des Staates beitragen. (...) Gerechte Herrscher und gerechte Kriege werden auch von den Christen unterstützt: auf geistliche Weise, durch Gebet, durch stellvertretenden priesterlichen Dienst, durch priesterliches Opfer. Deshalb entspricht das blutige Opfer des Krieges nicht mehr dem geistlichen Stand des Christen.“⁵⁴⁷ Den Krieg selbst erkennt Origenes als unvermeidbare Tatsache an, allerdings betrachtet er sie durch das Prädikat „gerecht“ vom sittlichen und nicht schicksalhaften Standpunkt aus.⁵⁴⁸ In seiner Argumentation versucht Origenes, einen Mittelweg zwischen der allgemeinen Verurteilung des Krieges und der Unterstützung christlicher Teilnahme am Töten zu finden. Dabei besteht jedoch gleichzeitig die Gefahr, unterschiedliche Moralvorstellungen für Heiden und Christen zu entwickeln und die für die christliche Religion verwerflichen Handlungen auf die Heiden als Anhänger der paganen Götter und damit negativ Behafteten abzuwälzen.⁵⁴⁹ Origenes setzt sich detaillierter und differenzierter als seine Vorgänger mit dem christlichen Loyalitätszwiespalt zwischen irdischem und göttlichem Herrscher auseinander und entwickelt einen, wenn auch aus Sicht der Römer naiven und inakzeptablen Lösungsweg. Denn der Loyalitätsbegriff des Origenes unterscheidet sich grundlegend von dem eines Römers seiner Zeit. Allerdings zielen die Vorstellungen des Origenes insgesamt, auch wenn es auf den ersten Blick anders scheint, nicht auf eine Sammlung aller Menschen unter dem Gesetz Christi und dem Brechen der römischen Machtstellung ab. Vielmehr gründet sein Entwurf auf der Minderheitenrolle der Christen⁵⁵⁰. „Ein christliches Weltreich ist für Origenes immer noch eine ganz utopische Vorstellung; so wagt er eine scheinbare ganz unwirkliche, konstruierte Möglichkeit, die ihm vorgehalten wird, mit einer utopischen Antwort zu erledigen.“⁵⁵¹

Dieser Anschauung näher ist Arnobius der Ältere, dessen siebenbändige Apologie *Adversus Nationes* nachweislich während der diokletianischen Verfolgung verfasst

⁵⁴⁶ Origenes, *Cels.* V, 33.

⁵⁴⁷ W. Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst, 12f.

⁵⁴⁸ Vgl. H. Karpp, Die Stellung der Alten Kirche, 507.

⁵⁴⁹ Vgl. L. J. Swift, War and the Christian conscience I, 855.

⁵⁵⁰ Origenes, *Cels.* VIII, 70.

⁵⁵¹ H. v. Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen, 260f.

wurde.⁵⁵² Seiner Ansicht nach geht die Ruhe der *Pax Romana* auf die christliche Friedensbotschaft zurück, welche die große Zahl der Christen im Staat umgesetzt und verbreitet haben.⁵⁵³ Aufgrund der polemischen Ausrichtung seiner Schrift ist es jedoch insgesamt schwierig, eine bestimmte Stellungnahme des Arnobius zum Thema Krieg und Kriegsdienst festzumachen. Im Ganzen ist zu sagen, dass er den Kriegshandlungen des römischen Staates äußerst kritisch gegenübersteht, auch wenn er einige Konsequenzen der militärischen Erfolge als durchaus positiv bewertet.⁵⁵⁴ Die zu seiner Zeit vorherrschende Atmosphäre der Rohheit sieht er nicht mit den Grundsätzen des Christentum in Einklang zu bringen und vergleicht das brutale Verhalten der römischen Okkupatoren mit dem friedlichen Christi.⁵⁵⁵ Aus dieser Haltung heraus scheint die Frage des Krieges und die des christlichen Soldatentum für Arnobius mutmaßlich kein sinnvoller und gewinnbringender Erörterungspunkt zu sein.⁵⁵⁶

Laktanz (um 250 - 325), ein Schüler des Arnobius, äußert sich hier dezidierter und spiegelt in der Modifikation seiner Bewertung des Krieges nach 313 den gesamt-kirchlichen Meinungswandel angesichts der Machtübernahme durch den christlichen Kaiser Konstantin wider. Denn während sich der rigorose Pazifist Laktanz noch in den 304 - 311 in erster Fassung herausgegebenen *Divinae institutiones* entschieden gegen den Krieg und den Militärdienst als generellen Verstoß gegen die von Gott bestimmte Unverletzlichkeit des Menschen ablehnt⁵⁵⁷, scheint er in der nach 314 entstandenen Zusammenfassung dieses Werkes, der *Epitome divinarum institutionum* von seiner ursprünglich strengen Haltung abzurücken. Ein Zeichen dafür ist Laktanz' unterschiedliche Bewertung der Tapferkeit im Kampf zu Gunsten bzw. zu Ungunsten des Vaterlandes.⁵⁵⁸ Allein schon die Wahl des Orientierungspunktes *patria* anstatt Gottes, einer göttlichen Vorschrift oder abstrakt des Glaubens deutet auf eine Veränderung der Gedankenstruktur Laktanz' hin. Vor dem Hintergrund einer Übereinstimmung zwischen irdischer und göttlicher Herrschaft bedeutet ein gerechter Krieg für das Vaterland, zumal gegen die Gegner des eigenen Glaubens, gleichzeitig ein Krieg für Gott. Die *militia saecularis* und *militia Christi* nähern sich einander an und haben dasselbe Ziel. Im Ge-

⁵⁵² Vgl. R. Jakobi, Art. Arnobius der Ältere (von Sicca), in: LACL 52ff, 52.

⁵⁵³ Arnobius, *nat.* I, 6.

⁵⁵⁴ Arnobius, *nat.* I, 14.

⁵⁵⁵ Arnobius, *nat.* II, 2.

⁵⁵⁶ Vgl. L. J. Swift, War and the Christian conscience I, 857.

⁵⁵⁷ Laktanz, *inst.* V, 8, 6; VI, 6, 19; VI, 20, 15f.

⁵⁵⁸ Laktanz, *epit.* LVI, 3.

gensatz zur Erstfassung verzichtet Laktanz in *Epitome divinarum institutionum* auf alle den Krieg verwerfenden Passagen.⁵⁵⁹

Wie Laktanz hat sich auch die gesamte Kirche an die neue äußere Situation im Staat angepasst und ihre Haltung dem Krieg und Soldatentum gegenüber verändert. Dies war allein schon daher notwendig, dass infolge der Einsetzung des Christentums als Staatskirche alle römischen Bürger Christen werden mussten und auch aufgrund der Wehrunwürdigkeit der Heiden⁵⁶⁰ nur christliche Soldaten zu Verfügung standen. „Die Staats- und Volkskirche hat gegen die Verchristlichung des Heeres und den Militärdienst der Christen keinen Einspruch erhoben. Aber sie hielt auch jetzt noch ihre Sonderstellung in der Welt wenigstens zeichenhaft aufrecht, indem ihre Kleriker und Mönche von einem Dienst befreit blieben, der sie in das weltliche Wesen bis zum Blutvergießen verstrickte.“⁵⁶¹

Im Überblick ist zu sagen, dass alle christlichen Schriftsteller des Westens und Ostens bis zum IV. Jahrhundert generell das christliche Soldatentum ablehnen. Allerdings wird diese rigorose Haltung ab dem Ende des II. Jahrhunderts auf den späteren Eintritt bereits Getaufter in das Heer beschränkt und der Verbleib christlicher Konvertiten unter Vorbehalt der Beachtung christlicher Glaubensregeln geduldet. Letzteres ist als unvermeidbares Zugeständnis an die zeitgenössische Verbreitung des Glaubens im römischen Heer zu bewerten. Die Zurückweisung des Militärdienstes ist die logische Konsequenz der ebenfalls von allen Autoren abgelehnten aktiven Beteiligung der Christen an Kriegshandlungen. Zwar wird der Krieg von fast allen als Mittel der politischen Auseinandersetzung und daher der Unterstützung der Christen wert akzeptiert, aber in Berufung auf das Liebes- und Friedensgebot Christi sehen die Christen ihre alleinige Aufgabe im helfenden Gebet für den Kaiser und sein Heer. Für die christlichen Schriftsteller ist die *militia Christi* nur insofern mit der *militia saecularis* vereinbar als die *milites Christi* als Mittler ihren *imperator* um Unterstützung für den *imperator saecularis* bitten, aber nicht selbst engagiert in das Kampfgeschehen eingreifen und den Grundsätzen ihres christlichen *sacramentum* zuwider handeln. Diese Bindung an die *militia Christi* und die von Christus vermittelte Friedens- und Liebesethik, die dem Töten im Krieg diametral gegenüberstehen, und nicht die mit dem höheren Militärdienst verknüpfte Teilnahme an paganen Kulthandlungen oder die mit einem negativem Urteil

⁵⁵⁹ Ferner rühmt Laktanz in der 313 - 316 verfaßten Schrift *De mortibus persucutorum* auch trotz des Gemetzels im Kampf des Maxentius begeistert den Sieger Konstantin und kontrastiert diesen zu den Verfolgern der Christen; vgl. hierzu Laktanz, *mort. pers.* XL, 5f; LII, 4; vgl. auch die nachweislich nach 313 verfaßten Passage Laktanz, *inst.* I, 1, 13-16.

⁵⁶⁰ Vgl. *Cod. Theodos.* XVI, 10, 12.

⁵⁶¹ H. Karpp, *Die Stellung der Alten Kirche*, 511.

über Rom verbundene Verweigerung des politischen Engagements⁵⁶² ist wohl der wesentliche Grund für die Absage der christlichen Autoren an den Krieg und Kriegsdienst. Auch die in der Anfangszeit des Christentums noch sehr starke Naherwartung der Wiederkunft Christi ist in ihrer Bedeutung nicht überzubewerten, da sie, wie bereits mehrfach ausgeführt, bereits im III. Jahrhundert nachlässt und sogar eher um Aufschub des Weltendes gebetet wurde.⁵⁶³ Die verbleibenden Reste des Parusiegedankens sind auf die Idee der *militia-Christi* sowie der Erläuterung und Durchsetzung ihres spezifischen Modells zu applizieren, deren Raum das Reich Gottes mit seinen vom irdischen Reich abweichenden Herrschaftsstrukturen ist. Deshalb ist die bei einigen Autoren festzustellende Unterordnung des Zeitlichen unter das Ewige im Kern eher mit dem *militia-Christi*-Gedanken bzw. als dessen Wurzeln mit dem paulinischen Kampfbegriff als diesem übergeordnet mit einer allgemeinen Parusieerwartung in Verbindung zu bringen. „Die Christen verstanden sich alle als Bürger des Himmels; auf Erden waren sie nur Pilger und Fremde. Ein Grund gerade für die Ablehnung, im Vertrauen auf ihre zahlenmäßige Stärke die Waffen gegen die Verfolger zu erheben, ist die Sicherheit, im kommenden Leben Rechtfertigung zu erfahren.“⁵⁶⁴

Diese Hierarchisierung zeigt, dass die christlichen Autoren die Entwicklung der ethischen Grundsätze zu den genannten Problemen trotz der auf sie einströmenden neuen sozialen, politischen und auch religiösen Aspekte eng an den ursprünglichen Grundaussagen der Offenbarung orientiert haben. In der Anfangszeit der Verfolgung und Bedrohung von außen sollten diese Prinzipien das Fundament des christlichen Lebens im Privaten und in den Gemeinden bilden. Die Ethik, welche diese Regeln vermitteln, verdeutlicht, dass die *militia Christi* über der *militia saecularis* steht und so Letztere von Christen nicht ausgeübt werden kann.

Wie der Vergleich der Haltung christlicher Schriftsteller zum christlichen Soldatentum mit der realen historischen Entwicklung zeigt, ist eine gewisse Übereinstimmung zwischen Literatur und Praxis festzustellen. Während der Zeit mangelnder Quel-

⁵⁶² Vgl. zur Beurteilung dieser oft angeführten Argumente auch R. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, 201-212.

⁵⁶³ Vgl. R. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, 202ff: „Der Einfluß eschatologischen Gedankengutes auf die soziale Einstellung des frühen Christentums ist schwieriger abzuschätzen, da kein christlicher Schriftsteller jemals offen das Näherrücken des ‘Jüngsten Tages’ als Grund für die Ablehnung der Kriegsteilnahme angibt. Die Frage ist nicht so einfach, wie sie oft für die aussieht, die den Pazifismus aus eschatologischem Gedankengut heraus begründen wollen, denn Eschatologie führt nicht notwendig zum Pazifismus (...) Die Frage, ob man es ablehnte, für das Kaiserreich zu kämpfen, da man seinen unmittelbar bevorstehenden Untergang erwartete, läßt sich bis zu einem gewissen Grade am vorhandenen Material überprüfen. Bereits im zweiten Jahrhundert schwand diese Hoffnung (...) Im dritten Jahrhundert läßt sich feststellen, daß (sic) die pazifistischen Schriftsteller die eschatologische Hoffnung bereits aufgegeben hatten.“

⁵⁶⁴ R. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, 204.

len über christliche Soldaten wird auch seitens der Schriftsteller kein ausdrückliches Verbot des christlichen Soldatentums unausgesprochen. In der Zeitspanne ab 180 bis zur Ära Konstantins wächst die Zahl der christlichen Soldaten und die Theologie ist gezwungen, sich intensiv mit dieser Frage auseinanderzusetzen und wird, wie bei Tertullian und der *Traditio apostolica* bezogen auf die soldatischen Konvertiten im Laufe der Zeit von außen zu gewissen Zugeständnissen genötigt. Inwieweit letztlich die Theologie Einfluss auf die Entscheidung der einzelnen Christen bezüglich des Eintritts bzw. des Verlassens des Heeres hatte, lässt sich aufgrund des geringen Quellenmaterials, das sich in dieser Frage hauptsächlich auf die Einzelfälle der (literarischen) Märtyrerberichte stützt, nicht genau sagen. Sicher werden die Haltungen der christlichen Autoren in gelehrten Kreisen bekannt gewesen oder zumindest ihr ethischer Extrakt z.T. in die Vermittlung des christlichen Glaubens aufgenommen worden sein. Aber, ob die christliche Mission innerhalb des Militärs auch derartige Fragen miteinbezogen bzw. von den Katechumenen als für ihren Übertritt interessant und wesentlich betrachtet wurde, ist fraglich.

3.2.1.3 *Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in drei ausgewählten Berichten*

Den Abschluss der Behandlung des soldatischen Märtyrertypus bildet die inhaltliche und sprachliche Analyse der drei in Kapitel 3.1 unter literaturkritischen Aspekten ausgewählten authentischen Berichte, der *ActMaximil.*, *ActMarcel.* und *ActIul.* Diese bilden neben den bereits genannten und ausgewerteten Dokumenten eine wichtige Quelle sowohl für die jeweilige historische Situation der christlichen Soldaten als auch für die christliche Haltung dem Soldatenstand gegenüber und, mit Letzterem eng verknüpft, die inhaltliche und sprachliche Darstellung des *militia-Christi*-Gedankens in seinem Verhältnis zur *militia saecularis*. Allerdings ist, wie auch bei der bisher angeführten Literatur, die Interpretation der drei Texte sowohl unter historischen als auch philologisch-theologischen Aspekten mit großer Vorsicht durchzuführen, da diese trotz ihrer nachgewiesenen Authentizität als literarische Produkte eindeutig durch den Hagiographen und dessen historisch-theologischen Blickwinkel geprägt sind. Unter diesem Vorbehalt sollen im Folgenden anhand der drei genannten Dokumente die jeweilige Situation des christlichen Soldaten sowie die inhaltliche und sprachliche Darstellung des christlichen Soldatentums betrachtet werden, wobei jeder Bericht und Märtyrer in erster Linie als Einzelfall und nur bedingt als auf die gesamte historische Situation übertragbar zu sehen ist. Abgesehen von Letzterem bieten die drei Texte jedoch sowohl bezüglich der historischen Epoche, des Protagonisten, des Prozessumfeldes und -anlasses, des Ur-

teils sowie der sprachlichen Ausformung des *militia-Christi*-Gedankens eine große Bandbreite. Ferner werden die drei Prozessprotokolle mit Blick auf ihre Authentizität auch hinsichtlich ihrer formalen Gestaltung in Anlehnung an die *acta proconsularia* bzw. den christlichen Archetyp, die *ActScil.*, untersucht. Die Reihenfolge der Analyse richtet sich dabei nach dem ermittelten Datum des Martyriums und nicht nach dem kaum genau festzusetzenden Zeitpunkt der Redaktion des jeweiligen Berichts

3.2.1.3.1 Die Darstellung des Soldatenmärtyrers in den ActMaximil.

Das vermutlich älteste Dokument, die *ActMaximil.*⁵⁶⁵, ist in seiner formalen Gestaltung noch relativ eng an das pagane Vorbild der *acta proconsularia* bzw. an die *ActScil.* angelehnt. Dies zeigt sich sowohl in der Gestaltung des Formularkopfes mit Orts- und Datumsangabe sowie der namentlichen Nennung des Angeklagten als auch der Wiedergabe des knappen Frage-Antwort-Verhörs zwischen Richter und Angeklagtem in wörtlicher Rede, eingeleitet durch *dixit* und den vollen Titel des Richters, der Urteilsverkündung, abgeschlossen durch das „*Deo gratias*“ des Angeklagten⁵⁶⁶, und der abschließenden Schilderung der Hinrichtung⁵⁶⁷. Letztere konzentriert sich allerdings nicht auf das eigentliche Enthauptungsgeschehen, das nur mit einem einzigen Satz geschildert wird, sondern gibt die letzte Paränese des Märtyrers wieder und schildert sein Begräbnis sowie die Reaktion des Vaters auf den Märtyrertod seines Sohnes. Die im Vergleich zu den *acta proconsularia* bzw. *ActScil.* ungewöhnliche zusammenfassende Situationsangabe im Kopfteil⁵⁶⁸ ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass es sich im Vergleich zu jenen bei diesem Vorgang im Ansatz nicht um einen Prozess, sondern um die Musterung eines Rekruten, namentlich des Maximilianus, handelt.⁵⁶⁹

Dieser wird am 12. März 295, also weit vor der diokletianischen Verfolgung in Thevaste in der afrikanischen Provinz Mauretania Caesariensis durch seinen Vater Fabius Victor, einen *temonarius*,⁵⁷⁰ in Ermangelung eines anderen Kandidatens zur Rek-

⁵⁶⁵ Die Textgrundlage ist entnommen The acts of the Christian martyrs, hrsg. H. Musurillo, 244-249.

⁵⁶⁶ *ActMaximil.* III, 2.

⁵⁶⁷ *ActMaximil.* III, 3ff.

⁵⁶⁸ Vgl. *ActMaximil.* I, 1: „*Fabius Victor temonarius est constitutus cum Valesiano Quintanio praeposito Caesariensi, cum bono tirone Maximiliano filio Victoris - quoniam probabilis est, rogo ut incumetur.*“

⁵⁶⁹ Die *ActMaximil.* sind der einzige christliche Bericht über einen Rekruten.

⁵⁷⁰ Die Aufgabe des *temonarius*, der durch eine Gemeinschaft von Grundbesitzern (*consortium*) ausgewählt wurde, bestand darin, entweder einen Rekruten vorzubringen oder stattdessen eine bestimmte Geldsumme zu sammeln. Aufgrund der nachlassenden Begeisterung für den Militärdienst in der diokletianischen Epoche sollte die Truppe dadurch verstärkt werden, dass jedes *consortium* in der Amtszeit eines *temonarius* einen Rekruten bzw. seinen geldlichen Gegenwert stellte; vgl. hierzu J. Helgeland, *Christians and the Roman army*, 778.

rutierung vor den Prokonsul Dion gebracht.⁵⁷¹ Maximilianus lehnt jedoch bereits zu Beginn der Musterung den Eintritt in das kaiserliche Heer ab und erklärt so indirekt mit dem Hinweis auf seine Zugehörigkeit zum christlichen Glauben eine Fortführung der Prozedur für unnötig. Dion reagiert nicht auf diese Einlassung und lässt an dem Rekruten die üblichen Untersuchungen durchführen. In der zweiten Antwort des Maximilianus verändert sich das erste unpersönlich formulierte „*mihi non licet militare, quia Christianus sum*“⁵⁷², zu einer persönlichen Identifikation mit diesem Verbot („*non possum militare (...) Christianus sum*“)⁵⁷³, die sich anschließend in unterschiedlicher Abwandlung wie ein Grundmotiv durch das gesamte Verhör zieht⁵⁷⁴. Auch der Zusatz „*non possum malefacere*“ wird später wiederholt⁵⁷⁵, allerdings fällt auf, dass das hier angesprochene Fehlverhalten, welches eng mit der Wehrdienstverweigerung zusammenhängt, nirgendwo näher definiert wird. Maximilianus, ein Christ des durch Tertullian geprägten Afrikas, verweigert als bereits getaufter Christ den Beitritt zum kaiserlichen Heer und wird in seiner Entscheidung nicht durch seinen Vater, den ihn vorstellenden *temonarius*, beeinflusst.⁵⁷⁶ Diese Ablehnung wird im weiteren Verlauf genauer präzisiert, indem Maximilianus seine *militia Christi* zum Kriegsdienst für den weltlichen Herrscher kontrastiert. Der äußere Ausgangspunkt dessen ist das *signaculum*, ein Bleisiegel mit dem Kaiserbildnis Diokletians, das dem Rekruten als Kennmarke umgelegt werden soll, und dem Maximilianus das *signaculum Christi dei mei*, die Taufe als Herrschaftsmarke Christi, gegenüberstellt⁵⁷⁷. Die Ablehnung des *signaculum* Diokletians kann neben seiner militärischen und damit den Herrschaftsanspruch des römischen Kaisers repräsentierenden Funktion auch dem Selbstverständnis Diokletians als göttlichem Wesen gegolten haben. Maximilianus' Weigerung, auf die Dion jedoch im weiteren Gespräch nicht weiter eingeht, ist jedoch als Zurückweisung des *sacramentum militiae* und damit als Grundlage des abschließenden Todesurteils zu sehen.⁵⁷⁸

⁵⁷¹ Vgl. auch hierzu die Kritik J. Helgelands, *Christians and the Roman army*, 778 Anm. 266 an der aus dem Text der *acta* nicht herzuleitenden Vermutung, A. Harnacks, *Militia Christi*, 84, Maximilianus sei automatisch rekrutiert worden, da sein Vater *veteranus* sei.

⁵⁷² *ActMaximil.* I, 2.

⁵⁷³ *ActMaximil.* I, 3.

⁵⁷⁴ Vgl. z.B. *ActMaximil.* I, 5; II, 7f.

⁵⁷⁵ Vgl. *ActMaximil.* II, 9

⁵⁷⁶ *ActMaximil.* II, 3; ob Fabius Victor selbst ebenfalls Christ war, wird nicht explizit gesagt. Es ist aber aufgrund seines Dankes an Gott nach Maximilianus' Hinrichtung sowie auch aus der Tatsache, dass sein Sohn Christ ist und er durch seine nicht ungefährliche Zurückhaltung dessen Verweigerung unterstützt, sehr wahrscheinlich. Allerdings erfolgte seine Bekehrung vermutlich erst während des aktiven Dienstes.

⁵⁷⁷ *ActMaximil.* II, 4ff.

⁵⁷⁸ Vgl. F. J. Dölger, *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur, in: *AC* 2 (1930) 268-280.

Im weiteren Verlauf erläutert Maximilianus seine unverbrüchliche Treue zu Christus und damit indirekt zu dessen *sacramentum* durch Entfaltung der *militia-Christi*-Idee und der damit verknüpften Terminologie. Dabei nimmt die längere *confessio* des künftigen Märtyrers einen wichtigen Stellenwert ein, in welcher er mit dem gewaltsamen Abreißen der Kennmarke droht und seine Motivation zum Kriegsdienst für den Erlöser Christus erläutert⁵⁷⁹. Obwohl die *confessio* einige typische christlich-militärische Termini wie *signum und princeps (vitae)* aufweist, erscheint sie eher authentisch als literarisiert. Den Hinweis Dions auf die in der Palastwache dienenden Christen weist Maximilianus als Vorbild für die eigene Lebensführung ab.⁵⁸⁰ Ebenfalls ist er nicht durch die drohende Todesstrafe zu beeindrucken, der er den Aspekt der Gemeinschaft mit Christus in der Ewigkeit gegenüberstellt. Hierhin ist eventuell ein Hinweis auf die Überordnung des Ewigen über das Zeitliche, eng verknüpft mit der eschatologischen Rechtfertigung der irdischen Taten, zu erkennen. Die Geduld des Richters, der mit verschiedenen Argumenten versucht hat, Maximilianus zum Heeresbeitritt zu überreden, ist letztlich erschöpft, und er verkündet zur Abschreckung anderer das Todesurteil durch das Schwert, auf welches Maximilianus mit dem in den *acta* üblichen *Deo gratias* reagiert⁵⁸¹. Bei der am 18. März stattfindenden Hinrichtung fordert Maximilianus seine Glaubensbrüder in einer glühenden Rede auf, ihm nachzueifern, um zu Gott zu gelangen und den Siegespreis des Martyriums zu gewinnen.⁵⁸² Insgesamt erscheinen die *ActMaximil.* in ihrer recht einfachen sprachlichen Gestaltung, speziell der kurzen, inhaltlich-sprachlich eng miteinander verbundenen Redebeiträge der beiden Teilnehmer, nahe am historischen Geschehen orientiert und weniger durch philologisch-theologische Feinheiten nachträglich stilisiert. Dies zeigt sich auch daran, dass die Terminologie der *militia-Christi*-Idee im Ganzen sparsam und nur auf die jeweilige Thematik bezogen verwendet wird. Die nicht überprüfbare Angabe der Bestattung des Märtyrers nahe der Grabstätte des hochverehrten Bischofs Cyprian⁵⁸³ betont die Bedeutung und Vorbildlichkeit des Soldatenmartyriums. Zusammenfassend zeigen die *ActMaximil.* zuerst aus historischer Sicht, dass es in der afrikanischen Provinz dieser Epoche Christen gab, die dem Verbot Tertullians und eigentlich der gesamten Kirche bezüglich des Armeebetrtritts gefolgt sind. Das Motiv ihrer Wehrdienstverweigerung war ihre Glaubensentscheidung zugunsten des Christ-

⁵⁷⁹ *ActMaximil.* II, 6.

⁵⁸⁰ *ActMaximil.* II, 9f.

⁵⁸¹ *ActMaximil.* II, 11.

⁵⁸² *ActMaximil.* III, 1-3.

⁵⁸³ *ActMaximil.* II, 4.

entums, verknüpft mit der Rekrutierung für ihren Erlöser Christus, und damit gegen das Militär des als Gott verehrten Kaisers Diokletian. Gleichzeitig ist auch zu erkennen, dass, wie in den meisten anderen Märtyrerberichten, nicht das Christsein an sich, sondern allein die Verweigerung der Rekrutierung, genauer des *sacramentum*, Grund für die Verurteilung war. Generell, dies zeigt auch der Hinweis auf die Palastwache, hätte Dion ohne vorherige Anforderungen Maximilianus als christlichen Soldaten in die kaiserliche Armee aufgenommen. Die *ActMaximil.* stellen ein, wenn auch äußerst geringfügig bearbeitetes, literarisches Einzelmartyrium einer bestimmten Zeit und Region dar und deshalb können von ihnen ausgehend nur mit äußerster Vorsicht Rückschlüsse auf die allgemeine historische Situation der christlichen Soldaten der vorkonstantinischen Epoche geschlossen werden.

Aus theologischer Perspektive ist offenkundig, dass die im Anschluss an Paulus in der christlich-theologischen Literatur entwickelte Idee der *militia-Christi* die einfachen Christen erreicht hat, von diesen verstanden und als Identifikationsmodell für das eigene Leben aufgegriffen wurde. Begünstigt wurde diese Entwicklung sicher durch den generell engen Bezug des antiken Menschen, speziell des Römers, zum Militärwesen, der das Bild des *miles Christi* und dessen gesamten militärischen Rahmen als ein leicht verständliches erscheinen ließ.

3.2.1.3.2 Die Darstellung des Soldatenmartyrers in den *ActMarcel.*

Die Geschehnisse der *ActMarcel.*⁵⁸⁴ sind im Jahr 298 zu datieren und finden in der Provinz Tingitana Mauretania statt. Geschildert wird hier nicht ein einziges Prozessgeschehen, sondern zwei, in erheblichem zeitlichem Abstand (Juli und Oktober) stattfindende Verhöre. Der zweite Teil (*ActMarcel.* IIIff), die Wiedergabe des eigentlichen, letztlich auf das Martyrium hinführenden Prozessgeschehens, entspricht in seiner formalen Aufteilung und sprachlich-inhaltlichen Gestaltung den Kriterien der *acta proconsularia* bzw. der *ActScil.*, während der Beginn (*ActMarcel.* If) als detaillierte Schilderung der Ausgangssituation, einschließlich eines Vorverhörs, zu betrachten ist.

Letzteres beschreibt, dass Marcellus, ein Zenturio in der *legio Traiana*, am *dies natalis* des Kaisers, nach J. Helgelands Meinung genauer dem doppelten Gedenktag der Vergöttlichung Diokletians und Maximians⁵⁸⁵, seine Teilnahme am Festmahl und an den heidnischen Opfern verweigert, sein Wehrgehenk über der Schulter und um den Bauch, den Zenturionenstab, das Insignium seiner Macht, sowie alle Waffen ablegt und

⁵⁸⁴ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 250-254.

⁵⁸⁵ Vgl. hierzu J. Helgeland, *Christians and the Roman army*, 780 Anm. 274.

sich ausdrücklich zu seinem Kriegsdienst für Christus bekennt (*ActMarcel.* I, 1 : „*Jesu Christo regi aeterno milito*“). Marcellus begeht diese ‘Fahnenflucht’ direkt im Angesicht der *signa legionis*, den äußeren Zeichen des militärischen Fahneneides, und erklärt anschließend seine Entscheidung durch seine allgemeine Abscheu vor den paganen Göttern und Götzenbildern und, eng damit verknüpft, die Weigerung, im Rahmen seiner militärischen Pflichten am paganen Götter- und Kaiserkult teilzunehmen. Seine Kameraden sind entsetzt, nehmen Marcellus fest und melden den Vorfall Anastasius Fortunatus, dem *praeses legionis*, der jenen bis zum Abschluss der Festlichkeiten in den Kerker werfen läßt. Diese Vorgehensweise zeigt die auch z. B. im Fall des Offiziers Marinus bei Eusebius beschriebene Reaktion der Militärs bei einer offen ausgesprochenen Kultverweigerung eines christlichen Offiziers⁵⁸⁶, während, wie bereits in Kapitel 3.2.1.2.1 erläutert, ansonsten oft ein stillschweigender Kompromiss zwischen beiden Seiten bestanden. Aus dem Text ist nicht ersichtlich, ob Marcellus bereits seit längerer Zeit Christ ist oder gerade bekehrt wurde. Der Auslöser seiner Verweigerung gegenüber dem weltlichen Kriegsdienst (*ActMarcel.* II, 1: „*sacramento huic militare non posse*“) ist der Götzen- und Kaiserkult, wobei vor dem Hintergrund der generellen Beteiligung der Offiziere an diesen und daher einer für Marcellus gewohnte Pflichtübung die plötzlich auftretende Aversion eher auf seine erst kurz zurückliegende Bekehrung schließen läßt. Der Austritt aus dem Heer und das Ablegen seiner Waffen sind die äußeren Konsequenzen der Unvereinbarkeit zwischen paganem Kult und christlichem Glauben. Als dessen Anhänger und daher *miles Christi* kann Marcellus nicht mehr dem römischen Kaiser opfern und in dessen Namen Krieg führen. Dieses erläutert Marcellus seinem Anführer Fortunatus auf dessen Nachfrage hin. Danach legt Fortunatus seinerseits ausdrücklich seine Verpflichtung zur Anzeige dieses Vergehens gegenüber seinem eigenen Vorgesetzten, dem *vices agens praefectorum praetorio* Aurelius Agricolanus, dar.⁵⁸⁷

Im eigentlichen Prozess, der nach dem Formulkopf am 30. Oktober desselben Jahres in Tingis, dem Stützpunkt des Aurelius Agricolanus in Mauretania Tingitana, stattfindet, wird Maximilianus Aurelius vorgeführt und ein Brief des Fortunatus als Anklageschrift vorgelesen. Danach befragt Agricolanus den Angeklagten nach der Korrektheit seiner dort geschilderten Aussagen und Handlungen. Marcellus bejaht und weist die von Agricolanus eventuell als Entlastung angeführte Vermutung der zeitweiligen Unzurechnungsfähigkeit (*furor*⁵⁸⁸) weit von sich und begründet seine Entscheidung mit seiner Gottesfurcht, wobei er sich in Bezug auf Gott nur auf den einfachen Begriff

⁵⁸⁶ Vgl. hierzu Anm. 490.

⁵⁸⁷ *ActMarcel.* II, 2.

„*dominus*“ beschränkt.⁵⁸⁹ Auf erneute Nachfrage des Agricolanus hinsichtlich seiner Selbstentwaffnung stellt Marcellus heraus, es sei einem Christenmenschen, der dem Herrn Christus diene, verboten, den „*militia saecularia*“⁵⁹⁰ zur Verfügung zu stehen. Mit dem letzten, undifferenzierten Begriff spielt Marcellus eindeutig auf die Kultverpflichtung der Offiziere an. Da Marcellus keine Bereitschaft zur Meinungsänderung zeigt, sieht sich Agricolanus zum Handeln gezwungen und verurteilt Marcellus zum Tod durch das Schwert aufgrund der Schändung des *sacramentum* und der Blasphemie. Agricolanus dankt dem Richter für seine Hilfe zum Martyrium mit dem Segen „*Deus tibi beneficiat*“⁵⁹¹ und senkt seinen Kopf zu Hinrichtung.

Wie die *ActMaximil.* geben auch die *ActMarcel.* aus historischer Sicht keinen Hinweis auf eine offizielle Verfolgung. Ferner stützt sich die Verurteilung hier ebenfalls nicht auf das christliche Bekenntnis des Angeklagten, sondern nach dem Militärgesetz auf den Bruch des *sacramentum*. Das Verhalten des Marcellus zeigt, dass durchaus christliche Offiziere und vermutlich ein hoher Prozentsatz gemäß den Forderungen der Theologen die Teilnahme am Opfer verweigert haben, allerdings ist auch hier aufgrund der dünnen Quellenlage eine Pauschalisierung zu vermeiden. Hinsichtlich der inhaltlich-sprachlichen Entfaltung des *militia-Christi*-Begriffs bietet dieser Bericht äußerst wenig, da sich die in diesem Zusammenhang verwandte Begrifflichkeit nur auf das Verbum *militare* beschränkt und nicht, wie in den *ActMaximil.*, zwei Ebenen mit denselben Motiven einander gegenübergestellt werden. Die von Marcellus eigentlich nur im Topos *sacramento huic* benutzte militärische Terminologie bleibt allein auf das weltliche Heerwesen beschränkt und wird nicht weiter auf die *militia-Christi* übertragen - ein Umstand, der als ein Beweis der Authentizität dieses Berichtes zu werten ist. Dennoch wird auch hier deutlich, dass der Märtyrer den Gedanken des *miles Christi* kennt und sich mit dem Bild und dessen Inhalt identifiziert.

3.2.1.3.3 Die Darstellung des Soldatenmartyrers in den Actlul.

Anders als in den beiden ersten Märtyrerberichten steht der im Jahr 303 stattfindende Prozess der *Actlul.*⁵⁹² eindeutig im Kontext der diokletianischen Verfolgung.⁵⁹³ Der Veteran Julius wird offensichtlich aufgrund seiner Weigerung gegenüber dem in dieser Zeit einsetzenden allgemeinen Opferzwang (*praeceptis legalibus*) festge-

⁵⁸⁸ *ActMarcel.* IV, 2.

⁵⁸⁹ Dieser Ausschnitt läßt vermuten, dass Marcellus bisher vorschriftgemäß an den Opferhandlungen teilgenommen hat, und ist als weiterer Hinweis auf eine kürzliche Bekehrung zu verstehen.

⁵⁹⁰ *ActMarcel.* IV, 3.

⁵⁹¹ *ActMarcel.* V, 2.

⁵⁹² Die Textgrundlage ist entnommen The acts of the Christian martyrs, hrsg. H. Musurillo, 260-265.

nommen und zum Verhör vor den *praeses* Maximus gebracht.⁵⁹⁴ Da Julius erst jetzt, nach seiner Militärzeit mit den paganen Kulthandlungen in Konflikt gerät, ist zu vermuten, dass er höchstens den Rang eines Unteroffiziers, wenn nicht sogar lediglich den eines gemeinen Soldaten ohne Kultverpflichtungen bekleidet haben kann. Eine Bekehrung des Julius erst als Veteran ist aufgrund der im späteren Verlauf vorgebrachten, unmissverständlich auf den christlichen Gott bezogenen Aussage: „*semper timens deum qui fecit coelum et terram colui*“⁵⁹⁵ auszuschließen. Von Maximus über die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen befragt, erläutert Julius, er kenne zwar die kaiserlichen Vorschriften, ihre Erfüllung sei für ihn aber nicht mit seinem christlichen Glauben vereinbar⁵⁹⁶. Auf die anschließende indirekte Empfehlung des Maximus, aus reiner Anpassung zu opfern und dennoch Christ zu bleiben, greift Julius weiter aus und legt sein Selbstverständnis in der zweifachen Ergebenheit zu Gott und Kaiser dar. Einerseits betont er deutlich seine entschiedene Treue gegenüber den Geboten Gottes. Andererseits stellt er seine untadeligen Verdienste für das römische Heer während seiner siebenundzwanzigjährigen Militärzeit und insgesamt sieben Kriegen dar. Dieses betrachtet er als hinreichenden Beweis seiner bisherigen und auch künftigen Loyalität dem Kaiser gegenüber und sieht daher das Opfer als überflüssig an.⁵⁹⁷ Zwei weitere Überzeugungsversuch des Maximus', aus Klugheit sowie aufgrund äußerer vorgetäuschter Gewalt bzw. wegen des anlässlich des zehnjährigen Regierungsjubiläums Diokletians verteilten Geldgeschenks (*ActIul.* II, 5: „*decennalia pecunia*“) zu opfern, lehnt Julius mit dem Hinweis auf die ewige Verdammnis und seine Ergebenheit Gott gegenüber ab und verlangt seine Verurteilung. Die dabei gewählte Formulierung (*ActIul.* II, 6: „*sententiam adversus me quasi adversus Christianum*“), zeigt, dass Julius sowohl das Christsein als eigentliches Motiv der Anklage und Verurteilung versteht, er zum anderen bereits Präzedenzfälle anderer Gläubigen kennt und seine Hinrichtung abschätzen kann. Nachdem Maximus ihm die Enthauptung ausdrücklich androht, drängt Julius diesen zur Urteilsverkündung und –vollstreckung, um seine Martyriumssehnsucht zu erfüllen.⁵⁹⁸ Dazu kommt es jedoch letztlich erst nach einem erneutem Dialog zwischen Richter und Angeklagtem, während dessen einerseits Maximus' Unverständnis für Julius' Unnachgiebigkeit und besonders seine Treue zum toten Christus im Vergleich zum lebenden Kaiser und andererseits Julius' christliche Überzeugung, erläutert in einer zusammenhän-

⁵⁹³ Vgl. hierzu J. Helgeland, *Christians and the Roman army*, 787.

⁵⁹⁴ *ActIul.* I, 2.

⁵⁹⁵ *ActIul.* II, 3.

⁵⁹⁶ *ActIul.* I, 4.

⁵⁹⁷ *ActIul.* II, 1ff.

⁵⁹⁸ *ActIul.* III, 1.

genden *confessio*, und sein Wunsch ins ewige Leben überzugehen, dargestellt werden.⁵⁹⁹ Schließlich verkündet Maximus die Todesstrafe aufgrund des Verstoßes gegen die kaiserlichen Gesetze.⁶⁰⁰ Am Hinrichtungsplatz wird Julius von seinen Glaubensbrüdern zum Abschied geküsst und Ischias, ein ebenfalls unter Beobachtung stehender christlicher Soldat, bittet ihn um seine Fürsprache bei Gott, eingedenk seines eigenen absehbaren ähnlichen Schicksals, und trägt ihm gleichzeitig einen Gruß an den früheren Märtyrer Valentin auf. Julius verspricht dies zu tun, senkt seinen Nacken und bittet Christus in seinem letzten Gebet um die Aufnahme in den Kreis der Märtyrer.⁶⁰¹

Formal betrachtet entsprechen die *ActIul.* trotz der ungenauen Zeitangabe sowie der mangelnden Ortsangabe im Kopfteil sowie u. a. des fehlenden „*Deo gratias*“ o. ä. des Angeklagtem nach dem Urteilsspruch dem Vorbild der *ActScil.* und auch die gesamte übrige Gestaltung läßt keinen Zweifel an ihrer Authentizität aufkommen. Das Prozessprotokoll erscheint eng am historischen Geschehen orientiert und die Aussagen der einzelnen Beteiligten wirken sprachlich und inhaltlich unverfälscht. Auffallend ist, dass im Gegensatz zu den beiden anderen Märtyrerberichten der *militia-Christi*-Gedanke in keiner Weise zum Tragen kommt, sondern Julius vielmehr als Christ im Soldatenrang unter gewissen Bedingungen eine Verknüpfung der Loyalität sowohl Gott als auch dem Kaiser gegenüber für möglich hält. Die Grenze dessen ist für ihn der Opferzwang, dem er sich mit Blick auf das göttliche Gesetz und unter Todesgefahr verweigert. Aus dem Text heraus ist Julius unter keinen Umständen als *miles Christi*, sondern vielmehr als überzeugter Christ und Soldat zu verstehen. Aus der Situation des nicht mehr aktiven Soldaten heraus besteht hier kein zwingender Grund, die *militia-Christi*-Idee zur Begründung seiner Entscheidung gegen das pagane Opfer anzuführen, sondern der Veteran Julius agiert und argumentiert hier als einfacher Christ, der sein Verhältnis zum Staat im Rückblick auf sein Soldatenleben erläutert. Demnach bieten die *ActIul.* keine Quelle für die Verwendung des *militia-Christi*-Gedankens.

Allerdings ist aus historischer Sicht aus ihnen ersichtlich, dass es im Kontrast zu den beiden zuvor untersuchten Beispielen auch christliche Soldaten gab, die bis zum Punkt des Kaiserkultes keinen Loyalitätskonflikt zwischen Gott und Kaiser empfanden, Christen- und Soldatentum miteinander vereinbaren konnten und sich nicht ausdrücklich nur zur *militia-Christi* berufen fühlten. Zweifellos ist auch hier, wie in den anderen Fällen, keine Verallgemeinerung möglich, sondern dieses divergente Beispiel zeigt im

⁵⁹⁹ *ActIul.* III, 2-6.

⁶⁰⁰ *ActIul.* III, 7.

⁶⁰¹ *ActIul.* IV

Gegenteil, dass unterschiedliche Umgangsweisen mit dem christlichen Soldatenstand existierten.

Auf der freilich sehr dünnen Grundlage der drei analysierten Märtyrerberichte ist in der Zusammenfassung aus historischer Sicht zu sagen, dass neben dem etwas anders gelagerten Beispiel des Veteranen Julius zumindest Ende des III. Jahrhunderts in Afrika Christen zu finden waren, die aus Glaubensgründen sowohl den Eintritt in die Armee verweigerten als auch in Konfrontation mit dem Kaiserkult den aktiven Dienst quittierten. Hierhin zeigt sich sicher in gewisser Hinsicht die nachhaltige Wirkung der ablehnenden Haltung Tertullians und anderer Autoren gegenüber dem christlichen Soldatenstand. Allerdings erstaunt es, dass die in der Argumentation der christlichen Autoren gegen den Kriegsdienst festzustellende Prämisse des Liebes- und Friedensgebotes zumindest in den *ActMarcel.* und *ActIul.* keinerlei Rolle spielt.⁶⁰² Die Toleranzgrenze der beiden Protagonisten Marcellus und Julius stellt nicht die mit dem Krieg unweigerlich verbundene Tötung des Nächsten, auch des Feindes dar, sondern sie stoßen sich allein am Opfer für den *imperator*. Dies läßt sich u. U. damit erklären, dass für diese beiden vermutlich erst im aktiven Dienst Bekehrten das Töten untrennbar mit dem ihnen seit jeher vermittelten römischen Soldatentum verbunden, ihre Kenntnis des christlichen Ethos sehr gering war bzw. diese sie ihr Handeln nicht in Frage stellen ließ, während die Teilnahme am Opfer für sie einen offensichtlichen Verstoß gegen die neue Religion darstellte. Gleichzeitig wird deutlich, welche wesentliche Bedeutung die Opferverweigerung allgemein für das christliche Martyrium hatte.

Aus philologisch-theologischer Perspektive zeigen zumindest die beiden ersten Berichte, dass der *militia-Christi*-Gedanke von den Gläubigen inhaltlich und terminologisch rezipiert wurde. Aufgrund der augenscheinlich geringen literarischen Bearbeitung der beiden Texte wird deutlich, dass die jeweiligen Märtyrer sich mit dem Grundgedanken identifizieren und in ihrer Apologie die militärische Metaphorik in einfacher und jeweils passender Form verwenden. Der *militia-Christi*-Gedanke ist also kein rein theoretischer Topos der theologischen Literatur geblieben, sondern ist als Lebensbild in das Selbstverständnis der Christen, speziell der christlichen Soldaten eingedrungen und von diesen aufgenommen worden. Hier wurde eine Brücke zwischen christlicher Literatur und Glaubensleben geschlagen und weiterentwickelt, welche die Grundlage für das spätere, besonders im Mittelalter betonte *militia-Christi*-Modell der Asketen bildete.

3.2.2 Der Märtyrertypus des Bischofs

Die Behandlung des bischöflichen Märtyrertypus' orientiert sich strukturell an der des soldatischen. Daraus folgt, dass, analog zu den Soldatenmartyrien, bei der abschließenden inhaltlich-sprachlichen Analyse der sechs im Kapitel 3.1 ausgewählten authentischen Bischofsmartyrien ein besonderes Augenmerk auf die Äußerungen und das Verhalten der jeweiligen Bischöfe während des Prozesses und Martyriums im Kontext ihres Amtes gerichtet wird. Auf eine detaillierte Analyse der einzelnen dogmatischen Aussagen der Bischofsmärtyrer wird verzichtet, da dies nicht zum Schwerpunkt dieser Arbeit gehört und deren kirchengeschichtlichen Rahmen wesentlich überschreiten würde. Vielmehr wird mit Blick auf die Bedeutung der Funktion des Bischofs im Vorfeld dieser Einzeluntersuchung der wichtigsten frühchristlichen Literatur in Grundzügen die Genese des christlichen Bischofsamtes vom Urchristentum bis zur Durchsetzung des Monopiskopats in der Mitte des III. Jahrhunderts geschildert.

Von einer detaillierten separaten Untersuchung paganer und jüdischer funktionaler Vorbilder des christlichen *ἐπίσκοπος* wird hier aufgrund der auch für die aktuelle, noch immer zu keinen endgültigen Ergebnissen gekommene wissenschaftliche Arbeit noch immer relevanten Ergebnisse von H. W. Beyer und H. Karpp⁶⁰³ abgesehen.

Denn, wie von diesen und anderenorts stets betont, stellte das zur Zeit der Urgemeinde erst am Anfang seiner Entwicklung stehende christliche Amt analog zum gesamten Inhalt und Habitus der neuen Glaubenslehre ein absolutes Novum dar. Gleichzeitig war aber ebenfalls, wie bei der gesamten Entstehung christlicher Riten und Formen die Genese eines individuell christlichen Amtskonzeptes nicht im freien Raum möglich, sondern sie entnahm automatisch Anleihen aus dem Judentum und der griechisch-römischen Antike als Ursprungstraditionen der ersten Christen. Diese sind jedoch wegen der fehlenden inhaltlichen und strukturellen Kongruenz zwischen der neuen und den alten Glaubensrichtungen nicht eindeutig differenzierbar und ferner aufgrund der unterschiedlichen Herkunft der einzelnen Gläubigen zwischen den Gemeinden der Frühzeit nicht identisch. Im Fall notwendiger Vergleiche, besonders mit der Struktur der jüdischen Synagogengemeinden, wird jedoch auf mögliche Vorläufer Bezug genommen.

⁶⁰² Das nicht näher definierte *malefacere* in den *ActMaximil.* könnte eventuell auch auf das Tötungsverbot bezogen sein. Allerdings handelt es sich hier auch um den anders gelagerten Fall eines bereits Getauften.

⁶⁰³ Vgl. H. W. Beyer, Art. *Επίσκοπος*, in: ThWNT Bd. II 604-617; ders./ H. Karpp, Art. Bischof, in: RAC Bd. II 394-407.

Im Vorfeld werden kurz die Bedeutung und das Verständnis des Begriffs *ἐπίσκοπος* im profanen Griechisch, im hellenistischen Judentum sowie im Neuen Testament skizziert, um daran anknüpfend mögliche Motive der frühen Christen hinsichtlich der Verwendung gerade dieses Terminus zur Bezeichnung einer Funktion bzw. als festem Amtstitel in ihrer Gemeinschaft aufzuzeigen.

Aufgrund der Tatsache, dass drei der hier zu untersuchenden Berichte, die *ActCypr.*, *PassFruct.* und *PassQuirin.*, die Grundlage der entsprechenden Hymnen des Prudentius und dazu dessen mögliche authentische Quellen bilden, kommt diesem Kapitel im Gesamtkontext der allgemeinen und speziellen Behandlung des Genus des Märtyrerberichts sowie seiner typologischen und motivgeschichtlichen Aspekte eine besondere Bedeutung zu. Denn hier werden bezüglich der genannten Berichte zentrale inhaltlich-sprachlichen Ausgangspunkte für die im Kommentar angestrebte Gegenüberstellung zwischen der möglichen Vorlage und dem Gedicht des Prudentius entwickelt.

3.2.2.1 Die Bedeutung und Verwendung des Begriffs *ἐπίσκοπος* in Antike, jüdischem Hellenismus und Neuem Testament

3.2.2.1.1 Die Bedeutung des Begriffs *ἐπίσκοπος* im profanen Griechisch

Im außerbiblischen Griechisch besitzt das Wort *ἐπίσκοπος* die Grundbedeutung „Aufseher“ „Hüter“ oder „(Be)Schützer“, von der ausgehend eine zweifache Verwendung des Begriffs entstanden ist. Die erste von beiden ist die des „Aufsehers“ ohne Bindung an ein bestimmtes Amt oder eine Funktion als „Wächter“, „Schirmherr“ oder „Schutzpatron“. Hier übt der *ἐπίσκοπος* die verschiedenen Bedeutungen der Verben *ἐπισκέπτομαι* und *ἐπισκόπεω* aus, d. h. die verantwortungsvolle Fürsorge für einen Schutzbefohlenen und dessen Beaufsichtigung bzw. Musterung im mehr oder weniger großen Bewusstsein der eigenen Überlegenheit. Als *ἐπίσκοποι* in diesem Verständnis des Wortes bezeichnet das außerbiblische Griechisch vorrangig die Götter selbst als Schutzpatrone bestimmter Menschen, Städte und Örtlichkeiten wie Quellen oder Hainen bzw. Wächter sittlicher Ordnungen und Vorschriften.⁶⁰⁴ „Die Götter schauen auf die Menschen u(nd) bis in deren verborgenes Innerstes hinein, sie rächen jede Störung der unter ihrem Schutz stehenden h(eiligen) Ordnungen.“⁶⁰⁵ Im grundsätzlich gleichen Sinn werden auch Menschen *ἐπίσκοποι* genannt. Allerdings ist bei ihnen, anders als bei den

⁶⁰⁴ Vgl. hierzu die reichhaltige Angabe literarischer Belegstellen bei H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 605f.

⁶⁰⁵ H.W. Beyer/H. Karpp, *Bischof*, 398.

Göttern, das Feld der jeweils bezeichneten Tätigkeiten wesentlich weiter gefasst.⁶⁰⁶ Ihr einziger Bezugspunkt untereinander ist die schützende Sorge um einen Menschen oder eine Sache, zusammenzufassen in der Definition „*qui rei alicui curandae praefectus est*.“⁶⁰⁷ Unter diesen wird auch die Funktion des *ἐπίσκοπος* als „Späher“ oder „Kundschafter“ genannt⁶⁰⁸, die wiederum an den Sprachgebrauch der kynisch-stoischen Philosophie erinnert, in der Epiktet den Kyniker mit der sprachlich dem Begriff verwandten, sich jedoch inhaltlich von diesem unterscheidenden Bezeichnung *κατάσκοπος* (Kundschafter, Spion) belegt.⁶⁰⁹ Epiktet versteht den kynischen Wanderprediger als *κατάσκοπος* im Sinne eines „Boten“, „Erkunders“ und „Herolds der Götter“. „Ein *κατάσκοπος* ist er in dem doppelten Sinne, dass er erkundet, welches die rechte Wahrheit für das menschliche Leben ist u(nd) ob der einzelne Mensch in seinem Verhalten dieser Erkenntnis entspricht.“⁶¹⁰ Zur Bezeichnung letzterer Tätigkeit des *κατάσκοπος*, welche die Bedeutung „Beaufsichtigen“ einschließt, wird zeitweilig das Verbum *ἐπισκοπεῖν* verwendet.⁶¹¹ Neben Epiktet verwenden auch andere Kyniker *ἐπισκοπεῖν* in einem ähnlichen Verständnis.⁶¹² Allerdings hat dies mit Ausnahme einer einzigen, sprachgeschichtlich nicht weiter wirksamen Stelle⁶¹³ im entsprechenden Kontext nicht zu einer Verwendung des Substantivs *ἐπίσκοπος* selbst geführt. „Der Grund mag darin liegen, dass *ἐπίσκοπος* im Allgemeinen den Aufseher über einen vorhandenen oder angenommenen, fest umgrenzten Bereich bezeichnet.“⁶¹⁴

Die zweite der beiden Verwendungslinien des Wortes *ἐπίσκοπος* ist die als Funktionsbezeichnung, welche im antiken Griechenland den Inhaber mehr oder weniger genau eingegrenzter Aufgaben benennt. Dabei wurde der Titel *ἐπίσκοπος* in den verschiedenen historischen Epochen und geographischen Räumen auf unterschiedliche Ämter im Bereich der Staats-, Bauaufsichts-, Kommunal- oder Vereinsbeamten angewendet. So wurden im V. und IV. Jahrhundert als Statthalter in die Städte des attischen

⁶⁰⁶ Vgl. hierzu wiederum die Belege bei H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 606.

⁶⁰⁷ Vgl. Thes Steph sv (zitiert nach H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 606).

⁶⁰⁸ Vgl. Homer, *Il.* X, 38. 342; Sophokles, *Oed. Col.* CXII.

⁶⁰⁹ Epiktet, *diss.* III, 22, 69; III, 22, 38; weitere Belege bei E. Norden: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie (Jahrbücher für klassische Philologie Supplementbd. XIX (1893) 378; K. H. Rengstorff, Art. *Ἀπόστολος*, in: ThWNT Bd. I 406-448, 408.

⁶¹⁰ H. W. Beyer/ H. Karpp, Bischof, 397.

⁶¹¹ Epiktet, *diss.* III 22, 72.77.97.

⁶¹² Vgl. Dio Chrysostomus, *orat.* IX, 7; Lucian, *dialog. mortuorum* X, 2.

⁶¹³ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VI 102.

⁶¹⁴ H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 607.

Seebundes gesandte athenische Aufsichtsbeamte genauso mit dem Titel ἐπίσκοποι⁶¹⁵ bezeichnet wie polizeiliche Aufsichtsbeamte in Indien⁶¹⁶, Sklavenaufseher in Ägypten⁶¹⁷, Richter⁶¹⁸ oder Münzmeister⁶¹⁹. Ferner erscheinen ἐπίσκοποι im Bereich von Baukommissionen gemeinnütziger Bauten⁶²⁰, wobei z.T. deutlich ersichtlich ist, dass sie nicht mit der Bautätigkeit selbst befasst waren, sondern vielmehr im Interesse des Bauherrn mit der Beaufsichtigung des Bauvorgangs und zwar speziell mit der Verwaltung der für den Bau bestimmten finanziellen Mittel beauftragt waren.⁶²¹ Ähnliches gilt auch für die als ἐπίσκοποι bezeichneten Kommunal- und Vereinsbeamten, die zwar teils im Dienst einer kultischen Stätte, wie z.B. dem Apollo-Heiligtum auf Rhodos⁶²², tätig waren, aber keineswegs religiös-kultische Aufgaben verrichteten. Vielmehr oblag ihnen die Verwaltung des Vereinsvermögens, welches seinerseits den äußeren Rahmen des Kultes schaffte. Die Vermutung früherer theologischer Forschungen, hier direkte Äquivalenten zum späteren christlichen Bischofsamt zu finden, hat sich deshalb als falsch erwiesen.⁶²³

Zusammenfassend kann man sagen, dass die antike Funktionsbezeichnung des ἐπίσκοπος eine breite Palette verschiedener Aufgaben umfasst, die in ihrem Kontext der Verwaltung, Kontrolle und Leitung alle auf die Grundbedeutung des „Aufsehers“ zurückführbar sind und deren Inhaber unter dem von E. Ziebarths gewählten Oberbegriff „Aufsichts- und Verwaltungsbeamte“⁶²⁴ zu subsumieren sind. Entgegen der in den meisten Abhandlungen gewählten Terminologie ist mit K. Stadler der antike ἐπίσκοπος-Begriff nicht als Amtsbezeichnung sondern, wie bereits mehrfach benutzt, als Funktionsbezeichnung zu betrachten. Denn der Terminus „Amtsbezeichnung“ bzw. „Amtstitel“ impliziert der Definition K. Stadlers gemäß neben der Bestätigung der ordnungsgemäßen Amtsübertragung auch eine genaue inhaltliche Beschreibung des jewei-

⁶¹⁵ Vgl. Aristophanes, *av.* 1022ff.

⁶¹⁶ Vgl. Arrianus *h. Ind.* XII, 5.

⁶¹⁷ Vgl. *Pfreib.* VIII, 11.

⁶¹⁸ Vgl. *PPetr.* III. nr. 36 av Z. 17.

⁶¹⁹ Vgl. F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* Bd. I, Hildesheim u. a. 1974 (Nachdruck: Wien 1901), 59.

⁶²⁰ Vgl. Plutarch, *Pericl.* XIII.

⁶²¹ Vgl. hierzu H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 609f.

⁶²² Vgl. *IG* XII, 1, 731.

⁶²³ Vgl. hierzu H. W. Beyer, *Επίσκοπος*, 608.

⁶²⁴ E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896, 131.

ligen Auftrags⁶²⁵, was bei der Vielfalt der in Betracht kommenden Aufgaben eines ἐπίσκοπος nicht möglich sein kann und so eine feste Prägung des Titels verhindert.⁶²⁶

3.2.2.1.2 Die Bedeutung des Begriffs ἐπίσκοπος im jüdischen Hellenismus

Auch die Septuaginta benutzt den Begriff ἐπίσκοπος sowohl für Gott als auch auf den Menschen bezogen in der allgemeingültigen Bezeichnung „Aufseher“ über verschiedene Gebiete. „Wenn nach polytheistischem Glauben jede Gottheit wenigstens über bestimmte Menschen und Dinge als ἐπίσκοπος waltet, so tut es der Eine Gott in sehr viel umfassenderer Weise. Er ist der ἐπίσκοπος, der alles durchschaut schlechthin.“⁶²⁷ Philo benutzt ebenfalls ἐπίσκοπος als göttliches Epitheton⁶²⁸, wobei er, wie auch die Septuaginta z.T. die Begriffe μάρτυς und ἐπίσκοπος verstärkend miteinander kombiniert⁶²⁹. Ferner benutzt der jüdische Hellenismus den Begriff ἐπίσκοπος, wie das profane Griechisch, nicht als fest umrissenen Amtstitel, sondern appliziert ihn in der eher allgemeinen Bedeutung „Aufseher“ an vielen Stellen auf den Menschen.⁶³⁰

Wie zuvor beim allgemeinen Märtyrerbegriff aufgezeigt, knüpft das hellenistische Judentum demnach beim Begriff des ἐπίσκοπος an den antiken Sprachgebrauch an und passt ihn in die Vorstellungen eines monotheistischen Glaubens ein.

3.2.2.1.3 Die Bedeutung des Begriffs ἐπίσκοπος im Neuen Testament

Im Neuen Testament erscheint der Begriff ἐπίσκοπος laut H. W. Beyer insgesamt nur fünf Mal⁶³¹ und beschränkt sich dabei auf die Apostelgeschichte sowie die Briefliteratur. Das im Hinblick auf die zentrale Rolle dieses Begriffs innerhalb der kirchlichen Verfassungsgeschichte erstaunliche Fehlen dieses Wortes in den Evangelien, der ausdrücklichen Botschaft Jesu, wird im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit der Entwicklung des Amtes thematisiert. Im Folgenden sollen die fünf erwähnten Belegstellen bezüglich der kontextuellen Bedeutung des Wortes ἐπίσκοπος und deren Bezug zu den erwähnten außerchristlichen Vorläufern analysiert werden. Dabei werden mit Blick auf die geplante ausführliche Behandlung der strukturellen Genese dieses

⁶²⁵ Vgl. K. Stadtler, *Επίσκοπος*, in: IKZ 61 (1971) 200-232, 211f.

⁶²⁶ K. Stadtler, *Επίσκοπος*, 223f.

⁶²⁷ H.W. Beyer, *Επίσκοπος*, 610; vgl. die Ersetzung von ἄνδρα durch ἐπίσκοπος in LXX Hi XX, 29 zur Bezeichnung des göttlichen Richteramtes über die Gottlosen.

⁶²⁸ Vgl. Philon, *Mut. Nom.* 39. 216; *Somn.* I 91.

⁶²⁹ Vgl. LXX Sap. I, 6; Philon, *Leg. All.* III 43.

⁶³⁰ Vgl. u.a. LXX 1 Makk, 51; Ri IX, 28; Jes LX, 17; Neh XI, 9. 14. 22; Nu IV, 16; Philon, *Rer. Div.* XXX; *Somn.* II 186; Flavius Flavius Josephus *Ant.* X, 4, 1; XII, 5, 4.

Amtes im Kapitel 3.2.2.2 die Aspekte der bischöflichen Aufgaben und Ordination lediglich in dem zur Behandlung der hier aufgezeigten philologischen Fragestellung notwendigen Rahmen berührt. Die Reihenfolge der Analyse erfolgt, anders als bei H.W. Beyer, chronologisch, beginnend mit der ältesten Belegstelle. So ist es möglich nach der Skizzierung der eindeutigen Etablierung des Begriffs *ἐπίσκοπος* im Bereich der paulinischen, hellenistisch geprägten Gemeinden anhand der älteren drei Texte die Verknüpfung des *ἐπίσκοπος*-Begriffs mit dem des *ποιμήν* im jüdisch beeinflussten Bereich in ihrer historischen Abfolge nachzuzeichnen.

Anhand des ersten, etwa um 55 n.Chr. zu datierenden Auftauchens des Begriffs in der Adresse von Phil I, 1b⁶³² kennzeichnet Paulus die *ἐπίσκοποι* neben den *διάκονοι* als besondere Gruppe innerhalb der Gemeinde, wodurch das Wort eindeutig als Funktionsbezeichnung zu identifizieren ist.⁶³³ Allerdings sagt Paulus nichts weiter über die genauen Tätigkeiten und Aufgaben der Angesprochenen sowie über die Struktur und Besetzung dieser Funktion aus. Hier lassen sich nur anhand des Literalsinns des eindeutig aus dem hellenistischen Umfeld der paulinischen Gemeinden übertragenen Begriffs darüber Vermutungen anstellen, dass den Bischöfen Aufgaben im Rahmen der Fürsorge und Aufsicht übertragen waren. „Das Sachgebiet über das der christliche ‘*ἐπίσκοπος*’ zu ‘funktionieren’ hat, ist vorgegeben: die christliche Gemeinde, die auf dem Evangelium aufgebaut ist.“⁶³⁴ Allerdings ist *ἐπίσκοποι* in diesem Kontext keineswegs bereits als feststehender Titel zu betrachten. Dieses ist auch hinsichtlich der beiden anderen Belegstellen in den Pastoralbriefen, I Tim III, 2⁶³⁵ und Tit I, 7⁶³⁶, festzustellen, wobei in Tit I, 7 ein übergangsloser und nicht weiter erklärter Wechsel vom Begriff *πρεσβύτεροι* zu *ἐπίσκοποι* einsetzt, der nicht wieder rückgängig gemacht wird und den äquivalenten Gebrauch der beiden Termini zu dieser Zeit dokumentiert⁶³⁷. Tim III, 1-7 und Tit I, 6-9 schildern die sittlichen Anforderungen an den *ἐπίσκοπος*, benennen

⁶³¹ Vgl. H.W. Beyer, *Επίσκοπος*, 611-614.

⁶³² Phil I, 1: „Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit ihren Bischöfen und Diakonen.“

⁶³³ Vgl. zu der besonders von P. Ewald vertretenen, jedoch wissenschaftlich eindeutig widerlegten These, der Begriff ‚*ἐπίσκοποι*‘ sei lediglich auf die Tätigkeit, der Übersendung der Liebesgaben an Paulus bezogen die Darstellung in: J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, in: ders., Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München 1976, 91-107, 93f.

⁶³⁴ H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, München 1973, 375.

⁶³⁵ I Tim. III, 2: „Deshalb soll der Bischof ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet, nüchtern, besonnen, von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lernen;“

⁶³⁶ Tit I, 7: „Denn ein Bischof muß unbescholten sein, weil er das Haus Gottes verwaltet; er darf nicht überheblich und jähzornig sein, kein Trinker, nicht gewalttätig oder habgierig.“

⁶³⁷ Vgl. hierzu die detaillierten Erläuterungen in Kap. 3.2.2.2 Die Entwicklung des Bischofsamtes bis zur Mitte des III. Jahrhunderts.

jedoch, abgesehen von der allgemeinen Bezeichnung als Hausverwalter Gottes in Tit I, 7 und dem Auftrag der Paränese und Apologie in Tit I, 9b, nicht detailliert dessen Aufgaben selbst. Der Gemeinde werden hier feste Kriterien für die Wahl des Inhabers eines Amtes gegeben, das dementsprechend fest umrissen und etabliert gewesen zu sein scheint.

Zusammenfassend ist also zu sagen, dass die erwähnten Stellen aus den Paulus- bzw. Pastoralbriefen eindeutig eine terminologische Übernahme der profangriechischen Funktionsbezeichnung *ἐπίσκοπος* in die frühchristlichen Terminologie zumindest der paulinischen, heidenchristlichen Gemeinden erkennen lassen. Der *ἐπίσκοπος* bekleidet ein nicht detailliert zu bestimmendes christliches Fürsorge- und Aufsichtsamt innerhalb und für die Gemeinden, wobei in dieser Unbestimmtheit wiederum eine Kongruenz zum profangriechischen Archetypus besteht. Denn der antike Begriff war, wie bereits im Kapitel 3.2.2.1.1 erläutert, ebenfalls kein konkreter Amtstitel für eine einzige Tätigkeit, sondern ein variabel einsetzbarer Sammelbegriff für Aufsichtsfunktionen verschiedener Art.

Im Gegensatz zu den drei Belegstellen des Paulus bzw. seiner Schüler ist die Verwendung und Bedeutung des *ἐπίσκοπος*-Begriffs im um 64/67 zu datierenden I Petr II, 25⁶³⁸ anders ausgerichtet. Hier wird Christus selbst mit dem Epitheton *ἐπίσκοπος* belegt, wobei dieses hier vor dem Hintergrund der antik-jüdischen Vorgeschichte nicht nur als stilistisch verstärkendes Hendiadyoin zum vorhergehenden Begriff des Hirten (*ποιμήν*) zu verstehen ist. „Christus ist darnach (sic) einmal der, welcher die Seelen am besten kennt. Er weiß um alle ihre Geheimnisse, wie das Sap. I, 6 und die oben angeführten Philostellen von Gott aussagen. Aber zugleich ist der Herr derjenige, der am hingehendsten für die Seelen der Gläubigen sorgt in dem Sinne, in welchem *ἐπισκοπέω* etwa Hb XII, 15 gebraucht ist.“⁶³⁹ Der *ἐπίσκοπος*-Begriff bezeichnet hier also, ergänzend zu *ποίμην*, das gesamte, unermessliche Ausmaß des Wissens Christi um und über seine Gemeinde sowie seiner Fürsorge und knüpft in diesem Verständnis an die Tradition des hellenistischen Judentums und durch deren Vermittlung an die auf die Götter applizierte Bedeutung des Wortes im profanen Griechisch an.

Eine im Vergleich dazu weiterentwickelte Verknüpfung der Begriffe *ἐπίσκοπος* und *ποιμήν*, hier jedoch auf Menschen bezogen, ist in der zwischen 80 und 90

⁶³⁸ I Petr II, 25: „Denn ihr hattet euch verirrt wie Schafe, jetzt aber seid ihr heimgekehrt zum Hirten und Bischof eurer Seelen.“

⁶³⁹ H.W. Beyer, *Επίσκοπος*, 611.

entstandenen Belegstelle Apg XX, 28⁶⁴⁰ festzustellen. Allerdings ist diese Stelle innerhalb der Abschiedsrede an die Vorsteher der miletenischen Gemeinde in ihrem textuellen und historischen Kontextes zu betrachten. In der Anrede der Ältesten durch Paulus als *ἐπίσκοποι* wird ihre Funktion vor dem Hintergrund des Hirtenbildes des Alten Testaments⁶⁴¹ beschrieben. Die Angesprochenen sollen sich fürsorglich und schützend der Gemeinde annehmen und werden dabei praktisch indirekt in der Berufung und Stärkung durch den Heiligen Geist zu Nachahmern und Helfern Christi auf Erden. In der Wiedergabe der Rede des Apostels in Milet verbindet Lukas den originär paulinischen *ἐπίσκοπος*-Begriff im Sinne der Funktionsbezeichnung mit dem bis zu seiner eigenen Zeit anscheinend reich entwickelten *ἐπίσκοπος-ποιμήν*-Gedanken jüdischer Tradition. Denn hier fällt auf, dass Lukas in seiner Einleitung die führenden Männer der ephesischen Gemeinde mit dem zu dieser Zeit im Bereich der judenchristlichen Gemeinden üblichen Begriff *πρεσβύτεροι*, der dort lange Zeit anstelle bzw. neben dem der *ἐπίσκοποι* geführt wurde, anspricht, er aber in der direkten Wiedergabe der Rede des Paulus ausschließlich den Letzteren, in einigen paulinischen Gemeinden üblichen Terminus verwendet. Demnach könnte die Schriftstelle Apg XX, 28 sowohl als theologisch erbauliche Beschreibung der Funktion und des göttlichen Auftrags der frühchristlichen *ἐπίσκοποι* im Sinne des jüdisch geprägten Hirtenbildes als auch eng damit verknüpft als zusätzlicher Beleg der frühen Existenz der mehr oder weniger fest umrissenen originär paulinischen Funktionsbezeichnung *ἐπίσκοποι*, parallel zu den judenchristlichen *πρεσβύτεροι* betrachtet werden. Zur Erklärung dieser Entwicklungslinie erscheint hier die folgende These H. Merkleins, der dem Begriff *ἐπίσκοπος* in diesem Zusammenhang eine Art 'Katalysatorfunktion'⁶⁴² einräumt, äußerst überzeugend: „Die hellenistische Bezeichnung *ἐπίσκοπος* verbreitet sich sehr rasch (von Philippi aus?) in der Asia. Spätere Belege (Past) setzen jedenfalls dort eine allgemeine Kenntnis der Begriffe voraus. In den Christengemeinden der kleinasiatischen Städte, die stark von Diasporajuden durchsetzt waren (bes.(onders) die Küstenstädte, kommt dann der (hellenistische) *ἐπίσκοπος*-Begriff auf Grund der jüdischen Gedankenassoziation von und mit der Hirtenvorstellung in Verbindung. Dadurch gewinnt der christliche *ἐπίσκοπος*-

⁶⁴⁰ Apg XX, 28: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat.“

⁶⁴¹ Vgl. hierzu u.a. Jer XXIII, 1-4; Sach XI; Ez XXXVI, 11-22.

⁶⁴² Vgl. H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, 375.

Begriff an Verständnistiefe. Ferner ergibt sich die Möglichkeit, die Funktion des Gemeindeleiters auch mit *ποιμήν* zu benennen.⁶⁴³ Dieses Bild des Bischofs als herausgehobenem Hirten hat sich im Laufe der Kirchengeschichte fest verankert und wird nicht zuletzt durch den Hirtenstab als Teil der bischöflichen Insignien versinnbildlicht. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit hat es jedoch nur insofern Relevanz, als es den Bischof in seiner Funktion als „Aufseher“ und damit Hüter seiner Gemeinde näher charakterisiert. Die Basis des weiteren Vorgehens ist jedoch der paulinische *ἐπίσκοπος*-Begriff im Sinne der Funktions- bzw. Amtsbezeichnung, von dem ausgehend im Folgenden die weitere Entwicklung des Amtes skizziert werden soll.

3.2.2.2 Die Entwicklung des Bischofsamtes bis zur ersten Hälfte des III. Jahrhunderts

Bereits vor der Skizzierung der Grundzüge der historisch-theologischen Genese des Bischofsamtes ist mit einem Zitat E. Dassmanns deren Bedeutung für die gesamtkirchliche Entfaltung wie folgt zusammenzufassen: „Insgesamt darf die Herausbildung, theologische Begründung und institutionelle Stärkung des Bischofsamtes als eines der wichtigsten Ergebnisse der nachapostolischen Entwicklung angesehen werden.“⁶⁴⁴ Diese berechnete Würdigung bezieht sich auf die Exemplarität der Entstehung des bischöflichen Amtsbegriffs und -verständnisses im Hinblick auf die weiteren kirchlichen Funktionen und deren dogmatische Fundierung. Darüber hinaus zeigt die Genese des Bischofsamtes während der ersten drei Jahrhunderte gleichzeitig aus historischer Perspektive wichtige Aspekte der damaligen gesellschaftlich-kirchlichen Situation und deren, z.T. bis in die heutige Zeit hineinreichenden ideologischen Veränderungen auf. Gemeint sind damit u.a. die sozialen Bedingungen innerhalb der frühen Gemeinden wie z.B. die Konflikte zwischen heiden- und judenchristlichen Gemeinschaften und deren Trennung im Jerusalem der Urgemeinde oder die Veränderung der innergemeindlichen Hierarchie von der paulinischen Idee der „Glieder eines Leibes“ bis zur ersten Unterscheidung zwischen Laien und Priestern im I. Clemensbrief. Somit spiegelt die im Folgenden zu skizzierende Thematik beispielhaft unterschiedliche Facetten des frühen Christentums in Pastoral und Theologie wider.

Eine eingehende Betrachtung der Evangelien zeigt, dass von Jesus oder den Apostel kaum Anweisungen hinsichtlich der Zahl, Bezeichnung und Struktur einzelner

⁶⁴³ H. Merkley, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, 377f.

⁶⁴⁴ E. Dassmann, Die Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche, in: IKAZ 22 (1993) 350-362, 354.

kirchlicher Ämter tradiert sind.⁶⁴⁵ Weder der Herr noch seine Jünger bedienen sich der Amtsbezeichnungen ihrer jüdischen oder hellenistischen Umgebung, wie u.a. das bereits erwähnte Fehlen des *ἐπίσκοπος* -Begriffs in den Evangelientexten beweist. Vielmehr wird die pastorale und missionarische Tätigkeit mit dem außergewöhnlichen Begriff der *διακονία* bezeichnet, der in seiner Bedeutung als Dienstbereitschaft von Jesus selbst geprägt, den Auftrag der Jünger begründet und bestimmt.⁶⁴⁶ „Damit tritt ihre Gemeinschaft in einen fundamentalen Gegensatz zu allen Macht- und Organisationsstrukturen der menschlichen Gesellschaft. In der Jüngerschaft kann es weder ein Amt geben, das, wie das der staatlichen Machthaber, durch Gewalt und Macht konstituiert wäre (Mk 9, 35; 10, 44), noch eines, das, in Analogie zu dem der Schriftgelehrten, auf Wissen und Recht gegründet wäre (Mt 23, 11). Denn Gottes Herrschaft kommt unter Verzicht auf Gewalt, Macht und Recht.“⁶⁴⁷ Dieser Dienstcharakter des Jüngertums erklärt den Mangel organisatorischer Regeln innerhalb der Evangelienliteratur. Denn in einer gemeinsamen Arbeit, die durch den Altruismus des Einzelnen und die Zu- und Unterordnung aller auf ein gemeinsames Ziel hin aufgebaut und durchgeführt wird, sind letztlich horizontale wie vertikale Organisationsstrukturen überflüssig. Gleichzeitig hat aber Jesus trotz des Verzichts auf diese direkten Vorgaben durch seinen Ruf zur Nachfolge wie auch besonders durch die Aufforderung zur *διακονία* essentielle Anregungen zur Bildung einer Ämterstruktur auf der Basis des jesuanischen Menschen- und Gemeinschaftsbildes gegeben. So war einerseits die eigentliche Entwicklung der Ämterstruktur innerhalb der Geschichte offen und in ihrer historischen Entfaltung nicht absehbar, hatte jedoch im Nachfolge- und *διακονία*-Gedanken Jesu andererseits eine grundsätzliche und aufgrund der jesuanischen Autorität unwandelbare Richtschnur.

Dieses Fehlen konkreter Vorgaben seitens des historischen Jesus wie des überhöhten Herrn nach der Auferstehung spiegelt sich allein schon in der großen Palette verschiedener Gemeindeordnungen in der Zeit der frühen Christenheit wider: In Jerusalem gab es spätestens zur Zeit des letzten Aufenthalts des Paulus, also um 55/56, die *πρεσβύτεροι* als fest installiertes Führungskollegium⁶⁴⁸, über dessen Herkunft und Amtseinsetzung jedoch keine genaueren Angaben vorliegen. Seine Aufgaben bestanden

⁶⁴⁵ Vgl. E. Dassmann, Die Entstehung und theologische Begründung, 350; vgl. zur Frage besonderer Funktionsträger unter den Aposteln die Erläuterungen bei J. Rohloff, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament, in: TRE Bd. II 509-533, 511f.

⁶⁴⁶ Vgl. Mk X, 45a; Lk XXII, 26f.

⁶⁴⁷ J. Rohloff, Im Neuen Testament, 510.

⁶⁴⁸ Vgl. Apg XXI, 18.

allgemein im Beistand, Schutz sowie in der Leitung der Gemeinde.⁶⁴⁹ Daneben gab es die sogenannten „Sieben“⁶⁵⁰ als Leitungskollegium der vermutlich vor der Bekehrung des Paulus (32 - 35) gegründeten selbständigen hellenistischen Gemeinde Jerusalems. „Das Siebenerkollegium, wohl in Analogie zu dem aus sieben Männern bestehenden Ortsvorstand jüdischer Gemeinden aufgestellt, löste sich nach der Vertreibung der hellenistischen Jerusalemer Gemeinde auf, ohne als Siebener-Institution irgendwelche Spuren in der Geschichte des kirchlichen Amtes zu hinterlassen.“⁶⁵¹ In Antiochien hingegen finden wir eine völlig andere, hinsichtlich des Standes der gesamten frühchristlichen Entwicklung bemerkenswerte Situation vor. Denn hier entstanden keine ortsgebundenen Leitungsgremien, sondern hier übernehmen eschatologisch gestimmte Wandercharismatiker aus dem hellenistischen Stephanuskreis und dem syrisch-palästinischen Raum die Spitze der Gemeinde. Diese ziehen, gemäß den Angaben der *Didache*, angetrieben durch den Geist von einer Gemeinde zur anderen und übernehmen Aufgaben in Verkündigung, Katechese und Liturgie, bleiben jedoch nur selten fest in einer einzigen Gemeinschaft.⁶⁵² Aufgrund der gesamtkirchlichen Entwicklung sowie der neuen Situation der antiochenischen Gemeinde als von der Synagogengemeinde und ihren Leitungsgremien autarker Gemeinschaft⁶⁵³ erscheint dies jedoch erstaunlich. „Hier hätte es am ehesten nahegelegen, die Jüngergemeinde in Anlehnung an die Synagogengemeinde zu organisieren und entsprechende Leitungsgremien auszubilden, zumal solche in starken städtischen Gemeinden dringender benötigt werden als in den nur dünn mit Christen besetzten Dörfern.“⁶⁵⁴

Dieser Mangel an festen Gemeindeämtern sowie die Bedeutung der Geistsendung können auch noch in den Gemeindegründungen des Paulus, der aus seiner Biographie heraus selbst als „Antiochener“ zu sehen ist, festgestellt werden. Im I Kor beschreibt Paulus sein Verständnis der Gemeindeorganisation, die eng mit dem Bild der Gläubigen als „Glieder des einen Leibes Christi“ verknüpft ist: Jedes einzelne Gemeindeglied trägt zur Ordnung der Gemeinde mit bei, indem es die ihm vom Geist individuell verliehenen Gnadengaben zum Wohl aller einbringt. Trotz gewisser Wertungen der einzelnen Charismen gibt es jedoch keinen amtlich geregelten Bezug zwischen den

⁶⁴⁹ Vgl. Apg XX, 17.28; I Petr V, 1-4.

⁶⁵⁰ Vgl. Apg VI, 3.

⁶⁵¹ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: A. Rauch/P. Imhof (Hrsg.), Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat, A-schaffenburg 1985, 45-89, 49.

⁶⁵² Vgl. *Did.* X, 7; XIII.

⁶⁵³ Beachte hierzu auch, dass in Apg XI, 26 für Antiochien erstmals der Begriff *Χριστιανοί* in Abgrenzung zu den Juden benutzt wurde.

⁶⁵⁴ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 50.

Gaben.⁶⁵⁵ Daher findet aufgrund dieses charismatischen Prinzips keine Trennung der Gemeinde in Funktionsträger und ihnen untergeordnete, gehorsame Mitglieder statt, wobei allerdings den Charismen der Apostel, Propheten und Lehrer ein herausgehobener Rang zugewiesen wird.⁶⁵⁶ Ferner sind die Funktionen des Propheten und Lehrers bei Paulus im Gegensatz zum antiochenischen Prinzip fest auf eine Gemeinde bezogen und in ihr verankert. Die Aufgabe des höchstrangigen Apostels, der nach paulinischer Definition ein durch eine Erscheinung Christi direkt zum Zeugen und Verkünder des Evangeliums bestimmter Gesandter ist⁶⁵⁷, hat Paulus in Anpassung daran und gleichzeitig in Absetzung zum antiochenischen Wanderapostolat neu determiniert: „Seine Aufgabe ist nicht die eines Leiters einer Ortskirche, sondern bleibt übergemeindlich auf die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Ökumene ausgerichtet (...) Der Apostolat ist nicht Gemeindeführerdienst, noch erschöpft er sich in Gemeindediensten, ebenso wenig wie die Gemeindedienste Ableitungen aus dem Apostolat sind, sondern wie dieser ihre Legitimation durch den zum Dienst berufenden Gott selbst und ihre Normen an seinem Evangelium haben (1 Kor 12, 18).“⁶⁵⁸ Demnach kommt nach paulinischem Verständnis die Aufgabe der Gemeindeführung der Gemeinde selbst und nicht den übergemeindlich tätigen Aposteln zu.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass anscheinend die paulinischen Gemeinden auf der Grundlage der charismatisch gefüllten Leib-Christi-Metapher keine genau umrissenen und auf Dauer bzw. für einen genau festgelegten Zeitraum verliehenen personengebundenen Ämter in dem im Kapitel 3.2.1.1 definierten Verständnis K. Stadlers kannten. Die einzelnen Funktionen wurden praktisch mittels der Gnadengaben durch den Geist selbst zugewiesen und sind im Sinne des jesuanischen *διακονία*-Gedankens als Dienst an der Gemeinde zu verstehen. Diese Abgrenzung zwischen charismatisch bedingtem Dienst und Amt ist wesentlich verankert in der Form der Beauftragung: „Dieselben Dienste können charismatisch gewirkt oder amtlich beauftragt ausgeübt werden; im ersten Fall berechtigt (und verpflichtet) die erfahrbare pneumatische Begabung, im zweiten Fall die nachweisbare amtliche Bevollmächtigung zur Übernahme des Dienstes.“⁶⁵⁹ In diese Differenzierung ist auch die Erwähnung des Wortes *ἐπίσκοποι* in der Adresse des Phil (I, 1), die einzige Erwähnung dieses Begriffs bei Paulus und darüber hinaus die früheste Nennung in christlichen Quellen schlechthin, einzuordnen.

⁶⁵⁵ Vgl. I Kor XII, 31. 28; XIV, 5.

⁶⁵⁶ Vgl. I Kor XII, 28.

⁶⁵⁷ Vgl. Gal I, 1f; Röm I, 1-6; I Kor XV, 7-11.

⁶⁵⁸ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 54.

⁶⁵⁹ E. Dassmann, Die Entstehung und theologische Begründung, 351.

Diese Funktion ist eindeutig ein wichtiger kirchlicher Dienst innerhalb der Gemeinde, allerdings sagt Paulus selbst nichts über die genauen Kompetenzen und Aufgaben sowie über die Form der Beauftragung aus. Aufgrund der Formulierung der Anrede läßt sich mit J. Hainz feststellen, „(...) dass sie der Gemeinde zugeordnet, keinesfalls aber vor- oder übergeordnet sind; sie sind Gemeindepflichtige und gehören in die Gemeinde.“⁶⁶⁰ In diesem Verzicht auf eine Hierarchisierung wird eindeutig dem charismatischen Prinzip entsprochen. Die *ἐπίσκοποι* bringen die ihnen zugeteilten Gnadengaben in die Organisation der Gemeinde ein, die in ihrer Gesamtheit der eigentliche Adressat des Apostelbriefes ist. Über die Art ihrer Aufgaben und damit über den genauen Inhalt der Funktion lassen sich jedoch nur Vermutungen anstellen: So ist in Analogie zum übergreifenden Inhalt des hellenistisch-profanen *ἐπίσκοπος*-Begriffs allgemein eine fürsorgende und verwaltende, also eher praktische als spirituelle Tätigkeit vermutlich für ein bestimmtes Gebiet vorstellbar.⁶⁶¹ Allerdings kann der Begriff, wie ebenfalls viele andere, im Christlichen auch wieder völlig anders determiniert worden sein. Ferner ist auch der Plural kein eindeutiger Hinweis auf die Existenz von Episkopenkollegien in Form eines Gemeindevorstands.⁶⁶² Aufgrund der eindeutigen Voranstellung der Apostel allen gegenüber ist zu mutmaßen, dass die Gemeindeleitung im strengen Sinn nicht zur Funktion der *ἐπίσκοποι* gehörte, sondern den Aposteln zukamen und erst nach deren Tod auf die *ἐπίσκοποι* überging. Hier ist vielleicht auch ein Ansatz für die späte, jedoch dann sehr schnell fortschreitende Entwicklung des Monepiskopats zu sehen - eine Frage die an entsprechender Stelle noch zu untersuchen sein wird.

In einem kurzen Resümee ist jedoch über die Erwähnung der *ἐπίσκοποι* in Phil I, 1 mit R. M. Hübner unter Einschränkung des Begriffs „Amt“ aufgrund der bereits mehrfach angeführten Begriffsdifferenzierung zwischen „Amt“ und „Funktion“ Folgendes zu sagen: „Wir haben es mit einem kirchlichen Amt zu tun, das von mehreren Personen (nicht unbedingt auch kollegial) ausgeübt wurde, und wir können begründet annehmen, dass es irgendeine Verbindungslinie zwischen diesem erstmals in der Geschichte der jungen Kirchen auftauchenden Episkopenamt und dem späteren Bischofsamt gibt.“⁶⁶³

⁶⁶⁰ J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, 102.

⁶⁶¹ Vgl. hierzu auch N. Brox, Die Pastoralbriefe, Regensburg, ⁵1985, 148: „Auf Grund der Leitungs- und Lehrfunktion dürfte diese Bezeichnung auf den christlichen Gemeindeleiter angewendet und dann mit der Zeit zu einem Amtstitel spezialisiert worden sein. Seine inhaltliche Füllung bekommt dieser an sich anspruchslose Titel vom Amt her, zu dessen Bezeichnung er herangezogen und technisch gefärbt wird.“

⁶⁶² Vgl. hierzu die einzelnen in J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, 105 dargestellten Positionen.

⁶⁶³ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 56.

Die weitere Entwicklung der Funktion der *ἐπίσκοποι* im apostolischen Zeitalter selbst und ihre Genese zu einem festen kirchlichen Amt bis hin zum Monepiskopos im Anschluss daran läßt sich nicht in der wünschenswerten inhaltlich-chronologischen Stringenz darlegen. Dieses beruht zum einen auf der bezüglich dieser Thematik geringen Anzahl aussagekräftiger Quellen, die jedoch zum anderen trotzdem eindeutig darauf hindeuten, dass die Entwicklung des Episkopenamtes in den einzelnen Gebieten inhaltlich und zeitliche Unterschiede aufweist. Aufgrund der noch weit entfernten zentralen Organisation und Leitung der Christenheit in ihrer Gesamtheit orientierten sich das Leben und die Struktur der Einzelgemeinden weitgehend an der Vorstellung ihrer apostolischen Gründer bzw. ihrer jeweiligen Herkunftskulte. Im Folgenden sollen die wichtigsten literarischen Belege angeführt und hinsichtlich ihrer wesentlichen Aussagen analysiert werden. Dabei können die aufgezeigten Schlussfolgerungen und Verknüpfungen hinsichtlich der Gesamthematik jedoch nur als Ansätze gewertet werden, da eine detaillierte Beschäftigung mit dieser Thematik weit über das Ziel dieses Kapitels sowie der gesamten Arbeit hinausginge und insgesamt bei der geringen Quellenanzahl nicht möglich wäre.

Ein aufschlussreiches Zeugnis für die schrittweise Etablierung der *ἐπίσκοποι* als wichtiger gemeindeinterner Institution zeigt die vermutlich um 100 in Syrien redigierte *Didache*.⁶⁶⁴ In ihren Kapiteln X - XIII berichtet diese über als Apostel und Propheten bezeichnete Wandercharismatiker, welche auf ihrem Weg einzelne Gemeinden belehren und auch das Mahl mit diesen feiern⁶⁶⁵ sowie von Propheten und Lehrern, die fest in einer Gemeinde wohnen und von dieser versorgt werden.⁶⁶⁶ Sie zeigt dabei im Einklang mit Apg XIII, 1 das bereits zuvor gezeichnete Bild der antiochenischen Gemeindestruktur. Kapitel XV⁶⁶⁷ deutet jedoch auf die insgesamt geringe und zudem weiter schwindende Zahl der vorhandenen Charismatiker im Verhältnis zu den sich immer weiter vermehrenden und vergrößernden christlichen Gemeinden hin und fordert als Konsequenz die Wahl anderer Funktionsträger: „Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die sanftmütig, nicht geldgierig, aufrichtig und bewährt sind; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Achtet sie

⁶⁶⁴ Vgl. zur Frage der Datierung sowie der Text- und Redaktionsgeschichte G. Schöllgen (Einl. und Übers.), *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre* (FC Bd. I), Freiburg u. a. 1991, 82-84.

⁶⁶⁵ Vgl. *Did.* X, 7.

⁶⁶⁶ Vgl. *Did.* XIII.

⁶⁶⁷ Vgl. zur literarischen Integrität des Didachetextes die Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse bei G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung*, in: *JAC* 29 (1986) 5-26, 21-23. Hier ist aufgrund des Fehlens eines komplexen gegenteiligen Beweises G. Schöllgens Ansicht, die *Didache* einem Verfasser zuzuschreiben, zu favorisieren.

also nicht gering, denn sie sind eure Geehrten, zusammen mit den Propheten und Lehrern.“ (*Did.* XV, 1f).⁶⁶⁸ Mit dieser im Vergleich zu Phil I, 1 detaillierten Beschreibung der Auswahl der Funktionsträger sowie ihrer Aufgaben nähert sich der *ἐπίσκοπος*-Begriff hier nach dem Verständnis K. Stadlers eindeutig an einen Amtstitel an. Die *ἐπίσκοποι* werden, wie die *διάκονοι*, nach bestimmten sittlich-moralischen Kriterien aus der Reihe der Männer der Gemeinde ausgewählt und übernehmen die bisherigen Aufgaben der Lehrer und Propheten in Katechese und Liturgie. Setzt man *Did.* XV, 1f und Phil I, 1b zueinander in Beziehung lassen sich folgende zwei Entwicklungen annehmen bzw. feststellen: Zum einen, dass, da eine Gesamtanalyse der *Didache* keinerlei paulinische Einflüsse erkennen läßt, die „episkopale Verfassungsform“, eventuell ausgehend von Philippi, weitgehende Verbreitung gefunden hat und dem Didachisten aufgrund persönlicher Erfahrungen aus seinem lokalen Umkreis bekannt war. Zum anderen, dass die Funktion der *ἐπίσκοποι* im Vergleich zum vermuteten Inhalt in Phil I, 1b, wenn auch gemeinsam mit den Diakonen, eine breitere Aufgabenpalette abdeckt, jedoch immer noch der sie wählenden Gemeinde untergeordnet ist. „Einsetzung ins Amt (*Did.* 15, 1), Taufe (*Did.* 7) und Bußverfahren (*Did.* 15, 3) unterliegen der Zuständigkeit der Gesamtgemeinde. Ihr, nicht den Amtsträgern, gilt die ständige Anrede des Didachisten (...) Insofern kann das Kollegium der Episkopen und Diakone hier noch nicht als gemeindeleitende Instanz im eigentlichen Sinn betrachtet werden.“⁶⁶⁹ Der Didachist fordert ausdrücklich zum Respekt den Trägern beider Funktionen gegenüber auf - ein Umstand der sowohl allgemein auf ihren noch nicht fest etablierten Status innerhalb der Gemeinschaft als auch, was wahrscheinlicher scheint, konkret auf die Besetzung dieser Ämter mit unwürdigen, inkompetenten Personen, die von der Gemeinde nicht anerkannt wurden⁶⁷⁰, hindeuten kann. In der Zusammenfassung ist also zu sagen, dass der Didachist aufgrund der äußeren Notwendigkeit die geistlichen Aufgaben und Vollmachten als von der charismatischen Beauftragung abgekoppelt und amtlich übertragbar betrachtet. Er schildert damit eine zu seiner Zeit anscheinend ausgereifte theologische Neudefinition des geistlichen Funktionsbegriff, der zwar für die Gemeinde selbst noch ungewohnt erscheint, aber mit E. Dassmann als „eine der folgenreichsten Entscheidungen für die weitere Entwicklung der Ämter und der kirchlichen Verfassung“⁶⁷¹ zu betrachten ist.

⁶⁶⁸ Zitiert nach G. Schöllgen (Einl. und Übers.), *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, 135.

⁶⁶⁹ R. M. Hübner, *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, 61.

⁶⁷⁰ Vgl. zu dieser Theorie G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung*, 18.

⁶⁷¹ E. Dassmann, *Die Entstehung und theologische Begründung*, 352.

Im Vorfeld der weiteren Darstellung ist noch einmal ausdrücklich hervorzuheben, dass die *Didache* wie vorher Phil I, 1 trotz der klar erkennbaren Fortentwicklung der Funktion des ἐπίσκοπος in Richtung des späteren kirchlichen Bischofsamtes diese immer noch nicht als hierarchisch der Gemeinde übergeordnete Leitungsrolle bezeichnet. Die eindeutige Veränderung dieses Status, ablesbar an den als Nächstes zu behandelnden kanonischen Pastoralbriefen, erfolgte erst durch die in diesen aufgezeigte Verschmelzung der Funktion der ἐπίσκοποι mit derjenigen der πρεσβύτεροι.⁶⁷² Die Funktion Letzterer, bekannt aus Jak⁶⁷³, I Petr⁶⁷⁴ sowie Apg⁶⁷⁵, ist aufgrund ihrer Aufgaben und Stellung innerhalb der Gemeinde eindeutig von der Ersterer zu differenzieren. Denn als vom Heiligen Geist bestellte Verantwortliche⁶⁷⁶ sind die πρεσβύτεροι in ihrer Leitungsfunktion eindeutig den übrigen Gemeindemitgliedern vorgeordnet. Ihre Vorlage haben diese in den Ratskollegien der „Ältesten“ an der Spitze jüdischer Orts- und Synagogengemeinden. „Am frühesten sind Älteste als Gemeindevorstand in Jerusalem bezeugt (Apg 11, 30; 15, 2.4.6.22f; 16, 4; 21, 18), wenn es auch offen bleiben muß, ob es dieses Presbyterkollegium schon zur Zeit des sog(enannten) Apostelkonzils (48/49) dort gab, oder - was noch wahrscheinlicher ist - ob es erst nach dem endgültigen Fortgang des Petrus aus Jerusalem vom Herrenbruder Jakobus gebildet wurde.“⁶⁷⁷ Ihr Amt, das sie vorbildlich⁶⁷⁸ und in der Bereitschaft zum Äußersten allein Gott gegenüber verantwortlich⁶⁷⁹ ausüben sollen, umfasst vor allem die Verkündigung des Evangeliums und die Apologie der apostolischen Lehre gegenüber den Häretikern.⁶⁸⁰ Diese Form der Gemeindeorganisation überwiegt nach den vorliegenden Zeugnissen eine ganze Zeit lang gegenüber der allgemein so bezeichneten episkopalen Struktur. Auch in von Paulus selbst gegründeten Gemeinden wie Philippi und Korinth wurde zuerst die charismatische Ordnung durch die Presbyteralverfassung ersetzt bevor sich die episkopale bzw.

⁶⁷² Hier ist zu berücksichtigen, dass die oftmals zu findende Unterteilung in episkopale und presbyterale Verfassung sowie deren Mischformen lediglich als terminologische Hilfskonstruktion zur Annäherung an die vielschichtige und facettenreiche kirchliche Konstitution des Frühchristentums zu sehen ist; vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 61f. „Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass die sog(enannte) episkopale Verfassung weder bei Paulus noch in der *Didache* in der Gestalt begegnet, dass die Gemeinde in ausschließlich bevollmächtigte kirchliche Beamte einerseits und ihre zu Gehorsam verpflichteten Untergegebenen aufgeteilt wäre, und dass es daneben viele Gemeinden gab, die weder Presbyter noch Episkopen kannten (z.B. die Gemeinden des Mt, Joh, Hebr).“

⁶⁷³ Vgl. Jak V, 14f.

⁶⁷⁴ Vgl. I Petr V, 1-4.

⁶⁷⁵ Vgl. Apg XX, 17-25.

⁶⁷⁶ Vgl. Apg XX, 28; I Petr V, 1f; Jak V, 14f.

⁶⁷⁷ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 62.

⁶⁷⁸ Vgl. hierzu Apg XX, 19.31; I Petr V, 2f.

⁶⁷⁹ Vgl. hierzu Apg XX, 19-25; I Petr V, 1.4.

⁶⁸⁰ Vgl. hierzu Apg XX, 20.24-30.

die endgültige Mischform der beiden Letzten durchsetzte.⁶⁸¹ Der Entstehungsprozess dieser Mischform ist in seinen einzelnen historischen Etappen aufgrund der fehlenden Belege nicht mehr nachvollziehbar. Das Resultat der Verknüpfung weisen allerdings die im Folgenden zu analysierenden Dokumente, die kanonischen Pastoralbriefe⁶⁸² sowie der I. Clemensbrief, nach.

Die zu Beginn oder vermutlich nach dem ersten Drittel des II. Jahrhunderts verfassten Pastoralbriefe, I., und II. Tim sowie Tit, kennen nicht mehr die paulinischen Funktionen der Propheten und Lehrer, sondern beziehen sich in sogenannten Ämterspiegeln auf die Bischöfe⁶⁸³, Presbyter⁶⁸⁴ und Diakone⁶⁸⁵. Wie an keiner Stelle die später geläufige Ämtertrias Bischof - Presbyter - Diakon gemeinsam aufgeführt wird, werden auch die Ämter des *ἐπίσκοπος* wie des *πρεσβύτερος* durchgängig getrennt behandelt. Jedoch ist an keiner Stelle eine hierarchische Stufung beider erkennbar, sondern es wird besonders anhand des fließenden Übergangs zwischen dem Presbyter- und Bischofsspiegel in Tit I, 5-9 die intendierte Gleichsetzung beider Ämter deutlich. „Der harte Numerus-Wechsel ist Anzeichen einer redaktionellen Harmonisierung verschiedener Amtstitulaturen, weil für den Autor dahinter keine unterschiedliche Gemeindeorganisation mehr lebt. Man darf daraus für die Kirche der Pastoralbriefe vielleicht auf eine tatsächliche Vermischung der Ämterstrukturen in der Form schließen, daß (sic) die Bischöfe dem Presbyterium angehören bzw. aus ihm auch hervorgehen. Dann wären etwa die vorstehenden Presbyter aus 1 Tim 5, 17 diejenigen Mitglieder des Ältestenkollegiums, die Bischöfe sind, so dass alle Bischöfe Presbyter, aber nicht alle Presbyter Bischöfe wären.“⁶⁸⁶ Entgegen anderslautenden Vermutungen⁶⁸⁷ läßt sich aus dem Singularstil in I Tim III, 2 sowie Tit I, 7 kein frühzeitiger Hinweis auf die Existenz des Monepiskopats ableiten, sondern vielmehr ist eher mit N. Brox die Einzahl auf das feste Schema des übernommenen Bischofsspiegels zurückzuführen.⁶⁸⁸ Wie sich im Wesentlichen die sittlich-moralischen Anforderungen an die Bischöfe und Presbyter gleichen, so

⁶⁸¹ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 62f.

⁶⁸² Vgl. hierzu u.a. N. Brox, Die Pastoralbriefe, 148: „Die Pastoralbriefe kennen deutlich eine recht weit fortgeschrittene Entwicklungsphase der Kirchenordnung allgemein und des kirchlichen Amtes insbesondere. Trotzdem läßt sich äußerst schwierig bestimmen, wie die vorausgesetzte Verfassung und Ämterstruktur im einzelnen (sic) aussah, weil die Briefe die Verfassung nicht beschreiben, sondern als bekannt voraussetzen.“

⁶⁸³ I Tim III, 1-7; Tit I, 7ff.

⁶⁸⁴ Tit I, 5f.

⁶⁸⁵ I Tim III, 8-13.

⁶⁸⁶ N. Brox, Die Pastoralbriefe, 151; vgl. hierzu auch die hier bei Brox zu diesem Thema genannte weitere Sekundärliteratur.

⁶⁸⁷ Vgl. hierzu u.a. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen ²1963, 177.

⁶⁸⁸ Vgl. N. Brox, Die Pastoralbriefe, 148.

decken sich auch ihre Funktionen. Beide besitzen die fürsorgende Aufgabe der Gemeindeleitung und -verwaltung⁶⁸⁹, ihr primärer Auftrag ist jedoch die Verkündigung⁶⁹⁰, wobei, anders als später bei Ignatius von Antiochien, der kultische Bereich völlig ausgeklammert wird.⁶⁹¹ Der Gegenstand der episkopalen wie der presbyteralen Lehre und Katechese ist das Erbe der Apostel⁶⁹², das es zu bewahren und tradieren gilt⁶⁹³. „Die Weitergabe der unverfälschten Lehrtradition wird durch die Sukzessionskette Apostel-Apostelschüler-Schüler des Apostelschülers gesichert, der Traditionsträger durch die Ordination öffentlich vor der Gemeinde legitimiert. Wie der Apostelschüler durch die Handauflegung des Apostels (2 Tim I, 6) und des Presbyteriums (1 Tim 4, 14) das Charisma Gottes zur Verkündigung seines Verkündigungsamtes erhalten hat, so soll hernach dem Auftrag des Apostels in jeder Stadt Presbyter einsetzen (Tit 1, 5).“⁶⁹⁴ Mit dieser hier erstmals im Neuen Testament bezeugten Handauflegung als sakramentalem Ordinationsritus wird dem Kandidaten zwar nicht willkürlich und erst nach vorheriger Prüfung seiner Eignung jedoch ausdrücklich von außen das Charisma des Geistes übertragen. Dieses bevollmächtigt ihn zum Dienst in der Gemeinde und kann zu dessen Erfüllung immer wieder erneuert werden. Durch diesen konkreten Akt wird zum einen der Amtsbegriff in Bezug auf die Funktion des *ἐπίσκοπος* wie des *πρεσβύτερος* nach dem Verständnis K. Stadtlers vollständig erfüllt. Zum anderen ändert sich mit der offiziellen Ordination des Amtsträgers auch der Status der Gemeinde von der Aktivität und Kompetenz als kollektivem Haupt zur Passivität und Inkompetenz als Hörschaft und Gefolgschaft gegenüber jenen - eine Rolle, die Ignatius von Antiochien später im Ausdruck des Laien begrifflich fasst und zuspitzt. Dieses wird, vielleicht unbewusst, deutlich in der ausdrücklichen Adresse der Pastoralbriefe an Gemeindeleiter⁶⁹⁵ im Gegensatz zur Gewohnheit der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur, die Schreiben an Gemeinden oder Privatleute zu richten⁶⁹⁶. Wie schon zu Beginn des Abschnitts angedeutet, stellen die kanonischen Pastoralbriefe die Kombination zwischen den verschiedenen Formen der Gemeindekonstitution dar und zeigen die Ineinssetzung der Kollegien der *ἐπίσκοποι* mit derjenigen der *πρεσβύτεροι* auf. Diese Gleichsetzung der beiden Ämter kann jedoch, wie an der späteren Entwicklung ablesbar ist, nur als vorläufiges Stadi-

⁶⁸⁹ Vgl. I Tim III, 5 (Bischöfe) und I Tim V, 17a (Presbyter).

⁶⁹⁰ Vgl. I Tim III, 2; Tit I, 9 (Bischöfe) und I Tim V, 17 b (Presbyter).

⁶⁹¹ Vgl. im Gegensatz hierzu N. Brox, Die Pastoralbriefe, 149, der jedoch eine kultische Funktion annimmt.

⁶⁹² Vgl. I Tim VI, 20.

⁶⁹³ Vgl. I Tim I, 18f; VI, 12ff; II Tim I, 12ff; II, 1f.

⁶⁹⁴ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 67.

⁶⁹⁵ I Tim I, 2; II Tim I, 2 (Timotheus); Tit I, 4 (Titus).

⁶⁹⁶ Vgl. hier z.B. Röm I, 7 (Römer); I Kor I, 2 (Korinther).

um betrachtet werden und hebt sich mit der inhaltlichen Spezifizierung beider und ihrer Hierarchisierung untereinander wieder auf.

Der um 96, also etwas früher als die Pastoralbriefe verfasste I. Clemensbrief weist eine ähnliche Verknüpfung zwischen sogenannter episkopaler und presbyteraler Verfassung im Bereich der Kirche von Rom auf. Mit R. M. Hübner kann aufgrund bestimmter Anhaltspunkte vermutet werden, „(...) dass für Clemens die episkopale Ordnung die ältere ist und (vielleicht beim Zuzug christlicher Flüchtlinge aus Palästina) von der presbyteralen überlagert wurde (...).“⁶⁹⁷ Im Hinblick auf den Episkopat ist jedenfalls eindeutig festzuhalten, dass er mit dem Presbyterat in einem institutionalisierten Amt vereinigt ist.⁶⁹⁸ Clemens von Rom führt mit dem Rückbezug des kirchlichen Amtsbegriffs auf die göttliche Ordnung sowie anderen eng damit verknüpften Aspekten neue und prägende Elemente in das kirchliche Verfassungsverständnis ein, die im Folgenden kurz zu skizzieren sind. Allerdings ist im Vorfeld zu betonen, dass Clemens, ähnlich wie der Didachist, hier eine deskriptive bzw. eher theologisch fundierende Aufgabe einer sich über einen bestimmten Zeitraum im römischen Gebiet bzw. auch anderswo entwickelt habenden Struktur ausfüllt und keinesfalls aus sich heraus die bestehenden Verhältnisse verändert.⁶⁹⁹ Dabei geht Clemens in der Begründung der kirchlichen Verfassung vom göttlichen Recht und der Verteilung der Aufgaben von Gott aus. Daraus entwickelt er ein Verständnis des Sukzessionsgedankens, das zwar auf den ersten Blick paulinisch geprägt zu sein scheint, sich jedoch eindeutig vom Kernbegriff des Apostels, der freien Sendung und Einsetzung des Charismas, abgrenzt. Denn nach Clemens' Meinung gehen die Verteilung und Besetzung der kirchlichen Ämter letztlich auf Gott selbst zurück, der über Christus die Apostel ausgewählt und beauftragt hat⁷⁰⁰. Diese setzten ihrerseits wiederum in den einzelnen Gemeinden Amtsträger ein und gaben gleichzeitig Anordnungen zur Wahl der Nachfolger dieser.⁷⁰¹ Die Einsetzung in das Amt geschah also durch die Apostel, ihre Schüler und in deren weiterer Nachfolge „durch andere angesehene Männer unter Zustimmung der gesamten Gemeinde“⁷⁰², die dabei anscheinend bezüglich ihrer Autorität den Aposteln bzw. Apostelschülern gleichgestellt waren. Allerdings erwähnt Clemens hier, anders als die Pastoralbriefe, keinen Ordinationsritus als äußerem Zeichen der Sukzession. Die Ordnung selbst führt Clemens, exemplifiziert an den festen kultischen Zeiten und Dienste innerhalb des Alten

⁶⁹⁷ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 69.

⁶⁹⁸ I Clem. XLIV, 5f.

⁶⁹⁹ Vgl. hierzu E. Dassmann, Die Entstehung und theologische Begründung, 352.

⁷⁰⁰ I Clem. XLII, 1-4.

⁷⁰¹ I Clem. XLIV, 1f.

⁷⁰² I Clem. XLIV, 3.

Testamentes⁷⁰³, auf die allgemeine Erfordernis eines bestimmten Regelwerks innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft zurück. In diesem Kontext werden auch die verschiedenen Ämter und Dienste des Tempelgottesdienste angeführt und in enge Analogie - R. M. Hübner benutzt hier sogar als Steigerung den Ausdruck „Typologie“⁷⁰⁴ - zur folgenden Beschreibung der christlichen Kultordnung und damit zur Gliederung der Ämter gebracht. Auffallend ist, dass dabei als Aufgabengebiet der ἐπίσκοποι bzw. πρεσβύτεροι nur die kultische Tätigkeit herausgehoben wird, wobei I Clem. XLII, 3f auch als Hinweis auf die Verkündigung und Katechese als episkopale bzw. presbyterale Pflichten gedeutet werden kann. Damit erwähnt der I. Clemensbrief als erstes frühchristliches Zeugnis die kultische Funktion eines kirchlichen Amtsträgers. „Gewiß leitet Clemens das kirchliche Amt nicht aus dem Priestertum des Alten Bundes ab; nirgendwo sagt er, dass die Episkopen und Diakone als die Nachfolger der Priester und Leviten anzusehen seien; er zieht keine direkte Verbindungslinie zwischen den beiden Institutionen, aber er rückt beide doch so nahe aneinander, dass der Schritt zur Gleichsetzung nicht mehr groß war und, wie die weitere Geschichte zeigt, auch alsbald gemacht wurde.“⁷⁰⁵

Im Gesamtkontext dieses alttestamentlich geprägten Bilds des christlichen Amtsträgers als *sacerdos* ist hier, obwohl noch in die Beschreibung der alttestamentlichen Kultordnung und nicht der christlichen integriert, auch der erstmals in einem christlichen Text benutzte Begriff des Laien zu betrachten. Dieser grenzt eindeutig die Sacerdoten von der Gemeinde ab und verleiht ihnen aufgrund ihrer aktiven kultischen Funktion eine Vorrangstellung gegenüber den dem Kult passiv folgenden Laien. Mit diesem Element wird ein vollkommen neues qualitatives Unterscheidungsmerkmal zwischen den ἐπίσκοποι bzw. πρεσβύτεροι auf der einen Seite und den Laien auf der anderen Seite eingeführt, das letztlich aufgrund seines Mysteriums in noch höherem Maße als das der sukzessiven Ordination die Hierarchie zwischen Ersten und Letzten bestimmt. An der Spitze der Kirchen von Rom und Korinth steht ein Kollegium von Presbytern, von denen mehrere bzw. alle die Funktion des ἐπίσκοπος, d. h. die Leitung der Eucharistiefeyer ausüben können.⁷⁰⁶ Während des Gottesdienstes fungiert jeweils nur ein einziger Presbyter als ἐπίσκοπος, umgeben von den übrigen Presbytern, Dia-

⁷⁰³ I Clem. XL, 2.4; XLI, 2.

⁷⁰⁴ Vgl. R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 71.

⁷⁰⁵ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 72.

⁷⁰⁶ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 73, der diese These auf die in I Clem. XLIV, 4ff geschilderte Absetzung mehrerer korinthischer Presbyter, die nachweislich alle das Episkopenamtes ausgeübt haben, stützt.

konen und Gemeindemitgliedern. Diese Hierarchie besteht jedoch nur innerhalb der gottesdienstlichen Feier und wird bei jeder weiteren personell anders besetzt, d.h. bei der nächsten steht ein anderer Presbyter der Liturgie vor. Somit ist hier, wenn überhaupt nur, von einem „funktionalen“, auf die Liturgie beschränkten und aus dieser naturgemäß hervorgehenden Monepiskopat zu sprechen, der durchaus mit dem ansonsten in der römischen und korinthischen Gemeindeleitung praktizierten Prinzip der Kollegialität in Einklang steht.

Keinesfalls ist diese zeitlich begrenzte hierarchische Ordnung mit dem bei Ignatius von Antiochien erstmals bezeugten strukturellen Monepiskopat, d. h. der durchgängigen Besetzung des Episkopenamtes durch eine einzige Person gleichzusetzen. Jedoch ist zu vermuten, dass die liturgische Vorrangstellung eines episkopalen Presbyters der Ausgangspunkt für die Entwicklung des strukturellen Monepiskopats ist. Der Prozess selbst ist jedoch nicht belegbar. Aufgrund der unterschiedlichen Entwicklungsstadien der einzelnen Teilkirchen im Hinblick auf das Amtsverständnis haben viele von ihnen im Vergleich zu Korinth und Rom auch noch einen weiteren Weg zur Ausbildung des Monepiskopats in jeglicher Form vor sich.

So fehlt z.B. bei dem zwischen 120 und 150 zu datierenden Hirten des Hermas jeglicher Hinweis auf einen wie auch immer gestalteten Monepiskopat, wie ebenfalls im zwischen 135 und 150 anzusetzenden II. Clemensbrief, der über das als Gemeindeleitung fungierende Presbyterkollegium hinaus⁷⁰⁷ keinerlei andere Funktion oder Ämter, wie das der Episkopen oder Diakonen erwähnt. Polykarp von Smyrna (+ vermutlich um 167) betrachtet sich trotz seiner eindeutig führenden Rolle als Presbyter unter Presbytern⁷⁰⁸, beansprucht für sich selbst nicht den Bischofstitel und setzt Presbyter, nicht Episkopen in der Gemeindeleitung Philippis voraus⁷⁰⁹, woraus abzuleiten ist, dass er den Episkopat als Teil des presbyteralen Amtes betrachtet. Auch nach der Durchsetzung des strukturellen Monepiskopats wird in einigen Schriften wie z.B. bei Irenäus von Lyon⁷¹⁰ sowie Clemens von Alexandrien⁷¹¹ der autark regierende Bischof als Presbyter

⁷⁰⁷ II Clem. XVII, 3.5; XIX, 1.

⁷⁰⁸ Vgl. Polykarp, *epist. praescr.*

⁷⁰⁹ Vgl. u.a. Polykarp, *epist.* V, 3; VI, 1; XI,1; vgl. auch R. Zollitsch, Amt und Funktion des Priester. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbytrates in den ersten zwei Jahrhunderten (FThSt Bd. XCVIII), Freiburg 1974, 15-23.

⁷¹⁰ Vgl. Irenäus in Eusebius, *h. e.* V 20, 4.7; 24, 14ff; vgl. hierzu auch H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte (1914), in: K. Kertelge (Hrsg.) Das kirchliche Amt im Neuen Testament, Darmstadt 1977, 93-143, 137f; R. Zollitsch, Amt und Funktion des Priester, 203-214.

⁷¹¹ Vgl. auch R. Zollitsch, Amt und Funktion des Priester, 218-22.

bezeichnet bzw. wie in der *Traditio apostolica*⁷¹² zumindest auf dessen ursprünglich gleichberechtigte Stellung innerhalb des Presbyterkollegiums verwiesen.

Zusammenfassend ist also zu sagen, dass sich in der Frühzeit im Gegenüber zur Gemeinde die herausgehobene Position des Episkopen als Inhaber einer bestimmten Funktion, eingegliedert in das Kollegium der anderen Presbyter und Episkopen, nur langsam durchsetzt. Eine ähnliche Entwicklung, bezogen auf das Verhältnis zwischen den Presbytern und dem Bischof, ist auch bei der Genese des Monepiskopats festzustellen, der, zumindest in den genannten Belegen, immer noch auf seine Wurzeln im gleichberechtigten presbyteralen Kollegium verwiesen wird. Die Gründe könnten in beiden Fällen zum einen in der Konservierung des Gemeinschaftsgedankens, geprägt durch die Gleichheit aller, zur Stärkung des Zusammenhalts und zur Apologie nach innen und außen und zum anderen vor dem Hintergrund einer noch zu dieser Zeit herrschenden Naherwartung in der bewussten oder unbewussten Hervorhebung einer einzigen Person anstelle oder in Konkurrenz zu Christus als Oberhaupt der Gemeinde bestehen.

Das erste sichere Zeugnis für die Existenz eines strukturellen Monepiskopats sind die Briefe des Ignatius von Antiochien. Dieser betrachtet den Bischof als *τύπος τοῦ θεοῦ* und legitimiert so die hierarchische Rangfolge der Bischöfe, Presbyter und Diakone von der himmlischen Ordnung Gottes, Christi und der Apostel her.⁷¹³ Als *τύπος τοῦ θεοῦ* ist der Bischof Oberhaupt und Leiter der Gemeinde, ohne den bzw. ohne dessen Zustimmung Taufe, Eucharistie, Agape⁷¹⁴ und Eheschließung⁷¹⁵ nicht vollzogen werden dürfen. Zum Teil führt Ignatius auch Christus als bischöfliches Vorbild und bischöfliche Bezugsperson an⁷¹⁶ - eine für die Vorbildethik typische Verwendung uneigentlicher Analogien sowie des Wechsels von Vergleichen.⁷¹⁷ Allerdings ist dies hier im Kontext der Einheit Gottes und Christi zu sehen, so dass die Typologien letztlich wieder zusammenfließen.⁷¹⁸ „Diesen Zug der johanneischen Christologie führt Ignatius weiter. Daß (sic) kein kirchlich-seelsorgliches Bemühen bei Christus endet, sondern immer erst beim Vater zur Ruhe kommt, ist eine Grundüberzeugung des Ignatius, der sich selbst Theophorus nennt. Er übernimmt die johanneische Eigenart, ständig

⁷¹² Vgl. *trad.apol.* VIII.

⁷¹³ Vgl. hierzu Ignatius, *Magn.* VI, 1; *Trall.* III, 1.

⁷¹⁴ Vgl. hierzu Ignatius, *Smyrn.* VIII, 1f; *Trall.* II, 2; VII, 2; *Eph.* V, 2f; *Magn.* IV; VII, 1; *Philad.* IV; VII, 1f.

⁷¹⁵ Vgl. hierzu Ignatius, *Pol.* V, 2.

⁷¹⁶ Vgl. hierzu Ignatius, *Eph.* III, 2; *Rom.* VI, 3; *Philad.* IX, 1.

⁷¹⁷ Vgl. hierzu und zu anderen Beispielen E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: JAC 17 (1974) 74-90, 80.

über Christus hinauszuverweisen auf den Vater. (...) Wenn man heute auch nicht mehr geneigt ist, Ignatius als einen naiven Modalisten zu beurteilen, der einen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus vertritt, vielmehr anerkennt, dass der Antiochener Bischof einen realen Unterschied zwischen Gott und Christus - auch dem präexistenten und wieder erhöhten Christus als *γνώμη τοῦ πατρὸς*- sehr wohl beachtet, so bleibt doch der Monotheismus ungetrübt und die Einheit Gottes, der die Einigung verheißt, die er selber ist, Mitte und Ziel der ignatianischen Theologie.⁷¹⁹ Von diesem Monotheismus her leitet Ignatius die Legitimation des Monepiskopats ab. Nach der ignatianischen Theologie ist der Bischof unmittelbar von Gott als sein Abbild und Stellvertreter mit der Leitung der Kirche beauftragt und damit von der Gemeinde bedingungslos als solcher anzuerkennen.⁷²⁰ Ignatius verzichtet, anders als z.B. Clemens von Rom oder der Verfasser der Pastoralbriefe, auf die historische Erklärung des bischöflichen Ranges und führt weder die Einsetzung des Amtes durch Christus oder die Apostel an noch erwähnt er den Aspekt der Sukzession und Ordination. Speziell dieses Fehlen der apostolischen Rückbindung wie auch die alleinige Applizierung des Begriffs „Lehrer“ auf Christus⁷²¹ anstatt auf die in der Frühchristenheit Antiochiens tätigen Apostel bzw. der Bezeichnung „Propheten“ nur auf die alttestamentlichen als Verkünder Christi⁷²², die Nichterwähnung der Gemeindeleitung durch Propheten und Lehrer sowie die Sicht des Apostelkreises als dem irdischen Geschehen enthobener Ratsversammlung, fern eines für einen alten syrischen Traditionsträgers eigentlich typischen offenen und weiten Apostelbegriffs, läßt Zweifel an der Datierung der Ignatianen um 110 n.Chr. aufkommen und sie im Anschluß an R. Joly zeitlich eher um 160 bis 170 ansiedeln.⁷²³ „Den Mangel eines Wissens um die noch lebendige Tradition Syriens, den massiven Unterschied zu den kirchlichen Verhältnissen, wie sie in den syrischen Nachbargemeinden der *Didache* herrschen, den unüberwindbaren Widerspruch der Kirchenordnung des Ignatius zu allen für den syrisch-kleinasiatischen Raum vorhandenen Quellen aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts kann man nicht anders als dadurch erklären, dass die Ignatiusbriefe in eine viel spätere Zeit gehören, als gewöhnlich im Anschluß an Eusebius angegeben wird.“⁷²⁴ Ferner wird die Spätatierung durch weitere andere Belege innerhalb der Brie-

⁷¹⁸ Vgl. hierzu Ignatius, *Magn.* VII, 2; VIII, 2.

⁷¹⁹ E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, 80f.

⁷²⁰ Vgl. hierzu Ignatius, *Eph.* VI, 1.

⁷²¹ Vgl. hierzu Ignatius, *Eph.* XV, 1; *Magn.* IX, 1f.

⁷²² Vgl. hierzu Ignatius, *Philad.* V, 2; IX, 1f; *Magn.* VIII, 2; IX, 2; *Smyrn.* VII, 2.

⁷²³ Vgl. R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antiochie, Brüssel 1979, 75-85.

⁷²⁴ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 78.

fe selbst gestützt.⁷²⁵ Um 110 angesetzt, blieben die Ignatianen für vierzig bis fünfzig Jahre der einzige unerklärliche Beleg für den Monepiskopat, während sich, wie bereits oben ausgeführt, die Apostelgeschichte, die *Didache*, die Pastoralbriefe und I Petr. für dasselbe Gebiet eindeutig auf eine kollegiale Gemeindeleitung beziehen. Ausgehend vom späteren Zeitpunkt zwischen 150 und 160 erscheint in Anknüpfung an die zuvor genannten Quellen und dabei besonders an den I. Clemensbrief als Zeugnis des funktionalen Monepiskopats der zur Ausbildung dieser neuen Struktur zur Verfügung stehende Zeitraum realistisch. „Institutionen sind zählebig, sie fallen am wenigsten vom Himmel, nur durch eine Revolution hätte die überall vorhandene Gemeindeleitung so früh und so schlagartig durch die monepiskopale ersetzt werden können. Von einer derartigen Revolution aber ist in der Alten Kirche und auch bei Ignatius nichts zu hören.“⁷²⁶

Die um 215 in Rom verfasste *Traditio apostolica* skizziert das frühchristliche Verständnis des monarchischen Bischofsamtes sowie dessen Inhalt und vermittelt wichtige Kenntnisse über den Weiheritus. Demnach stellt das Bischofsamt die Spitze der dreigliedrigen kirchlich-klerikalen Hierarchie, ausgestattet mit besonderer Geistmitteilung, dar, der die Gemeinde als Laienstand gegenübersteht. Im Rahmen der aus der göttlichen Weltordnung entstandenen kirchlichen Ordnung steht das Bischofsamt ohne Unterbrechung in der Traditionskette Abrahams sowie der Herrscher und Priester des Alten Testaments⁷²⁷. Der Bischof vertritt sowohl mittels des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \ \alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ priesterliche als auch, speziell zur Führung und Leitung, mittels des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ königliche Amtselemente.⁷²⁸ Demzufolge vereinigt sein Amt sowohl die administrative Führung der Gemeinde als auch den Vorsitz der Eucharistiefeyer, wodurch die abgeschlossene Genese des funktionalen zum strukturellen Monepiskopat verdeutlicht wird. Die bischöfliche Vollmacht umfasst neben den (hohen)priesterlichen Aufgaben⁷²⁹ die Sündenvergebung, die Löse- sowie die Ordinationsgewalt.⁷³⁰ Die Wahl des Bischofs soll durch das ganze Volk geschehen, wobei allerdings der Wahlakt selbst nicht beschrieben wird.⁷³¹ Die bischöfliche Ordination, an die sich die gemeinsame Eucharistie-

⁷²⁵ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 78 Anm. 123: „In das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts weisen auch Stellen wie Ignatius, *Eph.* 1,1; 7, 2; 15, 1; 18, 2; *Smyrn.* 2,2; 3,2; *Rom.* 6, 3; *Polyc.* 3,2 u.a., die m.E. nur auf dem Hintergrund des kleinasiatischen Monarchianismus verstanden werden können.“

⁷²⁶ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 78f;

⁷²⁷ Vgl. hierzu *trad.apol.* III.

⁷²⁸ Vgl. hierzu *trad.apol.* III.

⁷²⁹ Vgl. hier u.a. *trad.apol.* VII (Presbyterweihe) und *trad.apol.* VIII (Diakonenweihe).

⁷³⁰ Vgl. hierzu *trad.apol.* III.

⁷³¹ Vgl. hierzu *trad.apol.* II.

feier des neuen Bischofs mit der Gemeinde anschließt⁷³², erfolgt durch Handauflegung seitens eines anderen Bischofs in schweigender Anwesenheit des Presbyterkollegiums⁷³³. „Am Prinzip der grundsätzlichen Einheit v(on) Charisma, Dienst u(nd) Amt wird auch in der *Traditio apostolica* festgehalten. Der Geistbesitz wird allen Rechtgläubigen zugesprochen (TA 1). Der Institutionalisierung der Ämter entspricht aber jetzt die deutl(iche) Differenzierung zw(ischen) dem freien u(nd) amtl(ichen) Charisma. Die Verleihung des Amtcharismas setzt eine exemplar(ische) chr(istliche) Lebensführung voraus.“⁷³⁴

In der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts ist nach dem Zeugnis der syrischen *Didascalia Apostolorum* als Zeugnis für den Osten und Cyprians für den Westen die Entwicklung des Monepiskopats abgeschlossen. Die *Didascalia apostolorum* greift neben einem starken alttestamentlichen Bezug eindeutig die typologischen Gedanken des Ignatius auf und übernimmt dessen Terminologie und Metaphorik, indem sie den Bischof eindeutig als Repräsentanten Gottes darstellt.⁷³⁵ Anders als bei Ignatius selbst ist der Bischof in der *Didascalia apostolorum* jedoch typologisch ganz unmissverständlich auf Gott selbst hingeordnet und wird nur in rein ethischer Hinsicht als *imitator Christi* ausgewiesen.⁷³⁶ Das Amt selbst erhält kirchenrechtliche Geltung und der Bischof besitzt neben den bereits in der *Traditio apostolica* genannten Rechten nun auch die Aufnahme- und Ausschlussgewalt für die Gemeinde, die Ausübung der Kirchenzucht⁷³⁷ sowie die Leitung des Schiedsgerichts bei gemeindeinternen Streitigkeiten⁷³⁸, der Beginn des späteren umfassenden bischöflichen Jurisdiktionsrechts.

Cyprian verweist im Gegensatz zu Ignatius und zur *Didascalia apostolorum* bei der Begründung des Monepiskopats auf die apostolische Sukzession, allerdings nicht mit dem Hauptziel der Wahrung der rechten Verkündigung des Evangeliums sondern der Abwehr der damals in großer Zahl vorkommenden häretischen Sekten.⁷³⁹ Mit dem Ziel der Bewahrung der Eintracht in den Gemeinden durch die Gleichsetzung von Kirche und Bischof erweiterte er das auf Paulus zurückzuführende Credo „ein Leib, ein Geist, ein Glaube, eine Taufe, eine Kirche, ein Gott!“ um die Passage „ein Bi-

⁷³² Vgl. hierzu *trad.apol.* IV.

⁷³³ Vgl. hierzu *trad.apol.* II.

⁷³⁴ H. J. Pottmeyer, Art. Bischof II. Historisch-theologisch, in: LThK³ Bd. II, 482-486, 484.

⁷³⁵ Vgl. hierzu u.a. *Didasc.* II, 28, 9; II, 20, 1; II, 33, 1; II, 35, 4.

⁷³⁶ Vgl. hierzu u.a. *Didasc.* II, 25, 9; II, 40, 1f; II, 16, 2; II, 20, 8f; Vgl. E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, 84f.

⁷³⁷ Vgl. hierzu *Didasc.* II, 6, 33 - 23, 4.

⁷³⁸ Vgl. hierzu *Didasc.* II, 36, 1 - 55, 2.

⁷³⁹ Vgl. Cyprian, *epist.* LXIX, 3.5.

schof“.⁷⁴⁰ Allerdings muß dabei unterstrichen werden, dass für Cyprian der Monepiskopat bereits die einzig denkbare Form der Gemeindeleitung darstellt und nicht mehr etwa gegen den Gedanken eines Führungskollegium argumentativ verteidigt werden muß.⁷⁴¹

„Andere, vom Sukzessionsgedanken unabhängige Begründungen des Monepiskopats fehlen. Das bischöfliche Amt wird von Cyprian zwar gelegentlich auf Gott bezogen, denn *Deus facit sacerdotes*. Auch ist der Bischof Gott allein Rechenschaft schuldig, und die Mißachtung (sic), die dem Bischof zuteil wird, sieht Gott an, als sei sie ihm geschehen. Aber nirgendwo erscheint der Bischof als Repräsentant Gottes. Wenn er stellvertretend handelt, dann *vice Christi*, nicht *patris*.“⁷⁴²

Die in der Forschung angeführten Gründe für die Entwicklung des Monepiskopats sind sowohl aus historischer wie auch theologischer Perspektive vielfältig und vielschichtig. Denn sicher ist ein derartiges Phänomen nicht monokausal, sondern das Ergebnis verschiedener soziologischer, pastoraler und theologischer Einflüsse und sowohl die Ämterstrukturen der profanen und kirchlichen Umwelt der ersten Christen, der Kampf gegen die Häresien, die Reinhaltung der Lehre und auch die nachlassende Naherwartung könnten auf die Genese dieser kirchlichen Ämterhierarchie eingewirkt haben.⁷⁴³ Doch letztlich ist die Frage der Ursache nicht eindeutig zu klären, wie die andauernde Auseinandersetzung zwischen Theologen und Historikern über diesen Punkt zeigt.⁷⁴⁴ Auf der Grundlage der zuvor untersuchten Quellen ist mit E. Dassmann theologisch der Monepiskopat nicht aus der *successio apostolica* sondern dem dort vielfach angeführten Monotheismus abzuleiten. „Schon jetzt bildet die Kirche die vollendete Heilsgemeinde ab, die sie einmal sein wird. Darum ist in ihr im Typus schon gegenwärtig, dem sie mit Christus entgegenght: der eine Gott im einen Bischof. Der eine Gott, der in der vornicenischen Theozentrik Theologie und Frömmigkeit der Kirche prägte, fand seine Entsprechung im monarchischen Bischof.“⁷⁴⁵

Zusammenfassend ist also zu sagen, dass, wie zu Beginn vermutet, die junge Christenheit den von ihr aus dem profanen Griechisch übernommenen Begriff des ἐπίσκοπος jeweils in Anpassung an die pastoralen Notwendigkeiten individuell ausfüllt und theologisch fundiert, wobei jedoch nie die Grundbedeutung „Aufseher“, „Hü-

⁷⁴⁰ Vgl. Cyprian, *epist.* LXVI, 8.

⁷⁴¹ Vgl. Cyprian, *epist.* LXIX, 5.

⁷⁴² E. Dassmann, *Zur Entstehung des Monepiskopats*, 88.

⁷⁴³ Vgl. hierzu auch H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, 139: „Eine alles erklärende mechanische oder organische Entwicklungshypothese für den monarchischen Episkopat kann nie gefunden werden, aus dem trivialen Grunde (sic), weil der Übergang von der kollegialen zur monarchischen Spitze immer ein Sprung ist.“

⁷⁴⁴ Vgl. hierzu die kurze Zusammenfassung der Positionen bei H. J. Pottmeyer, *Bischof II. Historisch-theologisch*, 484f sowie E. Dassmann, *Zur Entstehung des Monepiskopats*, 74-77.

ter“, „Beschützer“ aus dem Blick gerät. Analog zum Anwachsen der Christenheit und der Ausbildung der kirchlich-klerikalen Hierarchie wachsen der Aufgaben- und Gewaltbereich zuerst des Episkopenkollegiums und später des monarchischen Bischofs von der reinen Administration über die liturgischen Funktionen bis hin zur weitreichenden Bevollmächtigung als Hohepriester, Gemeindeleiter und kirchlich-weltlicher Richter. Der ἐπίσκοπος ist für seine Gemeinde verantwortlich und durch Verkündigung und Vorbild ihr sittlich-moralischer Wegweiser. Auf der Basis der monotheistischen Herleitung des Monepiskopat bedingt die bischöfliche Repräsentanz Gottes und sein Verständnis als ethischer *imitator Christi* die *imitatio Christi* im Leiden, um selbst zu Gott zu kommen und durch sein Vorbild gleichzeitig die Gemeinde zur Nachfolge zu berufen. Damit schließt dieses bischöfliche Amtsverständnis das Martyrium per se mit ein, der Bischof darf qua Amt keinerlei Rücksicht auf die eigene Person nehmen und trägt allein Verantwortung für die ihm anvertrauten Seelen und deren Rettung vor Gott.

3.2.2.3 *Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in sechs ausgewählten Berichten*

Wie bereits bei der Behandlung des Soldatenmärtyrers, schließen auch hier die inhaltliche und sprachliche Untersuchung der sechs in Kapitel 3.1 ausgewählten authentischen Berichte, die typologischen Betrachtungen ab. Dabei werden die *ActCypr.*, *PassFruct.*, *PassFelic.*, *PassIren.*, *PassPhil.* und *PassQuirin.*, deren Abfassungszeit zu meist nicht feststellbar ist, in der chronologischen Reihenfolge des Martyriums behandelt. Neben der Betrachtung der formalen Textgestaltung sowie, eng damit verknüpft dem Verhältnis zwischen Authentizität und Literarität soll dabei der Blick besonders auf die jeweilige Darstellung und das daraus ersichtliche Verständnis der bischöflichen Funktion gerichtet werden. Ausgehend vom Verhalten und den Aussagen des einzelnen Bischofs werden die jeweiligen Akzente des Bischofstypus' im Kontext des Verhörs und Martyriums herausgearbeitet. Dabei ist jedoch der einzelne Bericht zuerst als literarisches und nicht als historisches Dokument zu betrachten. Rückschlüsse auf die spezielle und allgemeine geschichtliche Situation können dabei nicht gezogen werden. Ferner ist auch aus typologischer Perspektive allein aufgrund der äußerst dünnen Quellendecke eine umfassende und allgemeingültige Beschreibung und Einordnung bestimmter martyrologischer Grundgestalten der Bischöfe nicht möglich. Vielmehr können in der Gegenüberstellung der sechs Berichte untereinander nur bestimmte typologische Schwerpunkte herausgearbeitet werden, grundlegende Unterschiede bzw. Parallelen

⁷⁴⁵ E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, 90.

zwischen der Darstellung der einzelnen Bischofsmärtyrer aufgezeigt und im Kontext des allgemeinen Amtsverständnisses bewertet werden.

Die typologische Analyse der von Prudentius für die Abfassung seiner jeweiligen Hymnen eventuell zur Verfügung gestandenen *ActCypr.*, *PassFruct.* und *PassQuirin.* in diesem Kapitel bildet eine wesentliche Ausgangsvoraussetzung für den im späteren Verlauf der Arbeit vorgenommenen Vergleich zwischen der möglichen Quelle und dem literarischen Produkt. Denn auf der Grundlage des hier Festgestellten lassen sich in der späteren Gegenüberstellung die durch Prudentius vorgenommenen Akzentverschiebungen bzw. Veränderungen im jeweiligen Rollenverständnis ermitteln und im Hinblick auf die Intention des Dichters und deren historisch-theologischen Kontext untersuchen.

3.2.2.3.1 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in den ActCypr.

Die *ActCypr.*⁷⁴⁶, die sich in drei verschiedene Teile gliedern⁷⁴⁷, sind eindeutig das älteste der sechs Dokumente und stellen eine Kombination unterschiedlicher Berichte der Ereignisse der Jahre 257 und 258 dar, die ihrerseits wiederum sowohl als Ausgangsquelle auf authentisches römisches Aktenmaterial wie auch mit Blick auf die liturgische Verwendung des Berichtes am Cypriansfest auf eine in den verschiedenen Teilen unterschiedlich starke literarische Bearbeitung hindeuten. Auf eine Verbindung unterschiedlicher Ausgangsberichte weisen besonders die von W. Wischmeyer aufgezeigte umständliche Verknüpfung zwischen Teil I und II durch die Formulierung „*et cum illic demoratur, repente*“ (*ActCypr.* II, 2) sowie zusätzliche chronologische Verknüpfungen wie „*qui Aspasio Paterno successerat*“ (*ActCypr.* II, 2) hin.⁷⁴⁸ Der Redaktor des Materials aus dem Jahr 257 dürfte sich nach Ansicht W. Wischmeyers von dem der Quellen aus 258 unterscheiden, wobei allerdings Letzterer vermutlich der Gesamtkompilator gewesen ist.⁷⁴⁹ In der Verbindung der einzelnen Teile bezieht sich der gesamte Bericht auf unterschiedliche Ereignisse zwischen dem 30. August 257, dem ersten Verhör Cyprians durch den Prokonsul Aspasio Paternus in Karthago, und dem 14. September 258, der letzten Vernehmung seitens Aspasius' Nachfolger Galerius Maximus und der Hinrichtung Cyprians im *Vicus Saturni*.

⁷⁴⁶ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 168-175.

⁷⁴⁷ I. Teil: *ActCypr.* I, 1 – II, 1 (Verhör Cyprians vor dem Prokonsul Aspasio Paternus in Karthago am 30. August 257; II. Teil: *ActCypr.* II, 2 – V, 1 (Verhaftung am 1. September 258 und Prozeß vor Galerius Maximus am 14. September 58); III. Teil: *ActCypr.* V, 2 – VI (Hinrichtung am 14. September 258).

⁷⁴⁸ Vgl. W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus 2. Der 2. Teil der Acta Cypriani*, in: FS A.A.R. Baastiaensen, Den Haag 1991, 407-419, 407 Anm. 1.

⁷⁴⁹ Vgl. W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus 2*, 407 Anm. 1.

Mit diesem weiten zeitlichen Rahmen stellen die *ActCypr.* in aussagekräftiger Weise die sich über einen längeren Zeitraum hin verschärfenden Auseinandersetzungen Cyprians mit dem römischen Staat und dessen Haltung zum christlichen Kult, speziell der antichristlichen Religionspolitik Valerians, dar. Dabei sind diese Kontroversen aufgrund eindeutiger Hinweise der *ActCypr.* unmissverständlich mit den beiden Edikten Kaiser Valerians aus den Jahren 257 und 258 in Beziehung zu setzen. Denn das erste Verhör Cyprians vor Aspasius Paternus im August 257 erfolgt im Anschluss an das erste valerianische Edikt, das unter Androhung der Verbannung von den Mitgliedern des Klerus die Anerkennung der römischen Staatsreligion forderte. Obwohl Paternus in der Einleitung der Vernehmung seinen Auftrag eher allgemein, d.h. an die gesamte Christenheit gerichtet, formuliert⁷⁵⁰, wird in seiner Adresse an Cyprian als Bischof und damit verantwortlicher Gemeindeleiter sowie in verschiedenen Bemerkungen des Prokonsuls während des weiteren Verhörs⁷⁵¹ die Konzentration der Pogrome dieser Epoche auf den Klerus deutlich. Cyprian seinerseits reagiert auf die Frage nach seiner Identität zu Prozeßbeginn mit dem Doppelhinweis „*Christianus sum et episcopus*“⁷⁵², wodurch er zum einen den Anklagevorwurf des Christseins direkt bestätigt und sich zum anderen als eindeutiger Adressat des erwähnten kaiserlichen Ediktes zu erkennen gibt.⁷⁵³ An dieser Doppelantwort und ihrer Reihenfolge orientieren sich auch die weiteren Aussagen und Verhaltensweisen Cyprians, der zuerst als einfacher Christ unter anderen seine *confessio*, zusammengefasst in einem Zitat aus Apg IV, 24, formuliert und darauf ausgerichtet in knappen Worten sein christliches Alltagsethos, erläutert. Letzteres schließt ebenfalls das Gebet für das Wohl des Kaisers mit ein, wodurch Cyprian seine Loyalität diesem gegenüber als Inhaber der staatlichen, jedoch nicht der kultisch-religiösen Macht unterstreicht. Danach wechselt Cyprian durch den äußeren Anstoß des Paternus in *ActCypr.* I, 4 mit der Bereitschaft zur Verbannung in die Rolle des verantwortlichen und der

⁷⁵⁰ Vgl. *ActCypr.* I, 1: „*Sacratissimi imperatores Valrianus et Gallienus literas ad me dignati sunt quibus praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere.*“

⁷⁵¹ Vgl. hierzu *ActCypr.* I, 4: „*Poteris ergo secundum praeceptum Valeriani et Gallieni exul ad urbem Curubitanam proficisci?*“ bzw. ebd. I, 5: „*Non solum de episcopis, verum etiam de presbyteris mihi scribere dignati sunt.*“

⁷⁵² Vgl. *ActCypr.* I, 2.

⁷⁵³ Vermutlich ist in der christlichen Bearbeitung hier die im Prozeß übliche und sicher im amtlichen Gerichtsprotokoll vermerkte namentliche Identitätsfeststellung Cyprians zu Gunsten dieser für die liturgische Verwendung ausdrucksstärkeren weggefallen. Dieses erscheint zum einen durch die inhaltliche Sperrung zwischen der Frage des Prokonsuls (*ActCypr.* I, 1: „*Exquisivi ergo de nomine tuo: quid mihi respondes?*“) und der Antwort Cyprians und zum anderen durch den Vergleich mit dem zwar durch eine Satzfrage seitens Galerius Maximus' formulierten, aber auf den Eigennamen des Angeklagten hin abzielenden Verhörauftakt (*ActCypr.* III, 3: „*Tu es Thascius qui et Cyprianus?*“) äußerst wahrscheinlich; vgl. hierzu auch die Anmerkungen W. Wischmeyers mit Verweisen auf die Ergebnisse R. Reitzensteins in W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr* vor dem Prokonsul, in: FS F.J.H. Bartelink, Dordrecht 1989, 363-371, 363.

durch den Prokonsul repräsentierten Staatsmacht gegenüber äußerst selbstbewusst auftretenden Episkopen. „Was seine eigene Person, das kirchliche Vermögen und die Wiedereinschärfung des ‚allgemeinen Versammlungs- und Fraktionsverbotes‘ (Beck) angeht, so kannte Cyprian angesichts des Kaiserbriefes seine Rechtsposition genau und konnte nur antworten, wie das Protokoll es festhält: *„proficiscor“* und *„fac quod tibi praeceptum est“* oder *„praecepisti“*, (...).“⁷⁵⁴ Im Interesse des ihm unterstellten und anvertrauten Klerus tritt Cyprian als selbstsicherer Anwalt auf und lehnt die Auslieferung der Presbyter mit dem Hinweis auf das im römischen Recht verankerte Verbot der Denunziation ab. „Hier Anzeige zu erstatten, wäre umso ungehöriger, ja verwerflicher, da es sich bei den Presbytern um Personen handelt, von denen Cyprian als der ihnen vorgesetzte Bischof ja um ihre Unbescholtenheit weiß. Deshalb sucht gerade das Gesetz, Anzeigen in solchen Fällen durch hohe Strafen zu verhindern.“⁷⁵⁵ Zusätzlich führt Cyprian geradezu als christlich-ethisches Pendant und damit als scheinbare Billigung des genannten römischen Rechtsgrundsatzes das kirchliche Verbot der Selbstanzeige, das ein übertriebenes Drängen zum Martyrium unterbinden soll, an. Zum Schluss des Verhörs kündigt Paternus ausdrückliche Nachforschungen hinsichtlich der durch Valerian unter Todesstrafe verbotenen christlichen Gottesdienstversammlungen und des Betretens der Coemiterien, besonders zur Bestattung, an.⁷⁵⁶ Analog zur Reaktion auf die Verbannungsandrohung reagiert Cyprian hier auf die staatliche Übermacht ebenfalls nur mit einem knappen *„praecepisti“*. Damit ist das Verhör abgeschlossen und die zuvor erwähnte Verbannung steht, ohne ausdrücklich wiederholt zu werden, als Folge der Kultverweigerung fest. Hier ist nicht genau nachvollziehbar, ob es sich um eine christliche Auslassung oder um einen für das reale Prozessgeschehen üblichen Vorgang handelt, wobei Letzteres aufgrund des sonst üblichen genauen Schema der Urteilsverkündung zum Abschluss einer Verhandlung kaum anzunehmen ist. Eine christliche Bearbeitung mit dem Ziel, die Androhung der Gewalt gegenüber den Presbytern als überlegenen Schlusspunkt staatlicher Machtdemonstration im Vergleich zum eher zurückhaltenden, sich seiner realen Unterlegenheit bewussten Bischof zu setzen, erscheint zumindest im Bereich des Möglichen.

Insgesamt jedoch verkörpert Cyprian in diesem Teil eine an den staatsrechtlichen Begriff des Magistraten angenäherte Konzeption des Bischofsamtes⁷⁵⁷, die sich der

⁷⁵⁴ W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess*, 367.

⁷⁵⁵ W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess*, 366.

⁷⁵⁶ Vgl. hierzu *ActCypr.* I, 6.

⁷⁵⁷ Vgl. hierzu A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967 (Nachdruck: Halle 1930), 130-137.

Verantwortung für den ihr anvertrauten Bereich und dessen Mitglieder bewusst ist und dieser unter Beachtung der rechtlichen und im übertragenen Sinne territorialen Grenzen des kirchlichen Bereichs nachkommt. In der Ablehnung der Denunziation der Presbyter in *ActCypr.* I, 5 zeigt sich gleichzeitig ein der Magistratsstellung des Bischofs gemäÙes Schutz- und Abhängigkeitsverhältnis im Rahmen des Kirchenraumes. Mit dieser Vorstellung korrespondiert auch Cyprians ironisch zu deutender Hinweis auf die Grenzen des magistratischen Imperiums des Prokonsuls durch den Herkunftsort der Presbyter in „*in civitatibus autem suis inveniuntur.*“⁷⁵⁸ Das Verhalten Cyprians in der Presbyterfrage hat seine Wurzeln eindeutig nicht in einem pastoralen Seelsorgeverständnis, sondern in der Pflichterfüllung des Beamten und ist auf seine ritterliche Herkunft und die von ihm angestrebte bzw. schon begonnene Verwaltungslaufbahn zurückzuführen. Damit ist also die Begegnung der beiden Protagonisten im übertragenen Sinn eine Auseinandersetzung zweier Magistraten, die beide sowohl mit dem inneren Schutz und dem Selbstverständnis als auch mit der Repräsentation ihres Bereichs nach außen befasst sind. Trotz der unweigerlichen Konsequenz der Verbannung erscheint dieses Zusammentreffen als Begegnung auf fast gleicher Ebene, - ein Zustand der hier vor dem Hintergrund der zu diesem Zeitpunkt noch vergleichsweise moderaten Religionspolitik Valerians möglich ist.

Demgegenüber finden der zweite Teil der *ActCypr.*, das Verhör vor Aspasius' Nachfolger Galerius Maximus, sowie ihr dritter Teil, die Hinrichtung im September 258, vor einem veränderten Hintergrund, nämlich dem zweiten, im Juli desselben Jahres ergangenen valerianische Edikts über die sofortige Hinrichtung aller Bischöfe, Presbyter und Diakone, statt. Analog zur Veränderung der äußeren Umstände weist auch die Haltung Cyprians im Vergleich zum ersten Teil eindeutige Verschiebungen auf. Obwohl er weiterhin als Privatperson und Bischof Stolz und Würde sowie Verantwortungsbewusstsein für die ihm Anvertrauten zeigt, akzeptiert er von Beginn an das ihm beschiedene Martyriumsschicksal als göttliche Fügung und wehrt sich deutlich gegen jede Form des Aufschubs. Er ist sich sowohl der Unausweichlichkeit seines Endes als auch, damit eng verknüpft, seiner absolut unterlegenen Position Galerius Maximus gegenüber, die sich deutlich von dem scheinbar gleichwertigen Gegenüber zu Paternus unterscheidet, vollkommen bewusst. Diese Selbsteinschätzung wird bereits in der Einleitung (*ActCypr.* II, 1) deutlich, die darauf hinweist, Cyprian warte und hoffe nach seiner Rückkehr aus seinem Verbannungsort Curubis in den Gärten seines Anwesens täg-

⁷⁵⁸ *ActCypr.* I, 5; vgl. hierzu auch W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess*, 366

lich auf das Kommen des ihm Angekündigten⁷⁵⁹, eine Umschreibung seiner nach dem neuen Edikt Valerians zu erwartenden Verhaftung und Hinrichtung. Das Verb *sperabat* drückt dabei Cyprians Ergebenheit in sein von Gott bestimmtes Schicksal aus und passt sich in die gesamte, an die Gethsemane-Szene der Passion Christi erinnernde Motivik⁷⁶⁰ der Situation ein, die eindeutig literarisch bearbeitet ist. Damit wird nach dem Vorgriff des Redaktors im Epitheton „*sanctus martyr*“ (*ActCypr.* II, 1) die Rolle Cyprians als mutiger *imitator Christi* deutlich festgelegt und direkt im Anschluss mit der Allusion der beiden Begleiter Cyprians an die Soldaten bei der Festnahme Jesu⁷⁶¹ weitergeführt. Gleichzeitig wird in dieser Verbindung zur Passion Christi die Verknüpfung der *ActCypr.* mit dem *MartPol.*, dem griechischen Archetypus des Martyriumsberichts, offensichtlich. „Wie Polykarp fährt der ‚Papst von Afrika‘ auf einem Wagen zwischen den *principes*. Dort sind es der Irenarch Herodes und sein Vater Nikites, die den greisen Polykarp auf die *carruca* zu steigen bitten und ihn sitzend zur Apostasie verführen wollen, ihn dann, als sie ihren Mißerfolg (sic) sehen, aber so hastig hinausdrängen, daß (sic) er sich am Schienbein verletzt, während jene auf drastischste die umschmeichelnde Ehrerweisung und den Umschlag ins Gegenteil zum Ausdruck bringen.“⁷⁶² Denn die Verhaftung und Begleitung Cyprians durch zwei hochrangige römische Beamte, einen *strator* und einen *equisator*, betonen den besonderen Rang des Episkopen Cyprian. Dessen hohes Ansehen bei den Gläubigen und deren Verehrung für ihn wird in der Versammlung einer großen Schar von Christen (*ActCypr.* II, 5) am Ort des Verhörs, dem Landgut des Galerius Maximus im *Vicus Saturni*, deutlich. Jene lagern vor den Toren des Anwesens und Cyprian ordnet seinerseits aus der Haft heraus den Schutz der Mädchen, gemeint ist damit vermutlich die nächtliche Trennung der Geschlechter, an. Damit nimmt er ungeachtet der eigenen schwierigen Lage seine bischöfliche Autorität und Verantwortung für die Disziplin und Moral der ihm anvertrauten Gläubigen wahr. „Der kranke Statthalter will den Bischof nicht unmittelbar sehen, sondern gibt Befehl, ihn am nächsten Tag vorzuführen. Einer der *principes*, gemeint ist wohl der *strator officii proconsulis*, nimmt Cyprian in eine Art *militaris custodia*. Damit ist natürlich wieder eine Dislozierung des Bischofs verbunden.“⁷⁶³ In der erwähnten Krankheit des Prokonsuls ist ein erster Verweis auf seinen Tod nach der Hinrichtung Cyprians zu sehen, der als Strafe Gottes verstanden wird. „Wir sehen in dieser Erzählung vier ~~Motive verbunden: im Triumph~~ gelangt *l'évêque grand seigneur* an dem von Gott

⁷⁵⁹ Vgl. *ActCypr.* II, 1 : « (...) in hortis suis manebat, et inde cotidie sperabat veniri ad se sicut ostensum illi erat. »

⁷⁶⁰ Vgl. Mt XXVI, 36-46.

⁷⁶¹ Vgl. Mt XXVI, 47f.

⁷⁶² W. Wischmeyer, *Cyprianus Episcopus* 2, 409.

⁷⁶³ W. Wischmeyer, *Cyprianus Episcopus* 2, 409.

umph gelangt *l'évêque grand seigneur* an dem von Gott gesetzten Termin, eben der einer menschlichen Verfügung, sei es des Bischofs oder gar des Prokonsuls, entzogenen *dies crastina*, zum Zeugnis. Seine geistlich moralische Autorität besitzt er bis zuletzt und kann sie ausüben. Über dem heidnischen Prokonsul schwebt schon die *ira Dei*.⁷⁶⁴

Am Tag darauf tagt dann der Prozess vor Galerius, wobei hier keine eigentliche Verhandlung stattfindet, ja auch gar nicht stattfinden muss. Denn diese ist mit dem entscheidendem Ergebnis, der *confessio* Cyprians und seiner Verweigerung der Denunziation der Presbyter, bereits im Jahr zuvor geführt worden. Ferner sollte dem Bischof keinerlei Gelegenheit zu einer erneuten ausgefeilten Verteidigung gegeben werden, die dieser jedoch seinerseits aufgrund der göttlichen Bestimmung seines nahen Todes wohl auch kaum beabsichtigte. Nach der Identitätsfeststellung, die sich diesmal nur auf den Namen und nicht auf den bischöflichen Titel Cyprians bezieht, führt Galerius den Opferbefehl des Kaisers an und verleiht diesem im direkten Bezug auf Cyprian zusätzlichen Nachdruck⁷⁶⁵. Cyprian erwidert ein kurzes, entschlossenes „*Non facio*.“ (*ActCypr.* III, 4), ist auch durch eine erneute Mahnung des Beamten zur Konversion nicht umzustimmen, sondern fordert Galerius angesichts der Eindeutigkeit seiner Schuld aus der Sicht des römischen Rechts direkt zur Ausführung seiner Befehle und dadurch zur Hinrichtung auf⁷⁶⁶. Damit bekräftigt Cyprian die Rechtmäßigkeit seiner Anklage, verifiziert die gegen ihn vermutlich in den Akten festgehaltenen Vorwürfe und identifiziert sich scheinbar mit den Rechtsvorstellungen des heidnischen Kaisers, um schnell seinem gottgeweihten Martyrium entgegenzugehen. Dieses Motiv der verworfenen Bedenkzeit, das an *ActScil.* XI anknüpft, weist hier eindeutig auf eine literarische Bearbeitung des Gerichtsprotokolls hin, um die Bedeutung Cyprians als Märtyrer in der Tradition der Scillitaner zu betonen.

Aufgrund der hier eindeutigen juristischen Sachlage wäre daher die in *ActCypr.* IV, 1 erwähnte Unterredung mit dem *consilium* nicht nötig. W. Wischmeyer interpretiert dieses aus seiner Sicht als Verhandlungspause aufgrund der Krankheit des Vorsitzenden oder taktischer Erörterungen hinsichtlich der Urteilsverkündung bzw. – vollstreckung.⁷⁶⁷ An Ersteres knüpft der Einschub „*vix aegre dixit*“ (*ActCypr.* IV, 1) an und ist vermutlich ein schriftstellerischer Trick des Redaktors zur Spannungssteigerung vor der Verkündung der Todesstrafe.⁷⁶⁸ Diese stützt sich auf den Tatbestand der *sacrilega mente*. „Wie auch in den christlichen Quellen dürfte es sich hier um ein

⁷⁶⁴ W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus* 2, 412.

⁷⁶⁵ Vgl. *ActCypr.* III, 4: „*Jusserunt te*.“

⁷⁶⁶ Vgl. *ActCypr.* III, 5: „*Fac quod tibi praeceptum est. In re tam iusta nulla est consultatio*.“

⁷⁶⁷ Vgl. W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus* 2, 414.

⁷⁶⁸ Vgl. W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus* 2, 414.

mente. „Wie auch in den christlichen Quellen dürfte es sich hier um ein *rhetorical equivalent* für den Atheismusvorwurf in der Fülle seiner gemeinschaftsbezogenen Aspekte handeln, die der Straftatbestand *nomen Christianum* einschloß, das damit ‚alleinige Rechtsgrundlage für ein Kapitalurteil‘ war. So begründet auch im Falle Cyprians, die Weigerung zu opfern oder zu schwören (...) gerichtlicht nicht die Todesstrafe‘ wohl aber kann der Stadthalter die Edikte Valerians in einen evidenten ordnungspolitischen Zusammenhang bringen mit den Ereignissen in Nordafrika, der großen Revolte von 238, die ja durch die Berberrevolte von 253-259 und die Ereignisse in Utica im Zusammenhang der *Massa Candida* drängende Aktualität gewinnt.“⁷⁶⁹ Auch die anschließende Akklamation Cyprians (*ActCypr.* IV, 3 „*Deo gratias*“) ist ein ebenfalls bereits in den *ActScil.* verwandtes, durchgängig übliches Motiv⁷⁷⁰, das bei der liturgischen Verwendung der Berichte den Gläubigen die Identifikation mit dem Märtyrer erleichtern soll. Cyprian nimmt sein Urteil mit einem Dank an Gott für die Möglichkeit der *imitatio Christi* an.

Zu Beginn des dritten Teils wird deutlich, dass die vom Prokonsul mit dem Todesurteil beabsichtigte Abschreckung ihr Ziel verfehlt hat und die Anhänger Cyprians dessen Martyrium als *exemplum* für sich selbst betrachten.⁷⁷¹ Cyprian selbst geht mit äußerster Ruhe und Besonnenheit seiner Hinrichtung entgegen und bereitet diese in fast zeremonieller Form vor, indem er sich zuerst seines Mantel entkleidet, diesen als Unterlage auf dem Boden ausbreitet und danach sein Untergewand den ihm zur Seite stehenden Diakonen übergibt. Seine Enthauptung soll sich in einem seiner Stellung und Autorität würdigen Rahmen vollziehen und dazu gehört auch die Bezahlung seines Henkers, mit der er seinen Tod vom staatlichen Auftrag in einen durch ihn initiierten und entlohnten umwandelt, seinen Willen zum Martyrium erneut unterstreicht und gleichzeitig dem Vollstrecker im Vorhinein verzeiht. Cyprian behält weiter die Fäden des Geschehens in der Hand und verbindet sich selbst die Augen, zuletzt nicht durch den Henker, sondern durch seine Diakone unterstützt. Das Martyrium selbst wird im Gegensatz zur detaillierten Beschreibung der Vorbereitungen nur mit einem kurzen Teilsatz (*ActCypr.* V, 6: „*et ita Cyprianus passus est.*“) erwähnt und als in der Folge des Vorangegangenen zu erwartendes Faktum hingestellt. Eingehende Schilderung erfährt hingegen das Begräbnis, denn noch in der Nacht nach seiner Enthauptung wird Cyprian in einer feierlichen Prozession auf dem Gräberfeld des Prokurators Macrobius Candidianus nahe den Fischtei-

⁷⁶⁹ W. Wischmeyer, *Cyprianus Episkopus* 2, 415.

⁷⁷⁰ Vgl. *ActScil.* XIV, 15.17.

⁷⁷¹ Vgl. *ActCypr.* V, 1 : «*Et nos cum eo decollemur. Propter hoc tumultus fratrum exortus est et multa turba eum prosecuta est.* »

chen beigelegt. Den Abschluss der *ActCypr.* bildet der Hinweis auf den Tod des Galerius Maximus wenige Tage nach der Hinrichtung, der wohl als göttliche Vergeltung zu interpretieren ist.⁷⁷²

Zusammenfassend ist festzustellen, dass in der typologischen Darstellung Cyprians durchgängig seine besondere Autorität, Überlegenheit und Bedeutung im Vordergrund stehen. Diese setzt er jeweils situationsadäquat ein: zum einen als bischöflicher Magistrat im scheinbar gleichrangigen Vis-à-vis mit Aspasius Paternus und zum anderen als bereits gottbestimmter Märtyrer im Dialog mit Galerius Maximus und im Umgang mit dem Henker. Dabei wird seine Glaubensüberzeugung auch aufgrund der sehr geringen Redeanteile eher indirekt durch seine Taten und nicht durch ausführliche, theologisch ausgefeilte *confessiones* deutlich. Er wirkt auch im zweiten Verhör und der Hinrichtung, wie ein Magistrat, der sich seinem Auftrag und seiner Überzeugung, hier der Nachfolge Christi, bedingungslos verpflichtet weiß und dieser nachkommt. Dabei ist er sich des eigenen Ranges sehr wohl bewusst und beachtet in jeder Situation dessen Würde und Ansehen. Die mehrfach bewiesene Sorge um seine Schutzbefohlenen ist ebenfalls Teil dieses magistratischen Amtsverständnis und ist nicht als bischöfliche Seelsorge im heutigen pastoralen Verständnis zu sehen.

Insgesamt ist in diesem relativ frühen, bis auf wenige Stellen sehr authentisch wirkenden Bericht noch die enge Verzahnung zwischen staatlichem und kirchlichem Amtsverständnis zu erkennen, die, wie auch bei Cyprian, durch die Herkunft vieler späterer Bischöfe aus dem staatlichen Verwaltungsapparat gefördert wurde. Der im römischen Bildungskanon erzogene und später als Anwalt oder Verwaltungsbeamte Tätige konnte die ihm vermittelten Prinzipien dieses Amtsverständnis nicht mit seiner Konversion zum Christentum und der Übernahme kirchlicher Ämter ablegen und ließ sie unweigerlich in die Praxis seiner neuen Aufgaben miteinfließen. Im Vergleich dazu lassen sich die aus der Passion Christi sowie den *ActScil.* entnommenen Motive eindeutig als literarische Bearbeitung zur religiösen Erbauung in der liturgischen Verwendung identifizieren. Sie sollen, besonders im zweiten und dritten Teil, die Rolle des bischöflichen Märtyrers Cyprian als *imitator Christi* in der Tradition der ersten Blutzeugen, speziell Polykarps und der Scillitaner, herausstellen. Diese *imitatio Christi* wird somit die wesentliche Treuepflicht des bischöflichen Magistraten Cyprian.

⁷⁷² Vgl. zur diesem Motiv Cyprian, *Demetr.* XVI f; Tertullian, *Scap.* II, 10; E. Heck; MH ΘEOMAXEIN oder: Die Bestrafung der Gottesverächter (Stud.Klass.Phil. Bd. XXIV), Frankfurt 1987, 171-173.

3.2.2.3.2 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassFruct.*

Die *PassFruct.*⁷⁷³ hebt sich in ihrer Darstellung des Bischofsmärtyrers Fructuosus, des Bischofs von Tarragona, deutlich von diesem magistratischen Muster ab und zeichnen, wie im Folgenden aufgezeigt wird, ein facettenreiches Bischofsbild mit besonderer Betonung des seelsorglichen Aspektes.

Die Festnahme sowie der Prozess und die Hinrichtung sind den Angaben nach am 16. bzw. 21. Januar des Jahres 259, demnach in derselben religionspolitischen Situation wie das zweite Verhör bzw. die Hinrichtung Cyprians, zu datieren. Allerdings sind in der *PassFruct.*, anders als in den *ActCypr.* die Bezüge zur valerianischen Verfolgung, wenn überhaupt, nur allgemein⁷⁷⁴ und speziell ihre Konzentration auf den Klerus wird wohl im Adressatenkreis als bekannt vorausgesetzt. Da sich sowohl Augustinus⁷⁷⁵ als auch Prudentius⁷⁷⁶ in ihren Werken auf wesentliche Inhalte des Textes beziehen, ist er mit Sicherheit vor 400, vermutlich kurz nach dem Ende der Verfolgungen redigiert worden. Die Schilderung der Festnahme, des Verhörs und der Hinrichtung des Bischofs und seiner beiden Diakone Augurius und Eulogius (*PassFruct.* I-IV) wirken, abgesehen von einigen Schriftbezügen und -vergleichen, authentisch und stützen sich vermutlich auf den Bericht eines oder mehrerer Augenzeugen - ein Eindruck, der durch die Angabe verschiedener historischer Details untermauert wird.⁷⁷⁷ Der übrige Teil (*PassFruct.* V-VII), die Beschreibung der miraculösen Ereignissen nach dem Martyrium der drei, stammt eindeutig von späterer Hand und besitzt den Charakter einer religiös gefärbten Legende, wobei auch hier ein historischer Kern nicht bestritten werden kann.⁷⁷⁸

Bischof Fructuosus wird während seiner Ruhezeit von sechs *beneficarii* in seinem Haus aufgesucht, die ihn im Auftrag des kaiserlichen Statthalters über seine eigene und die Verhaftung seiner Diakone unterrichten. Der Bischof kommt dem Haftbefehl widerstandslos nach und bittet nur um die Erlaubnis, seine Schuhe anziehen zu dürfen, die ihm gewährt wird (*PassFruct.* I, 3: „*Eamus; aut si vultis, calcio me.*“).⁷⁷⁹ Wie auch in den *ActCypr.*, deutet die relativ große Gruppe der Soldaten auf die besondere Stel-

⁷⁷³ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 176-185.

⁷⁷⁴ Vgl. hierzu *PassFruct.* II, 2: „*Audisti quid imperatores praeceperunt;*“; ebd. II, 3: „*Praeceperunt deos coli.*“.

⁷⁷⁵ Vgl. den Bezug auf *PassFruct.* III, 6 in Augustinus, *serm.* CCLXXIII, II, 2.

⁷⁷⁶ Vgl. Prudentius, *perist.* VI.

⁷⁷⁷ Vgl. hier u.a. die genaue namentliche Nennung der sechs *beneficarii* in *PassFruct.* I, 2; die namentliche Nennung der zwei Hausangestellte des Aemilius in *PassFruct.* V, 1.

⁷⁷⁸ Vgl. hierzu J. Vives, Art. *Fructueux*, in: DHGE Bd. XIX, 231-236, 233f; *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XXXII.

⁷⁷⁹ Eventuell ist hierin eine literarische Vorebreitung des späteren Motivs des selbständigen Lösens der Sandalen in *PassFruct.* III, 4f zu sehen.

lung des Fructuosus hin, der sich seinem vorhersehbaren Schicksal fügt, ja ihm sogar, ausgedrückt durch die Aufforderung an die gesamte Gruppe, einschließlich der Militärs, („*Eamus.*“), aktiv entgegendrängt. Seine Begleitung durch die beiden Diakone Augurius und Eulogius ist, abgesehen von den Verfügungen des zweiten valerianischen Ediktes über die Hinrichtung der Mitglieder des gesamten Klerus, ebenfalls Zeichen seines Bischofstums⁷⁸⁰, dessen Verständnis und Schwerpunkte während seiner sechstägigen Haft bis zur Verhandlung vor Aemilianus zum Ausdruck kommen. Denn Fructuosus' Verhalten wird in ruhiger Vorfriede und tiefreligiöser Vorbereitung auf die ihm von Gott zugedachte Märtyrerkrone geschildert, worin er durch die mit ihm zusammen inhaftierten Christen bestärkt wird. Deren Wunsch ihm gegenüber, ihrer, vermutlich in der Nähe Gottes zu gedenken, ist ein Anklang an die Bitte des Schächers in der Passion Christi⁷⁸¹ und betont zum einen die herausragenden Position und Gesinnung des Fructuosus im Vergleich zu der anderer Gläubiger und zum anderen, eng damit verknüpft, seine Rolle als *imitator Christi*. Mit der Schilderung der Taufe des Rogatianus im Gefängnis durch Fructuosus wird ebenfalls auf die bischöfliche Sakramentenvollmacht hingedeutet, so dass schon im Anfang ein umfassendes Bild des Bischofs als gläubiger und demütiger Seelsorger und Spender der Sakramente gezeichnet wird.

Dieses wird auch in der anschließende Vernehmung vor dem Statthalter deutlich, zu deren Beginn der Bischof die Frage des Aemilianus, ob er die kaiserlichen Vorschriften, gemeint ist der Opferbefehl, kenne, verneint und seiner Antwort die *confessio* „*Ego Christianus sum.*“⁷⁸² hinzufügt. Hier gibt es unterschiedliche Interpretationsvarianten, wobei jede für sich argumentativ richtig ist: Zum einen könnte es sich hier rein formal um eine verkürzte Darstellung des historischen Geschehens handeln, bei der weitere Zwischenäußerungen des Fructuosus, wie auch die Identitätsfeststellung und die Urteilsverkündung ausgelassen wurden, um das Glaubensbekenntnis in den zentralen Mittelpunkt zu stellen. Zum anderen könnte Fructuosus historisch selbst zur Beschleunigung des Verfahrens und damit der schnelleren Erreichung des Martyriums seine Zugehörigkeit zum Christentum provokativ und ohne besondere Nachfrage des Aemilianus geäußert haben. Drittens ist die Äußerung des Fructuosus auch als Hinweis auf seine „Bürgerschaft“ im Reich Gottes und die daraus resultierende Unabhängigkeit von Vorschriften des irdischen Kaisertums zu interpretieren. Zumindest ist kaum anzunehmen, dass der Bischof nicht über die valerianischen Edikte und ihre Forderungen orientiert

⁷⁸⁰ Vgl. hierzu auch *ActCypr.* V, 3.

⁷⁸¹ Vgl. Lk XXIII, 43; vgl. hier auch die stärker ausgeprägte Wiederholung dieses Motivs in *PassFruct.* III, 5.

⁷⁸² *PassFruct.* II, 3.

war. Vielmehr ist für ihn aufgrund seiner festen Glaubensüberzeugung jegliche Beschäftigung mit diesen vollkommen wertlos. Dieses wird auch in seiner gesamten weiteren Haltung deutlich, denn er reagiert auf die Präzisierung des Aemilianus (*PassFruct.* IV, 3: „*Praecepterunt deos coli.*“) durch eine erneute knappe *confessio* verknüpft mit einem Zitat aus Apg IV, 24⁷⁸³, das eindeutig die Übermacht des christlichen Gottes als Schöpfer und damit Herrscher der Welt über die heidnischen Götter und den vergöttlichten Kaiser stellt. Aemilianus reagiert auf Fructuosus' Uneinsichtigkeit mit heftigem Zynismus (*PassFruct.* II, 5: „*Scies postea.*“), der auch bei der abschließenden kurzen Feststellung der bischöflichen Identität (*PassFruct.* II, 8f: „*Episcopus es? (...) Fuisti.*“) deutlich wird. Wie bereits erwähnt, fehlt die ausführliche Wiedergabe der Urteilsverkündung, die lediglich in einem kurzen Satz zusammengefasst wird (*PassFruct.* II, 9: „*et iussit eos vivos ardere.*“). Dies beweist einmal die Vermutung, dass dieser Teil der *PassFruct.* auf einem Augenzeugenbericht und nicht, wie die *ActCypr.*, auf einem offiziellen Gerichtsprotokoll basieren. Ferner ist in dieser Verkürzung indirekt erkennbar, dass es sich im Kontext der valerianischen Christenverfolgung um einen „Schauprozess“ handelt, dessen Urteil schon zu Beginn feststeht.

Auf dem Weg der Angeklagten zum Hinrichtungsort, dem Amphitheater, betrauert das ganze Volk das Schicksal des bei Christen und Heiden scheinbar gleichermaßen beliebten Bischofs. Damit wird eine weitere Facette dieses Bischofstypus als Bezugspunkt aller Menschen herausgestellt. Er ist mit seiner überzeugenden Persönlichkeit beredtes *exemplum* sowohl für die bereits Bekehrten als auch für die noch vor diesem Schritt Stehenden. Diese besondere Begabung und Ausstrahlung qualifiziert der Verfasser im Anschluss daran als beispielhafte Verkörperung der durch Paulus formulierten charismatischen Anforderungen an einen Bischof als „*vas electionis*“⁷⁸⁴ und „*doctor gentium*“⁷⁸⁵. Die Christen erkennen von sich aus die besondere Bestimmung ihres Episkopen zum Märtyrer und deshalb wird ihre Trauer von der Freude über den ihm bevorstehenden Ruhm übertroffen, worin wieder ein Hinweis auf die *imitatio Christi* des Fructuosus zu sehen ist.

In eben diesen Rahmen fügt sich auch der dem Fructuosus im Anschluss von den Brüdern angebotene Becher Wein ein, der als Anspielung auf den Essigtrunk Jesu in der Passion gedeutet werden kann.⁷⁸⁶ Fructuosus lehnt diesen jedoch mit dem Hinweis auf das Fastengesetz ab und demonstriert damit seine rigorose Befolgung der reli-

⁷⁸³ Vgl. auch die Verwendung dieses Zitates in *ActCypr.* I, 2.

⁷⁸⁴ Vgl. Apg IX, 15.

⁷⁸⁵ Vgl. II Tim I, 11.

⁷⁸⁶ Vgl. Mk XV, 23; Mt XXVII, 34; Lk XXIII, 36; Joh XIX, 29f.

giösen Regeln auch angesichts des Todes. Desgleichen wird darin deutlich, wie sehr er sich bereits innerlich von der irdischen Welt gelöst hat und er sich in froher Gewissheit zum nahen Zeitpunkt des Fastenbrechens bereits im himmlischen Märtyrerkreis in der Nähe Gottes, seinem endgültigen Ziel, sieht.⁷⁸⁷

An der Hinrichtungsstätte angekommen lehnt der Bischof das Angebot des Lektors Augustalis, ihm die Schuhe auszuziehen, ab, und unterstreicht damit seine Bescheidenheit und den Verzicht auf eine bevorzugte Behandlung aufgrund seiner bischöflichen Stellung. Das Motiv des LöSENS der Sandale selbst ist, wie weiter unten (*PassFruct.* IV, 2) auf Dan III, einer der in Märtyrerberichten insgesamt wenigen alttestamentlich-jüdischen Bezüge und erinnert an die Berufung des Mose durch Gott im brennenden Dornbusch⁷⁸⁸. Dort fordert Gott Mose als seinen künftigen Boten zum Ablegen der Schuhe vor dem Betreten des heiligen Bodens vor dem Dornbusch auf, während hier Fructuosus unbeschuh den Scheiterhaufen betritt und damit diesen als heiligen Ort und Ausgangspunkt seines Aufstiegs in das Himmelreich kennzeichnet. Außerdem wird dadurch gleichzeitig eine Verbindungslinie zwischen dem alttestamentlichen Patriarchen und Medium Gottes und dem christlichen Märtyrer als *exemplum* des Glaubens gezogen. Auf das wiederum an die Bitte des Schächers in der Passion Christi angelehnte Ersuchen eines Gläubigen, seiner im Himmelreich zu gedenken,⁷⁸⁹ antwortet Fructuosus mit einem Hinweis auf seine Verantwortung und Fürsprache für die gesamte katholische Kirche und zeigt damit auf, dass er sich in der Nähe des himmlischen Thrones als deren Patron verstehen wird. Daran wird deutlich, dass er sein bischöfliches Amt nicht als auf den irdischen Wirkungskreis begrenzt sieht, sondern auch als in den Himmel erhobener Märtyrer in besonderer Weise seinen Bischofspflichten nachkommen will. Diese Äußerung unterstreicht sein Selbstverständnis als Bischofsmärtyrer und seine Auffassung der Verknüpfung beider Aspekte dieses Begriffs.⁷⁹⁰

Dieses auf die seelsorgliche Zukunft seiner Gemeinde hin ausgerichtete Bemühen kommt auch in Fructuosus' Abschiedsansprache an die Gläubigen kurz vor seiner Hinrichtung zum Ausdruck, in der er sie der ständigen Liebe und des Versprechens Gottes (*PassFruct.* IV, 1: „*Karitas et rempromissio Domini.*“) versichert. Seine Anmerkung „*Iam non deerit vobis pastor*“ (*PassFruct.* IV, 1) kann unterschiedlich interpretiert werden: Einerseits kann es als Anspielung auf sein künftiges himmlisches Patronat verstanden werden, andererseits ist auch ein Bezug auf Christus im Bild des himmli-

⁷⁸⁷ Vgl. *PassFruct.* III, 3.

⁷⁸⁸ Vgl. Ex III, 4f; vgl. hierzu auch Anm. 779.

⁷⁸⁹ Vgl. Anm. 781.

⁷⁹⁰ Vgl. hierzu auch Augustinus, *serm.* CCLXXIII, II, 2.

schen Hirten möglich, während drittens auch ganz pragmatisch die Neubesetzung des Bischofssitzes durch einen Nachfolger gemeint sein kann. Im inhaltlichen Kontext der gesamten *consolatio*, der durch den Zusatz „*loquente Spiritu sancto*“ (*PassFruct.* IV, 1) charismatische Qualität verliehen wird, ist jedoch eher eine der beiden ersten Varianten naheliegend. Zumindest verfehlt die Rede ihre Wirkung nicht, die Gemeinde ist getröstet und Fructuosus kann sich mit den beiden Diakonen auf den Weg in die himmlische Herrlichkeit begeben.

In der Beschreibung ihrer Hinrichtung im Feuer wird ein direkter Vergleich zur Verbrennung der drei Jünglinge im Feuerofen aus Dan III und, eng mit diesen verknüpft, zur göttlichen Trinität gezogen. Demnach sind analog zu den drei Märtyrern auch Gott Vater, der Sohn sowie der Heilige Geist im Ofen anwesend und stützen die Leidenden, wodurch die Bedeutung ihres Martyriums in außerordentlicher Weise unterstrichen wird. Fructuosus selbst fällt im Feuer auf die Knie und hebt seine von den Fesseln gelösten Arme in Nachahmung der Kreuzesform zum Himmel, lobt freudig Gott im Bewusstsein der Auferstehung und erweist sich so in seiner inneren und äußeren Haltung im Tod als würdiger *imitator Christi*.

Wie schon zuvor angesprochen, besitzt die nun folgende, im Vergleich zu anderen Martyriumsberichten ungewöhnliche Beschreibung der miraculösen Ereignisse nach der Hinrichtung (*PassFruct.* Vff) stark legendenhaften Charakter. Allerdings dient sie, indem sie auch die postmortale Wirkung des Fructuosus berücksichtigt, in ihrer Art genauso wie der erste, eher historische Teil der Darstellung des Bischofstypus und ist deshalb ebenfalls in die Analyse mit einzubeziehen. Denn bereits in der Vision der Hausangestellten des Aemilianus sowie dessen Tochter kurz nach dem Feuertod der Märtyrer wird in dem Bild des Aufstiegs der schon Gekrönten, aber immer noch an den Pfahl Gebundenen zum Himmel die Erfüllung ihrer Verheißung und ihre Loslösung von der Erde deutlich.⁷⁹¹ Die Formulierung „*Fructuosum cum diaconibus suis*“ (*PassFruct.* V, 1) verdeutlicht, dass der Bischof aufgrund seiner Stellung hier gegenüber seinen Begleitern im Vordergrund der staunenden Betrachtung von der Erde aus steht. Im Gegensatz zu seiner Tochter und Dienerschaft kann der Richter selbst den Vorbeiflug der Märtyrer nicht betrachten, da ihm aufgrund seines frevelhaften Urteils dieses von Gott gewährte Geschenk verwehrt bleibt (*PassFruct.* V, 2 : „*videre eos non fuit dignus*“). Diese Sanktion ist, wenn auch in wesentlich milderer Form als in den *ActCypr.*,⁷⁹² eben-

⁷⁹¹ Vgl. *PassFruct.* V, 1.

⁷⁹² Vgl. der in *ActCypr.* V, 5 geschilderte Tod des Statthalters Galerius Maximus.

falls als Vergeltung für das Handeln des Aemilianus zu betrachten, die später noch gesteigert wird.⁷⁹³

Nachdem die Seelen der Märtyrer in den Himmel aufgestiegen sind, bleiben auf Erden ihre halbverbrannten Gebeine zurück, die nach Anbruch der Nacht von den trauernden Gläubigen mit Wein gelöscht werden und deren Asche eingesammelt, unter den Gläubigen aufgeteilt und von diesen mit sich genommen wird. Danach erscheint Fructuosus seinen Brüdern und bittet sie, seine Asche wieder zusammenzufügen, damit er am Ende der Zeiten, gemäß der von ihm verkündeten Lehre Christi, in seinem ungeteilten Körper auferstehen könne. Damit greift Fructuosus selbst aktiv in seine Verehrung ein und unterbindet ein falsches, Gott selbst übertreffendes Verständnis des Märtyrerkultes und definiert die Funktion der Märtyrer als zum Glauben an Christus hinführende und eng an dessen Lehre angebundene *exempla*.⁷⁹⁴

In Anknüpfung an *PassFruct.* V, 2 erscheint Fructuosus zum Schluss gemeinsam mit seinen beiden Diakonen Aemelianus allein und sie verspotten, ihres irdischen Körpers und damit dessen Schmerzen ledig, in Siegerpose ihren Folterer. Ihr Glaube an Gott, für den sie gestorben sind, hat sie reichlich belohnt und lässt sie an Aemilianus, der sie einst zynisch verhöhnt hat, Gleiches mit Gleichem vergelten.⁷⁹⁵ Den Abschluss der *PassFruct.* bildet ein Gebet an die Märtyrer, das eindeutig auf die liturgische Verwendung des Berichtes hindeutet.

Als Fazit der Darstellung des bischöflichen Märtyrertypus in der *PassFruct.* ist festzuhalten, dass hier, wie bereits mehrfach erwähnt, im Vergleich zu den zuvor analysierten *ActCypr.* ein anderer Bischofstypus gezeichnet wird. Fructuosus zeigt keinerlei magistratischen Habitus, weist nicht von sich aus auf seine herausragende Stellung hin, sondern versteht sich in jeder Situation, auch über das irdische Leben hinaus als seinen Gläubigen dienender Hirte. Eingebettet in sein seelsorgliches Wirken wird mit der Taufe des Rogatianus im Kerker durch Fructuosus auch die bischöfliche Gewalt und Aufgabe der Sakramentenverwaltung und –spendung erwähnt - ein Aspekt, der die liturgische Bedeutung des Bischofsamtes, besonders im Zusammenhang mit der Taufe als Initiationssakrament der kirchlichen Gemeinschaft herausstellt. Im Kontrast zum anfänglichen Widerstand Cyprians, der allerdings im Kontext der vergleichsweise weniger zugespitzten historischen Situation zu betrachten ist, geht Fructuosus von Beginn an demütig und mit Freuden seinem Martyrium und der damit verbundenen Erfüllung im Paradies entgegen. Seine Haltung wird hier stark in eine allgemeine Betrachtung der

⁷⁹³ Vgl. hierzu Anm. 772.

⁷⁹⁴ Vgl. *PassFruct.* VI.

Idee des Martyriums eingebettet, zu deren Ausschmückung verschiedene biblische Reminiszenzen verwendet werden. Deren Höhepunkte stellen die durchgängigen Allusionen an die Passion Christi dar, vor deren Hintergrund Fructuosus als Inbegriff des *imitator Christi* dargestellt und den Gläubigen als *exemplum* empfohlen wird. In seiner Zurückstellung der eigenen Person hinter die Sache Christi mit beständigem Blick auf die Sorge seiner Gläubigen stellt Fructuosus hier im Gegensatz zu Cyprian ein anderes Bild des Bischofsmärtyrers dar.

3.2.2.3.3 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassFelic.*

Trotz einer gewissen Nähe zum Bild des bischöflichen Magistraten der *ActCypr.* setzt die *PassFelic.*⁷⁹⁶ in ihrer typologischen Darstellung des Bischofs Felix von Thibiuca wiederum deutlich andere Akzente. Formal eng an die Form des Prozessprotokolls angelehnt, wirkt sie aufgrund ihrer nüchternen Sprache und den knapp gehaltenen Redeanteilen der Dialogpartner äußerst authentisch, lässt daher als Quelle ein offizielles Gerichtsprotokoll vermuten und zeigt bis auf einen noch zu erwähnenden Schriftbezug, einige typische Floskeln⁷⁹⁷ und eindeutige Kommentierungen des christlichen Redaktors⁷⁹⁸ im Vergleich zu anderen Dokumenten wenige deutliche Hinweise auf literarische Bearbeitungen.

Nach seiner Verhaftung und einem ersten, für den Ankläger wenig erfolgreichem Verhör durch den *curator civitatis* Magnilianus in Thibiuca wird Bischof Felix nach Karthago überstellt, von dem dortigen Legaten erneut verhört und inhaftiert und nach sechs Tagen dem Prokonsul Anullinus vorgeführt, der ihn nach einer kurzen Vernehmung am 15. Juli 303 zum Tode verurteilt. Damit finden die Verhandlung und Exekution im Vergleich zu denjenigen während der valerianischen Verfolgung zu datierenden der *ActCypr.* und *PassFruct.* in einem für die Christen wesentlich zugespitzteren religionspolitischen Kontext, nämlich der blutigen Pogrome der diokletianischen Christenverfolgung (303-312) statt. Diese letzte und blutigste Christenverfolgung vor der Friedenszeit konzentrierte sich zuerst schwerpunktmäßig auf die Mitglieder des Klerus' sowie des Soldatenstandes, wobei jedoch die *PassFelic.* eher indirekt mit der Verfolgung des Klerus in Verbindung steht. Denn, wie bereits im Kopf⁷⁹⁹ sowie sowohl im ersten Verhör vor Magnilianus⁸⁰⁰ als auch im zweiten durch den Legaten⁸⁰¹ und im drit-

⁷⁹⁵ Vgl. *PassFruct.* VII.

⁷⁹⁶ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 266-271.

⁷⁹⁷ Vgl. *PassFelic.* XXX: « *Deus, gratias tibi.* »

⁷⁹⁸ Vgl. *PassFelic.* XXXI.

⁷⁹⁹ Vgl. *PassFelic.* I.

⁸⁰⁰ *PassFelic.* XII – XV.

ten durch Anullinus erwähnt wird⁸⁰², basieren die Verhaftung und Verurteilung des Bischofs auf dem am 23. Februar 303 erlassenen ersten diokletianischen Edikt, das neben der Zerstörung der christlichen Gotteshäuser sowie der Aberkennung aller bürgerlichen Ehren und Rechte der Christen die Verbrennung ihrer Heiligen Schriften befahl. Die Aufsicht und damit Verfügungsgewalt über diese besitzt in der Thibiuzinischen Gemeinde, wie vermutlich in allen anderen, der Bischof als Gemeindevorsteher. Dies erfährt Magnilianus während der Abwesenheit des Felix im Verhör der Ältesten, des Presbyters Aper und der Lektoren Cyrillus und Vitalis.⁸⁰³ Daher lässt der Prokonsul den Bischof nach dessen Rückkehr vorführen und beginnt sein Verhör mit der üblichen Feststellung der Identität, hier verbunden mit der Überprüfung des amtlichen Status des Angeklagten (*PassFelic. X*: „*Tu es Felix episcopus?*“). In seiner kurzen Antwort („*Ego.*“) gibt sich daher Felix nicht nur als Subjekt, sondern gleichzeitig als für die Belange der Gemeinde verantwortlicher Leiter zu erkennen, wodurch die enge Verknüpfung zwischen Person und Amt deutlich wird. Die Aufforderung des Magnilianus zur Herausgabe der Heiligen Schriften lehnt Felix knapp, aber entschieden ab und legt seine Weigerung auf die erneute Anweisung des Beamten hin, die Bücher ins Feuer zu werfen, genauer dar. Mit Bezug auf Apg V, 29⁸⁰⁴ erklärt er, lieber selbst in das Feuer geworfen werden zu wollen als die Heiligen Schriften verbrennen zu lassen. Damit stellt er den Wert der verehrten Bücher bestimmt über den seines eigenen Lebens, bekundet damit eindeutig seine Loyalität gegenüber Gott und definiert sein Amtsverständnis als Zurückstellung der eigenen Interessen hinter die Gottes und der Kirche. Seine Position bleibt unnachgiebig und kann von Magnilianus auch nicht durch eine dreitägige Beugehaft⁸⁰⁵ sowie die Androhung einer vermutlich folgenschweren Vernehmung vor dem Prokonsul⁸⁰⁶ beeinflusst werden⁸⁰⁷. In der Konsequenz wird Felix nach Karthago gebracht und dort einem Legaten, vermutlich dem der *legio III Augusta*⁸⁰⁸, vorgeführt, der ihn zuerst ins Gefängnis wirft und am nächsten Tag vorlädt. Auch hier lehnt Felix die Herausgabe der Bücher rigoros ab⁸⁰⁹ und wird dafür mit einer verschärften sechstägigen

⁸⁰¹ Vgl. *PassFelic. XXIVf.*

⁸⁰² Vgl. *PassFelic. XXVIII.*

⁸⁰³ Vgl. *PassFelic. V*: „*Tunc Aper: Episcopus noster apud se illos habet.*“

⁸⁰⁴ Apg V, 29: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“

⁸⁰⁵ Vgl. *PassFelic. XVIII.*

⁸⁰⁶ Vgl. *PassFelic. XXI.*

⁸⁰⁷ Vgl. zur Betonung der konstanten Unbeugsamkeit das Wortspiel der Tempora in *PassFelic. XX*: „*Quae prius locutus sum et modo loquor, et ante proconsulem ea sum dicturus.*“, das in ähnlicher Form auch im übergreifenden Zusammenhang von *PassFelic. XIII*: „*Habeo sed non do.*“, *XXV*: „*Habeo, sed non dabo.*“ und *XXVIII*: „*Non sum eas daturus.*“ auffällt.

⁸⁰⁸ Vgl. *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XI.

⁸⁰⁹ Vgl. *PassFelic. XXV* als Variation zu *XIII*; vgl. hierzu auch Anm. 807.

Haft bestraft, an deren Ende er in Ketten dem Prokonsul Anullinus vorgeführt wird.⁸¹⁰ Diesem gegenüber verweigert Felix zum letzten Mal die Übergabe der Heiligen Schriften und wird ohne weitere Befragung von Anullinus zum Tod durch Enthauptung verurteilt.

Sein Abschlussgebet (*PassFelic.* XXX) beginnt Felix mit dem üblichen Dank an Gott für das Todesurteil, das er als krönenden Abschluss seines sechsundfünfzigjährigen Lebens betrachtet, welches er danach in einem Satz resümiert. Darin wird zum einen deutlich, dass für ihn die Jahre seiner Amtszeit als Bischof den wesentlichen Teil seiner Vita darstellen und die sicher nicht kurze Zeit davor ihm nicht erwähnenswert erscheint. Zum anderen sind aus der Aufzählung der von ihm erfüllten Pflichten, die Beachtung der Keuschheit („*virginitatem custodivi*“), der Schutz der Evangelienbücher und der darin verfassten christlichen Lehre („*evangelia servavi*“), die Verbreitung und Verherrlichung des Glaubens und der Wahrheit („*fidem et veritatem praedicavi*“), sein persönliches Amtsverständnis sowie seine Aufgabenschwerpunkte ableitbar. Demnach nimmt sein Amt den wichtigsten Stellenwert in seinem Leben ein und er ist, neben dem sittlich-moralischen Aspekt der erwähnten Ehelosigkeit, in seiner Zeit nicht durch die Ansprüche von Frau oder Kindern abgelenkt.⁸¹¹ Die Bewahrung der Evangelienbücher der christlichen Lehre, die er substantiell in den verschiedenen Verhören demonstriert hat, betont seine Verfügungsgewalt über die Heiligen Schriften der Gemeinde und ist eng verknüpft mit der zuletzt erwähnten Aufgabe der Katechese. Damit wird deutlich, dass Felix sein Amt als sittlich-moralische Vorbildfunktion mit der Verantwortung für die konkreten und ideellen Schätze der Gemeinde und deren Unterweisung betrachtet. Dabei tritt die Person hinter dem Amt zurück und ist letztlich bereit, für Christus zu sterben.

Auffallend ist hier zum einen, dass Felix im Gegensatz zu Cyprian und Fructuosus für Christus und nicht als ausdrücklicher *imitator Christi* stirbt⁸¹². Dieses, im Vergleich zu den *ActCypr.* und *PassFruct.* veränderte Martyriumsverständnis im Bezug zu Christus wird auch dadurch deutlich, dass in diesem Text, anders als in jenen, keinerlei inhaltlich-stilistische Anklänge an die Passion Christi zu finden sind. Daran knüpft auch an, dass sich Felix, ebenfalls anders als z.B. Fructuosus in seiner Abschlussrede nicht in paränetischer oder ermutigender Form an seine Gemeinde, sondern an Christus wendet,

⁸¹⁰ Vgl. *PassFelic.* XXVI.

⁸¹¹ Vgl. hierzu als Beispiele verheirateter Bischöfe die *PassIren.* in Kapitel 3.2.2.4.4 bzw. die *PassPhil.* in Kapitel 3.2.2.4.5.

⁸¹² Vgl. *PassFelic.* XXX: « *Domine Deus caeli et terrae, Iesu Christe, tibi cervicem meam ad victimam flecto, qui permanes in aeternum.* »

dem allein er sich verbunden sieht. Neben dem Beweis der geringen literarischen Bearbeitung dieses Dokumentes, der für beide Beobachtungen gilt, deutet Letzteres auch auf die besondere Akzentuierung der typologischen Darstellung in der *PassFelic.* hin. Im Gegensatz zur speziellen Betonung des seelsorglichen Aspektes in den *PassFruct.*, der beidseitig sowohl durch die große Anteilnahme der Gläubigen an Fructuosus' Schicksal als auch durch dessen Fürsorge (Taufe im Gefängnis, verschiedene Trostworte an die Gemeinde) unterstrichen wird, bleibt dieser Blickwinkel bei Felix unberücksichtigt bzw. wird, wenn überhaupt, nur indirekt in die Erwähnung der katechetischen Tätigkeit eingebunden. Hier wird Felix als reine Amtsperson dargestellt, welche die ihr übertragenen Bereiche selbstbewusst bis zum Tod hin gegenüber der staatlichen Macht verteidigt. In diesen Kontext passt hier auch das Fehlen einer bezüglich des Verhandlungsgegenstandes auch nicht zwingend notwendigen *confessio*. Denn Felix' feste Glaubensstreue und –überzeugung werden durch seine Sorge um die Heiligen Bücher als Symbol der christlichen Lehre und seine im Schlussgebet betonte Bemühung um deren Verbreitung ausgedrückt. In seinem Martyrium steht er, wie Cyprian und Fructuosus, in der Tradition der Scillitaner, was nach der für die *acta*-Form typischen kurzen Schilderung der Hinrichtung durch die Beschreibung der Grabstätte (*PassFelic.* XXXI: „(...) *et positus in via quae dicitur Scillitanorum, in Fausti.*“) unterstrichen wird.

In der Zusammenfassung ist zu sagen, dass der hier gezeigte Bischofstypus hinsichtlich der Identifikation mit dem Amt als liturgisch-katechetischer Leitungsfunktion mit dem Bild der *PassFruct.* übereinstimmt. Während jedoch Fructuosus vielfach aktiv als Hüter seiner Gläubigen agiert und erfahren wird, wirkt Felix primär als Beschützer der christlichen Lehre und ihrer äußeren Zeichen, die er jedoch wiederum zum geistlichen Wohl der Gemeinde bewahrt. In diesem eindeutigen Bezug auf das Evangelium und seine Verkündigung setzt sich der hier dargestellte Typus jedoch klar vom magistratischen der *ActCypr* ab. Die Motivation des Felix, seine eigene Person hinter die christliche Lehre, versinnbildlicht durch die Heiligen Schriften, zurückzustellen, leitet sich direkt aus seinem Glauben und nicht über das Vorbild des römischen Amtsverständnis ab. In dieser Überzeugung erfüllt er seine Aufgaben bis zum Tod, allerdings nicht als ausdrücklicher *imitator Christi*, sondern als pflichtbewusster Bischof, der diesen letzten Schritt als Abschluss seiner irdischen Amtstätigkeit in Verbundenheit zu Christus versteht.

3.2.2.3.4 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassIren.*

Im Vergleich zu den bisher behandelten Bischofsmartyrien wird in der nun zu analysierenden *PassIren.*⁸¹³ der Protagonist Irenäus, Bischof von Sirmium, in keiner Weise funktional, d.h. im Besitz und in Ausführung bestimmter, mit seinem Amt verbundener administrativer, liturgischer oder seelsorglicher Aufgaben dargestellt. Vielmehr konzentriert sich die *PassIren.* allein auf die in den meisten anderen Berichten zwar ebenfalls herausgearbeitete, aber eher den genannten Funktionen nebengeordnete, oft nur auf den Moment des Martyrium selbst beschränkte Bestimmung des Bischofs als Blutzeugen für Christus. Die sekundäre Bedeutung des bischöflichen Status des Irenäus wird formal und inhaltlich dadurch deutlich, dass sein Titel außer in der einleitenden Zusammenfassung⁸¹⁴ und nur an einer Stelle im Anfang der gesamten *PassIren.* erwähnt wird.⁸¹⁵ Ferner fehlt, anders als in den *ActCypr.*⁸¹⁶ und in der *PassFelic.*⁸¹⁷, wie jedoch allgemein in vielen späteren Akten üblich, die einleitende Identifikation des Angeklagten. Insgesamt orientiert sich die knappe und nüchterne Darstellung der *PassIren.* mit wenigen Ausnahmen eng an der Protokollform, weist wenig auffällige literarische Bearbeitungen von christlicher Hand auf und deutet auf ein offizielles Gerichtsprotokoll als Primärquelle hin. Das Martyrium des Irenäus datiert nach Angaben des Berichtes selbst am 6. April 304.⁸¹⁸ Daher ist es, wie in der Einleitung der *Passio* erwähnt⁸¹⁹ sowie im Dialog zwischen dem Bischof und seinem Ankläger, dem Statthalter Probus, angesprochen⁸²⁰, im Kontext des vierten, im März 304 erlassenen diokletianischen Ediktes zu sehen. Dieser letzte, das Verfolgungssystem der römischen Behörden vervollständigende Erlass forderte unter Androhung der Todesstrafe von der gesamten Christenheit das Götzenopfer und weitete die im zweiten und dritten auf den Klerus beschränkten Pogrome auf alle Anhänger des christlichen Glaubens aus.

Auf diesen Befehl bezieht sich der als Einführung in den historischen Zusammenhang verfasste Anfang des Martyriumsberichtes (*PassIren.* I, 1). Daran schließt sich, vom Allgemeinen ins Spezielle übergehend, ein zusammenfassendes Vorwort zum folgenden Martyrium des Irenäus, bezeichnet mit dem Epitheton „*famulus Dei*“ (*PassIren.* I, 2), an. Bereits hier werden außerordentliche Eigenschaften des Märtyrers („*modestia sua ingenita et timore divino*“) genannt und in Form der

⁸¹³ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 294-301.

⁸¹⁴ Vgl. *PassIren.* I, 2.

⁸¹⁵ Vgl. *PassIren.* II, 1 „*Irenaeus episcopus respondit.*“

⁸¹⁶ Vgl. *ActCypr.* I, 2.

⁸¹⁷ Vgl. *PassFelic.* X.

⁸¹⁸ *PassFelic.* VI.

⁸¹⁹ Vgl. *PassIren.* I, 1.

⁸²⁰ Vgl. u.a. *PassIren.* II, 1.2.

destia sua ingenita et timore divino“) genannt und in Form der interpretierenden Vorwegnahme das Ende des Martyriums („*certamen*“) als Sieg („*victoriam*“) bewertet. Dieser im Vergleich zu den bisher analysierten Berichten ungewöhnliche Beginn deutet eindeutig auf eine literarische Bearbeitung für den gottesdienstlichen Gebrauch hin. Daher ist die in *PassIren.* I, 2 benutzte 1. Person Singular („*pandam (...) ostendam*“) nicht auf den christlichen Redaktor sondern den jeweiligen Lektor zu beziehen.

Daran schließt sich, inhaltlich verknüpft durch die Konjunktion „*itaque*“, in einem Satz eine Zusammenfassung der Festnahme und der Einleitung des Verhörs vor Probus, dem Statthalter Pannoniens, an. Letzteres beginnt mit der Aufforderung des Statthalters an Irenäus, dem kaiserlichen Opferbefehl gehorsam Folge zu leisten, die der Bischof mit Bezug auf Ex XXII, 20⁸²¹ strikt ablehnt. Der nachfolgenden Anführung des kaiserlichen Folterbefehls bei Zuwiderhandlungen entgegnet Irenäus wiederum seinerseits mit der christlichen Verpflichtung, die Folter dem paganen Götteropfer und der unweigerlich damit verbundenen Abwendung vom christlichen Gott vorzuziehen. Als Steigerung reagiert der Bischof auf die dritte Anordnung des Probus, sich zwischen Opfer und Folter zu entscheiden, anders als bisher. Aus seiner Sicht erscheint eine weitere ablehnende Antwort aufgrund seiner ausreichend begründeten Haltung unnötig, er geht in seinen Gedanken bereits einen Schritt weiter als Probus und drückt seine Freude über die mit der ihm nun gewissen Folter verbundene Teilhabe an den Leiden Christi aus.⁸²² Damit wird abschließend deutlich, dass er das Martyrium ersehnt und zu keinerlei Zugeständnissen bereit ist. Darauf lässt Probus Irenäus foltern und fordert ihn erneut zum Götzenopfer auf. Der Gefolterte weigert sich weiterhin mit dem Hinweis, sein in seiner Entschlossenheit ausgedrücktes Bekenntnis sei sein Opfer für seinen eigenen, christlichen Gott. Irenäus' Beharrlichkeit gegenüber dem Opferbefehl wird auch nicht durch die unter Tränen vorgetragenen Bitten seiner bei der fortgesetzten Folterung anwesenden Eltern und Kinder erschüttert. Diese bitten ihn, Rücksicht auf sie und seine eigene Jugend zu nehmen. Aber der Bischof, der von der Sehnsucht nach dem Martyrium erfüllt ist und sich geistig längst von der irdischen Welt entfernt zu haben scheint, weist mit einem Zitat aus Mt X, 33⁸²³ auf die unbedingte Verpflichtung zum Bekenntnis Gottes vor den Menschen hin. Wieder appelliert Probus an ihn in der Erwartung, der gegen die physischen Qualen immune Bischof werde durch die ihm von seiner Familie bereite-

⁸²¹ Ex XXII, 19: „Wer einer Gottheit außer Jahwe Schlachtopfer darbringt, an dem soll die Vernichtungsweihe vollstreckt werden.“

⁸²² Vgl. *PassIren.* II, 3: « *Irenaeus respondit: Gaudeo si feceris ut domini mei passionibus particeps inveniar.* »

⁸²³ Mt X, 33: „Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde ich auch vor meinem Vater im Himmel verleugnen.“

ten seelischen beeindruckt. Nach seiner erneuten Abweisung kerkert der Statthalter Irenäus mehrere Tage lang, vermutlich unter weiteren Martern (*PassIren.* III, 3: „*diversis poenis*“) in Beugehaft ein.

Mitten in der Nacht wird danach der Bischof, hier im Vorgriff des Redaktors bereits „*beatissimus martyr*“ (*PassIren.* IV, 1) genannt, vor den Richterstuhl des Probus gestellt und von neuem zum Opfer aufgefordert. Anders als in der stark verklausulierten Äußerung in *PassIren.* II, 3 bittet der Angeklagte hier Probus kurz und direkt um die von ihm ersehnte Erfüllung der kaiserlichen Anordnungen. Auf Probus' nachfolgenden Folterbefehl (*PassIren.* IV, 3: „*Probus indignatus eum fustibus caedi praecepit.*“) reagiert Irenäus wie zur Beschleunigung seines Wunsches mit einer eindeutigen *confessio* zum christlichen Gott und einer Ablehnung der paganen Götter, die er in Anspielung auf handwerklich gefertigte Götzenstatuen als reine Schöpfungen des Menschen darstellt.⁸²⁴ Dadurch herausgefordert, weist Probus ihn auf die Todesstrafe als sicherem Endergebnis einer fortgesetzten Abwehr des Götzenopfers hin. Irenäus ist durch diese Drohung nicht zu erschüttern, da er sich des ewigen Lebens bei Gott als Lohn der irdischen Folter sicher ist. Probus führt daraufhin im Gespräch noch einmal die Frau, Kinder und Eltern des Bischofs an, um diesen angesichts seiner familiären Verpflichtungen umzustimmen. Allerdings verleugnet Irenäus seine irdischen Bindungen und stellt mit Bezug auf Mt X, 37⁸²⁵ seine Beziehung zu Gott über alle familiären Zusammenhänge. Einen weiteren Appell des Richters mit Rücksicht auf seine Söhne zu opfern wehrt, Irenäus mit dem Hinweis auf Gott als Vater aller Menschen, der auch seine Kinder im Falle seiner Hinrichtung beschütze, ab und fordert Probus ungeduldig zum Handeln auf.

Im Weiteren steigert sich seine gespannte Erwartung des Martyriums, in dessen schmerzlosem Erleiden er gleichzeitig einen Beweis der Größe und Gnade Gottes Probus gegenüber sieht, immer weiter. Endlich entschließt sich Probus, den Bischof in den Fluss zu werfen– ein Urteil, das von Irenäus abgelehnt wird. In provokativer Weise vergleicht er die bisher an ihm praktizierten Folterungen und die ihm jetzt leer erscheinenden Drohungen des Richters mit der von ihm als zu milde beurteilten Strafe. Er fordert von sich aus die Enthauptung, um Probus darin die Furchtlosigkeit und Glaubenstreue der Christen zu demonstrieren. Wütend kommt der Richter seinem Wunsch nach und befiehlt seine Hinrichtung durch das Schwert, die Irenäus als doppelten Sieg begreift.⁸²⁶

⁸²⁴ *PassIren.* IV, 3 : « *Deum habeo quem a prima aetate colere didici. Ipsum adoro qui me confortat in omnibus, cui etiam et sacrifico. Deos vero manu factos adorare non possum.* »

⁸²⁵ Mt X, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.“

⁸²⁶ *PassIren.* V, 1: (...) *tamquam secundam palmam accipiens* (...)”.

In einem ersten kurzen Gebet dankt er, ähnlich wie Felix, Jesus Christus für die Gnade des Martyriums.

Am Hinrichtungsort, einer Brücke mit dem Namen Basentis angekommen, wendet er sich nach dem Ablegen seiner Kleider erneut an den Herrn und bittet diesen angesichts seiner Leiden für die christliche Lehre und die Kirche Sirmiums um Aufnahme in die Ewigkeit und Stärkung der Zurückbleibenden im Glauben. Im Anschluss daran wird in der für die *acta*-Form üblichen kurzen Weise das Martyrium geschildert, das in seiner doppelten Form, dem Hinrichten durch das Schwert und dem anschließenden Werfen des Leichnams in den Fluss, rückbezüglich zu der oben erwähnten doppelten Siegespalme als besondere Belohnung zu verstehen ist.

Die das genaue Datum des Martyriums belegende Schlussentenz schließt in Ergänzung der Einleitung den liturgischen Rahmen um die Erzählung und betont in ihren Details noch einmal die Authentizität des Leidens des Bischofs Irenäus, der den Zuhörern als *exemplum* ihres eigenen Verhaltens gelten soll.

Mit dieser besonderen Exemplarität im Leiden stellt die *PassIren.* im Vergleich zu den bisher analysierten Berichten einen völlig anderen Typus des Bischofsmärtyrers dar. Wie bereits erwähnt, wird hier gänzlich auf die Beschreibung bischöflicher Funktionen im administrativen oder liturgischen Bereich verzichtet und allein die Aufgabe des Bischofs als Teilhaber, jedoch nicht *imitator* des Leidens Christi und dadurch *exemplum* für seine Gläubigen herausgearbeitet. Dieser Aspekt prägt durch seine singuläre Betonung eine andere Sicht auf das Bischofsamt als von allen anderen mit ihm zusammenhängenden, u.a. liturgisch-sakramentalen Aufgaben abgehoben. Dieser Eindruck wird hier gestützt durch das auch in der fortschreitenden sprachlichen Verkürzung der bischöflichen Forderungen ausgedrückte ungeduldige Drängen des Irenäus zum Martyrium hin. Dabei wirkt das eigentlich als Chance zum Sinneswandel gemeinte geduldige Zögern des Richters als zusätzliche Behinderung und Qual. In dieser Martyriumssehnsucht wird die deutliche Abwertung der irdischen Welt gegenüber der himmlischen deutlich, die besonders plastisch in der Verleugnung der Familie des Irenäus zum Ausdruck kommt. Er fühlt sich keinerlei Blutsverwandtschaft in dieser Welt mehr verpflichtet und betont dadurch seine über allem stehende Loyalität und Bindung zu Gott, der ihn auch in seiner Vaterrolle gegenüber seinen Kindern und letztlich auch seinen ihm anvertrauten Gläubigen vertritt. Der Bischof als Vorsteher der Gemeinde ist hier insofern Beschützer seiner Gläubigen als er ihnen in seiner unbeugsamen Treue zu Gott ein nachahmenswertes Beispiel gibt. Diese Hauptintention der *PassIren.* ist auch aus dem liturgischen Rahmen ablesbar, der sowohl eine gottesdienstliche Verwendung dieses nicht

genau datierbaren Dokumentes noch während der Verfolgungszeit als auch danach zur Ermutigung und Erinnerung vorstellbar macht.

3.2.2.3.5 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassPhil.*

Die im folgenden Kapitel zu behandelnde *PassPhil.*⁸²⁷ ähnelt im Verständnis des Bischofsamtes stark der *PassIren.*, wobei hier jedoch andere Akzente gesetzt werden. Da genau Angaben fehlen, ist eine exakte Datierung des Prozesses und der Hinrichtung des Bischofs Phileas von Thmuis äußerst schwierig. Als zuverlässige Spanne ist jedoch die Zeit zwischen Frühling 304, der Verkündigung des vierten diokletianischen Ediktes, und Mai 306, dem Ende der Amtszeit des Prozessvorsitzenden Culcianus, anzusetzen. Der Text der *PassPhil.*, neben der noch eine von ihr unabhängig entstandene griechische Rezension existiert, ist vermutlich kurz nach der Hinrichtung entstanden.⁸²⁸ Wie bereits bezüglich der Datierung erwähnt, ist der vorliegende Bericht jedoch einzig im Zusammenhang mit dem vierten, im März 304 erlassenen Edikt zu sehen, das von allen Christen unter Androhung der Todesstrafe das Götzenopfer forderte. Denn Phileas wird lediglich in allgemeiner Form zum Opfer aufgefordert⁸²⁹ und es ist kein ausdrücklicher Zusammenhang zwischen seiner Anklage und seinem bischöflichen Amt erkennbar, dessen Titel im gesamten Text nicht genannt wird. Äußerlich orientiert sich die *PassPhil.* an der Form des Prozessprotokolls, wobei hier jedoch, wie in vielen der späteren Berichte, im Vergleich zum Archetypus der *ActScil.* z.B. der Kopf mit den Angaben zu Datum, Verhandlungsort etc. sowie die Urteilsverkündung unter Angabe des Verbrechens fehlen. Breiten Raum nehmen in diesem Bericht die apologetischen Ausführungen des Phileas ein, die zum einen als literarischer Beweis für die Veränderung des Märtyrerbildes vom Empfänger prophetischer Visionen zum charismatisch inspirierten Redner zu betrachten sind. Zum anderen sind sie, wie im weiteren Verlauf der Textanalyse aufzuzeigen sein wird, in ihrer in der historischen Prozesssituation kaum nachvollziehbaren Ausführlichkeit und ihren theologisch-philosophischen Einzelheiten ein eindeutiger Beleg für die in Kapitel 3.1 nachgewiesene Literarität ihrer Gattung und deren Prägung durch die pagane Literatur und Philosophie.

Denn Phileas bietet in seinen Gesprächsanteilen im Verhältnis zu seiner Situation als Angeklagter äußerst detaillierte Ausführungen zu einzelnen, im Dialog zwischen Culcianus und ihm angerissenen theologisch-philosophischen Themenbereichen,

⁸²⁷ Die Textgrundlage ist entnommen *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, 344-353.

⁸²⁸ Vgl. *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XIVII.

⁸²⁹ Vgl. hier u.a. *PassPhil.* I, 1: „*Culcianus dixit: Sacrifica diis. Phileas respondit: Non sacrifico.*“; II, 2: „*Culcianus dixit: Immolo iam. Phileas respondit: Non immolo.*“.

wobei er seine Argumentation an entsprechende Schriftbezüge knüpft. So begründet er z.B. in *PassPhil.* I, 1 das Verbot des Götzenopfers (Ex XXII, 19) und damit seine eigene Weigerung mit einem Zitat aus Jes I, 11.13 und bezieht sich zur Erläuterung der Forderungen Gottes an die Christen (*PassPhil.* II, 1: „*Corde mundo et sensibus sinceris et verborum verorum sacrificiis delectatur Deus.*“) auf I Tim I, 5 bzw. II Tim II, 22. Weiterhin geht Phileas, immer wieder unterbrochen von den Opferaufforderungen des Richters, auf die Opfergrundsätze der Juden⁸³⁰, die Auferstehung des Leibes⁸³¹, das Verbot des Schwurs,⁸³² die Schöpfung der Welt durch Gott⁸³³, die Göttlichkeit Christi⁸³⁴ sowie dessen Kreuzigung ein⁸³⁵. Dabei behandelt er mit der engen Verknüpfung des Christen- und Judentums, dem göttlichen Schöpfungswerk, der darin ausgedrückten unbegrenzten Allmacht und ewigen Existenz Gottes, der Sendung des menschengewordenen Gottessohnes, der als Begründer des zweiten Bundes in seinem Tod die Welt erlöst, die Kernpunkte der christlichen Lehre und stellt sie dem Paganismus gegenüber. Letzteres wird besonders im Vergleich zwischen dem Apostel Paulus und Sokrates, dem prägenden *exemplum* der *exitus*-Literatur, deutlich, bei dem Phileas Ersterem aufgrund seiner Gelehrtheit eindeutig den Vorrang vor dem Griechen und allen übrigen Weisen zugesteht.⁸³⁶ Durch diese Zuspitzung wird besonders die apologetische Ausrichtung der *PassPhil.* deutlich, die vermutlich in ihrem historischen Kontext sowohl zur innerkirchlichen Katechese und Stärkung des Glaubens in der schwierigen Lage der Gemeinde als auch zur Verbreitung und Verteidigung der Lehre nach außen gedacht waren. In diesem Zusammenhang sind auch die Äußerungen des Culcianus zu betrachten, der trotz seines paganen Hintergrundes wenn auch nicht vollständig richtig, jedoch zumindest ansatzweise über die jüdische und christliche Lehre informiert zu sein scheint, ein gewisses ironisches Interesse an diesen erkennen lässt und sozusagen als idealer „Stichwortgeber“ des Phileas für Korrekturen und daran anschließende weitere Ausführungen fungiert.⁸³⁷ Obwohl letztlich der Gegenbeweis nicht anzutreten ist, erscheint der Dialog zwischen dem Richter und Phileas als literarisch stark überarbeitet und J. Schwartz' Vergleich mit der alexandrinischen

⁸³⁰ *PassPhil.* II, 2f.

⁸³¹ *PassPhil.* II, 3f.

⁸³² *PassPhil.* II, 5.

⁸³³ *PassPhil.* III, 4 (Apg IV, 24) ; vgl. zur Verwendung dieses Zitats sowohl in den *ActCypr.* als auch den *PassFruct.* Anm. 783.

⁸³⁴ *PassPhil.* IV, 3.

⁸³⁵ *PassPhil.* IV, 4f. (Mt IX, 20 ; XI, 5 ; Lk VII, 22).

⁸³⁶ *PassPhil.* III, 2.

⁸³⁷ Vgl. u.a. *PassPhil.* II, 2 : «*Culcianus dixit : Paulus non immolavit ? (...) Moyses non immolavit ?* » ; III, 1 : «*Paulus non erat persecutor ? (...) Paulus non erat idiota. ? Nonne Syrus erat ? Nonne syriace disputa.bat ?* »

Vergleich mit der alexandrinischen Katechese⁸³⁸ als durchaus berechtigt. Denn vor dem Hintergrund der dezidierten diokletianischen Anordnungen erscheinen die Geduld des Richters und seine interessierte Billigung der apologetischen Darstellungen des Angeklagten weniger authentisch als stark literarisch bearbeitet. Sie tragen allerdings maßgeblich zum hier dargestellten Märtyrertypus des rhetorisch versierten Theologen bei, der seine Glaubensüberzeugung dargelegt sowie sowohl mit seinem Wort als auch mit seinem Blut verteidigt. Sein Zeugnis für Christus versteht er in dieser Treue bis zum Tod und in der Bereitschaft zur unausweichlichen Hinrichtung⁸³⁹, deren Aufschub er in dem typischen Motiv der verworfenen Bedenkzeit ausdrücklich verweigert.⁸⁴⁰ Seine unerschütterliche Loyalität gegenüber Christus und die Entscheidung für den Glaubens-tod wirkt, ähnlich wie in der *PassIren.*, besonders nachdrücklich vor dem Hintergrund seiner damit verbundenen Entscheidung gegen seine Frau und seine Kinder⁸⁴¹, welche die Verhandlung weinend verfolgen und ihn inständig zur Konversion auffordern⁸⁴². Durch die Einbeziehung seiner Familie und deren Verzweiflung in das Geschehen wird Phileas' persönliche Werteskala und die Absolutsetzung seiner Verwandtschaft zu Gott, den himmlischen Aposteln und Märtyrern deutlich.⁸⁴³

Ein römische Tribun namens Philoromos wird Zeuge der dramatischen Szene zwischen Phileas und seiner Familie. Dieser deutet den Weinenden das ihnen unverständliche Verhalten des Phileas, indem er erklärt, der Bischof habe sich bereits von der Welt abgewendet und dem Himmelreich zugewandt.⁸⁴⁴ Gleichzeitig bekehrt sich Philoromos angesichts der Standhaftigkeit Phileas und wird als Beweis für das überzeugende Glaubenszeugnisses des Phileas letztlich mit diesem zusammen zum Tode verurteilt.⁸⁴⁵ Phileas dankt ungeachtet einer erneuten Aufforderung seines Bruders zur Umkehr den römischen Herrschern für die Möglichkeit zur Nachfolge Christi und wandelt damit, ähnlich wie Cyprian in der Bezahlung des Henkers (*ActCypr.* V, 4), das staatliche Gewalturteil zu seinem eigenen Wunsch um.

Anders als Cyprian und Fructuosus, tritt Phileas ohne die Begleitung der Diakone als äußerem Zeichen seiner bischöflichen Autorität vor seinen Henker. Seine Ab-

⁸³⁸ Vgl. *The acts of the Christian martyrs*, hrsg. H. Musurillo, XIVIII.

⁸³⁹ Vgl. *PassPhil.* VI, 3.

⁸⁴⁰ Vgl. *PassPhil.* VI, 3.

⁸⁴¹ Vgl. *PassPhil.* III, 3: „*Culcianus dixit: Quomodo ergo quae ad filios tuos et coniugem conscientia est non custodis? Phileas respondit: Quoniam quae ad Deum est conscientia eminentior est?*“

⁸⁴² Vgl. *PassPhil.* VI, 4, dabei besonders die Verwendung der ausdrucksstarken Metapher: „*Ille velut si saxo immobili unda adluderetur.*“

⁸⁴³ Vgl. *PassPhil.* VI, 4: „*(...) Garrentium dicta respuere, Deum in oculis habere, parentes et propinquos apostolos ducere.*“

⁸⁴⁴ Vgl. *PassPhil.* VII, 2: „*Num videtis quod oculi eius vestras lacrimas non vident, quod aures eius vestra verba non audiunt, quia oculi eius caelestem gloriam contuentur?*“

schiedsrede an die Umstehende, stellt eine eindringliche Aufforderung zur Glaubensstärke und zur Nachfolge im Martyrium dar. Ihr Inhalt ist allgemein gehalten, so dass er auch beim liturgischen Gebrauch des Textes zur Paränese der jeweiligen Gläubigen dienen kann. Daher ist auch hier eine literarische Bearbeitung nicht auszuschließen. Die Schilderung des Todes selbst wird in einem einzigen Satz behandelt und entspricht damit dem die *acta*-Form allgemein prägenden und in ihren späteren Vertretern immer stärker ausgebildeten Akzent auf dem Dialog bzw. der Apologie im Prozess gegenüber dem eigentlichen Martyriumgeschehen.

Zusammenfassend ist hier zu sagen, dass die *PassPhil.* den Bischofsmärtyrer Phileas als redegewandten Theologen darstellt, der seine eigene Person wie auch seine Familienangehörigen hinter die Lehre und das Beispiel Christi zurückstellt. Anders als bei Cyprian und Fructuosus werden, wie bei Irenäus, hier mit einer Ausnahme weder die magistratischen noch die liturgischen Aufgaben des Bischofsamtes sowie auch nicht die allgemeine Seelsorge erwähnt. Vielmehr demonstriert Phileas mit seiner aus heutiger Sicht fast unmenschlich zu nennenden Haltung gegen seine Familie eher eine gewisse Weltverachtung, die jedoch vor dem damaligen Hintergrund als Ausdruck seines entschiedenen Nachfolgewillens und seiner Glaubensfestigkeit zu deuten ist.

3.2.2.3.6 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassQuirin.*

Der abschließend zu behandelnde Bericht über den um 309 zu datierenden Prozess und die Hinrichtung des Bischofs Quirinus von Siscia, die *PassQuirin.*⁸⁴⁶, zeigt im Anschluss an die *PassIren.* und *PassPhil.* eine weitere Ausformung des dort dargestellten bischöflichen Märtyrertypus'. Historisch ist das Ereignis in die ausgehende Epoche der diokletianischen Verfolgung einzuordnen, der im Osten, dem Ländergebiet Diokletians bzw. Galerius' und Maximinus', zu dem auch das in den Balkanprovinzen liegende Siscia gehört, aufgrund der schärferen Pogrome wesentlich mehr Christen als im Westen zum Opfer fielen. Auf diese Härten nimmt auch die zusammenfassende Einleitung (*PassQuirin.* I) Bezug, die zusammen mit dem Schlussteil (*PassQuirin.* V), der noch einmal durch das genaue Datum die Authentizität des Martyriums bestätigen will⁸⁴⁷, einen Rahmen um die Prozess- und Hinrichtungsschilderung bildet. Ähnlich wie bei der *PassIren.* deuten diese Elemente eindeutig auf eine Bearbeitung des Berichtes für den liturgischen Gebrauch hin. Insgesamt wirkt der Text, der sich im Allgemeinen

⁸⁴⁵ Vgl. *PassPhil.* VII, 3.

⁸⁴⁶ Die Textgrundlage ist entnommen aus *Acta martyrum*, hrsg. Th. Ruinart, 522ff.

⁸⁴⁷ Vgl. *PassQuirin.* V: „*Passus est beatus Quirinus Episcopus Siscianus, Martyr Christi, sub die pridie Nonarum Juniarum (ungefähr am 4. Juni).*”

an der *acta*-Form orientiert ist, sich jedoch in der formalen Gestaltung von den *ActScil.* als deren Archetypus weit entfernt hat, abgesehen von zwei noch zu behandelnden eher legendenhaften Motiven verhältnismäßig authentisch und weist nur wenige deutlich erkennbare literarische Bearbeitungen auf. Trotz der ausführlichen Redeanteile des Bischofs erscheinen diese aufgrund ihrer recht einfachen Sprache relativ glaubwürdig, wobei jedoch auch hier eine literarische Bearbeitung mit dem Ziel der Betonung essentieller Inhalte der christlichen Lehre, wie z.B. dem ewigen Leben, grundsätzlich nicht auszuschließen ist. Die Quelle des Hagiographen war vermutlich ein offizielles Gerichtsprotokoll und/oder ein Augenzeugenbericht.

Wie z.B. auch in der *PassIren.* und der *PassPhil.* werden im Anschluss an die allgemeine historische Einführung die Umstände der Verhaftung des Bischofs Quirinus kurz zusammengefasst und darauf folgt ohne das schon mehrfach erwähnte Kopfteil des Protokolls die Wiedergabe des Verhörs zwischen dem Angeklagten und dem Statthalter Maximus. Dieser fragt den Bischof sofort, warum er sich der Festnahme durch seinen Fluchtversuch aus der Stadt entziehen wollte. Quirinus antwortet ihm mit Bezug auf Mt X, 23⁸⁴⁸, er habe damit nur der Anordnung seines Herrn ausgeführt.⁸⁴⁹ Auf die Frage des Richters nach diesem Befehlsgeber präzisiert Quirinus seine vorherige Auskunft durch die Erläuterung „*Christus, qui verus Deus*“ (*PassQuirin.* II). Nach dem spöttischen Hinweis des Maximus, dieser „wahre Gott“ könne ihn nicht vor den Anordnungen der Kaiser schützen, fügt Quirinus dieser knappen *confessio* weitere Erläuterungen über den Schutz der Gläubigen durch Gott hinzu. Der Richter versteht diese als Verhöhnung der kaiserlichen Befehle und fordert Quirinus ungeduldig zum Götzenopfer auf. Quirinus weigert sich, die für ihn frevelhafte Handlung zu begehen, und begründet seine Abwehr detailliert mit seinem Glauben an Gott, dem allgegenwärtigen Schöpfer aller Dinge. Darauf mahnt Maximus, diesmal unter direkter Androhung des Todes, den Bischof, den Göttern das Weihrauchopfer darzubringen. In seiner ausführlichen Antwort erklärt Quirinus, er selbst betrachte den ihm ankündigten Tod als Ruhm, da er für ihn den Beginn des ewigen Lebens bedeute, und nimmt damit den Worten des Richters ihre Wirkung. Einen weiteren Appell des Statthalters weist der Bischof mit dem Opferverbot aus Ex XXII, 19 zurück⁸⁵⁰.

⁸⁴⁸ Mt X, 23: „Wenn man euch in der einen Stadt verfolgt, so flieht in eine andere.“

⁸⁴⁹ Mit Berufung auf diese Textstelle, verließen viele Bischöfe während der Christenverfolgungen ihre Bischofssitze, weswegen uns u.a. vermutlich so wenige Bischofsmartyrien vorliegen; vgl. hierzu A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen*, München 1932, 69.

⁸⁵⁰ Vgl. ebenfalls den Bezug auf diese Stelle in *PassIren.* II, 2 und *PassPhil.* I, 1.

Daraufhin lässt Maximus Quirinus mit Stöcken foltern⁸⁵¹ und stellt ihm bei fortgesetzter Abwehr einer Priesterschaft dem Gott Jupiter gegenüber die Überstellung zu Amantius, dem obersten Statthalter Pannoniens, und damit das sichere Todesurteil in Aussicht. Quirinus entgegnet, er bleibe nur Priester des einen Gotte und wiederholt seine Freude über die Hinrichtung als leichtem Zugang zum ewigen Leben und ist auch durch die ihm danach angedrohte Haft unter Foltern nicht zu erschüttern.

Im Gefängnis dankt der Bischof Christus für die erlittenen Schmähungen und bittet darum, in seiner Haft den Ungläubigen die Einzigartigkeit Gottes vermitteln zu dürfen. Dieser Wunsch erfüllt sich in mirakulöser Form, indem ein starker Lichtschein im Kerker erscheint, den der Wächter Marcellus sieht. Danach bitte dieser, zum Glauben an Gott gekommen, den Bischof um dessen Fürbitte bei Gott. Quirinus ermahnt ihn und bezeichnet ihn mit dem Siegel des Kreuzes. Philoromus Ähnlich in der *PassPhil.*⁸⁵² ähnlich wird hier ein Anhänger des paganen Götzenglaubens zum christlichen Gott bekehrt, wobei Quirinus im Gegensatz zu Phileas hier zuerst eher indirekt beteiligt ist und danach in seiner Funktion als bischöflicher Seelsorger und Katechet angesprochen ist und handelt.

Nach drei Tagen Haft schickt Maximus Quirinus, in Ketten gefesselt, zur endgültigen Verurteilung zum Sitz des Amantius, des oberste Statthalters Pannoniens, der das Verhör in die Stadt Sabaria verlegt. Dem wartenden Bischof bringen gläubige Christinnen Speisen und Getränke und bei deren Segnung fallen die Fesseln von seinen Händen. In diesem Wunder zeigt sich wieder, dass der Bischof in seiner Seelsorge von Gott gestützt wird und dieser ihm alle Hindernisse aus dem Weg räumt.

Danach wird Quirinus im Amphitheater dem Statthalter vorgeführt, der ihn nach seiner rigorosen Haltung im Verhör vor Maximus befragt – ein aufgrund der vorliegenden Prozessdokumente rein formaler Akt. Darauf bekräftigt Quirinus seine Glaubenstreue erneut und ist auch durch den Hinweis auf sein hohes Alter und die ihm deshalb nur noch verbleibenden wenigen Jahre nicht zum Abschwören zu bewegen. Mit der erneut ausgedrückten Freude auf das ewige Leben als Zukunft und Lohn des Glaubenden, weist er ein für alle Mal den Gehorsam gegenüber den Gesetzen des römischen Staates zurück und erkennt allein die Befehle Gottes als für sich bindend an. Amantius betont darauf, dem Bischof lange die Möglichkeit zur Umkehr gegeben zu haben, aufgrund seines unbezwingbaren Widerstands solle die Art seines Todes jedoch nun als Abschreckung für alle anderen Christen dienen. Die Ironie dieser Aussage liegt darin,

⁸⁵¹ Vgl. die Anwendung desselben Druckmittels in *PassIren.* IV, 3.

⁸⁵² Vgl. *PassPhil.* VII, 1.

dass damit Quirinus auch von seinen Peinigern, in allerdings entgegengesetzter Intention als *exemplum* der Christen bezeichnet wird. Denn anstatt abzustoßen stärkt, wie in *PassQuirin.* V beschrieben, sein Martyrium die Gläubigen in ihrer Treue und ermutigt sie zur Nachahmung.

Darauf wird Quirinus zum Tod durch Ertränken verurteilt und mit einem Stein um den Hals kopfüber von einer Brücke in den Fluss Sibaris gestürzt. Trotz des Steins bleibt sein Leichnam auf wundersame Weise sehr lange über Wasser und treibt nicht weit weg, sondern wird ganz in der Nähe gefunden und in der Basilika von Scarabantia beigesetzt.

Zusammenfassend ist zum Märtyrertypus der *PassQuirin.* zu sagen, dass er in seiner Entschlossenheit zum Leiden dem typologischen Entwurf der *PassIren.* und der *PassPhil.* nahe kommt, jedoch hier nicht ganz das dort sehr stark ausgeprägte Martyriumsverlangen zu spüren ist. Vollkommen anders als in den beiden genannten Berichten ist dagegen die Einbindung des bischöflichen Amtes gelagert, was bereits in dem durchgängigen Zusatz des Titels *episcopus* zum Namen erkennbar wird. Durch sein Verhalten gegenüber Marcellus und den gläubigen Christinnen wird Quirinus in seiner bischöflichen Funktion als Katechet, Liturge und Seelsorger geschildert und steht dabei nicht nur als von der Welt bereits gelöster Zeuge Christi im Zentrum. Damit ist sein pastorales Handeln und der darin zum Ausdruck kommende Glaube Teil seines *exemplum* für die Gemeindeglieder, das seinen Höhepunkt in Phileas' Martyrium findet. Die ihn dabei begleitenden Gläubigen können sicher sein, dass er seine Fürsorge für sie auch als ihr himmlischer Patron fortsetzen wird. Seine einzelnen *confessiones* sind einfach und nicht mit dem eindeutig bearbeiteten theologisch-philosophischen Inhalt derjenigen der *PassPhil.* zu vergleichen. Allerdings sind sie glaubhaft und passen in das Bild dieses Bischofs, der aus seiner persönlichen Glaubenüberzeugung und seinem Amtsverständnis heraus als Vorbild für andere Christen dem Opferbefehl Widerstand leistet und die Hinrichtung nicht als Strafe, sondern Durchgang zum ewigen Leben versteht.

In der Gesamtzusammenfassung lässt sich zuerst hinsichtlich der formalen Gestaltung der sechs analysierten Berichte feststellen, dass sie sich, wie die Mehrheit der gesamten Gattung, alle im Kern an der Protokollform orientieren. Allerdings ist, vermutlich analog zur zeitlichen Distanz, eine immer weiter fortschreitende deutliche Entfernung zu den *ActScil.* als formalem Archetypus dieser Kategorie festzustellen, worin gleichzeitig eine Gewichtsverlagerung von der Authentizität zur Literarität gesehen werden muss. Denn, während sich die *ActScil.* in ihrer gesamten Struktur und ihrer

knappen, nüchternen Wiedergabe des Dialogs zwischen Ankläger und Angeklagtem noch eng an die *acta proconsularia* halten und abgesehen von den bereits mehrfach genannten wenigen Allusionen keine biblischen Bezüge aufweisen, zeigen die späteren Berichte deutliche Veränderungen in Aufbau und Inhalt. Denn zum einen wird die gesamte Wiedergabe des Prozesses in einen oft deutlich auf die liturgische Verwendung hindeutenden narrativen Rahmen eingekleidet, der im Vorfeld die allgemeine historische Situation der jeweiligen Verfolgung, die Umstände der Verhaftung des Episkopen sowie den Beginn des Prozesses und zum Abschluss die Hinrichtung, oft auch die Beisetzung sowie einen Aufruf an die Gläubigen zu Nachfolge umfasst. Im Zuge dieser Entwicklung weg von der reinen Akte hin zum erzählerischen Bericht fallen die feste Ordnung und Gestaltung bestimmter Elemente wie z.B. der Kopf mit der Angabe des Ortes, Datums und des Namens der Angeklagten sowie die Urteilsverkündung weg. Die jeweiligen Informationen werden in der Einleitung bzw. der Wiedergabe des Dialogs erzählt oder z.T., gerade beim Urteil, ausgelassen. Dagegen gestalten sich im Gegensatz zu den *ActScil.* die Dialoganteile der angeklagten Bischöfe, besonders in den späteren Berichten wie der *PassIren.*, *PassPhil.* und *PassQuirin.* äußerst ausführlich und bieten im Verhältnis zur Situation detaillierte philosophisch-theologische Ausführungen. Darin wird die eindeutige Stilisierung der Berichte zur apologetischen Verwendung und die damit verknüpfte Betonung des Märtyrers als charismatisch inspiriertem Redner deutlich. Trotz dieser formalen Entfernung von den *ActScil.* wird aber durch die Aufnahme bestimmter Motive aus diesen wie z.B. die Verweigerung der Bedenkzeit oder in der *PassFelic.* XXXI durch den Begräbnisort eine indirekte oder direkte Verbindung zu diesen sowie z.B. in den *ActCypr.* auch zum *MartPol.* hergestellt. Damit werden eindeutig die späteren Martyrien in enge Tradition zu den früheren gestellt.

Im formal-stilistischen Vergleich der sechs Berichte untereinander fällt auf, dass sich die Beziehung des Martyriums des jeweiligen Bischofs zur Passion Christi verändert. Denn während in den *ActCypr.* und der *PassFruct.*, den ältesten Berichten, der Märtyrer durch vielfältige auffällige motivgeschichtliche Bezüge auf die Leidensgeschichte des Herrn als *imitator Christi* herausgestellt wird, fehlen diese in den jüngeren vier völlig. Hier leidet der Bischof zwar Christi Vorschriften gehorsam in dessen Nachfolge, ist aber allenfalls *particeps*⁸⁵³ und nicht getreues inhaltliches Abbild der Passion Christi.

Auch dieses hängt mit dem oben angesprochenen Märtyrerbild der *acta*-Form zusammen, die im Vergleich zum enzyklischen Schreiben den Zeugen immer stärker als

rhetorisch begabten Apologeten des Glaubens und nicht mehr als mit überirdischen körperlichen Kräften ausgestatteten Blutzügen zeichnet. Die Inspiration zum Reden erhält der Märtyrer jedoch vom Heiligen Geist und nicht von Christus, wodurch sich seine Beziehung zu Letzterem verändert und die bisherige Verschmelzung beider aufgehoben wird. Die dadurch entstehende Hierarchie wird besonders im Fürbittgebet des Bischofs an Christus vor seiner Hinrichtung deutlich⁸⁵⁴. Diese Entwicklung könnte das Ergebnis einer zunehmenden Ausrichtung der Berichte auf die christlichen Apologie gegenüber den Heiden sein, die jedoch ihrerseits die neutestamentlichen Bezüge nicht verstanden. Vielmehr konnten sie nur durch die Anknüpfung an pagane Topoi angesprochen werden, deren Einbindung in die christliche Katechese hier speziell die *PassPhil.* verdeutlicht.

Trotz aller formal-stilistischen Unterschiede der Bischofsmartyrien zu den *ActScil.* bzw. untereinander ist als alle verbindende Gemeinsamkeit die uneingeschränkte Bereitschaft zur Hingabe für Christus und dessen Lehre deutlich. Vielmehr wird die Sehnsucht nach dem Opfer für Christus in den späteren Berichten immer stärker herausgestellt, worin ein besonderer Ausdruck der *exemplum*-Funktion des Bischofs zu sehen ist. Dieser ist nicht nur, wie der Soldat, durch seine private Glaubensüberzeugung zum Zeugnis für Christus berufen, sondern qua Amt verpflichtet, sein eigenes Schicksal hinter das der christlichen Lehre und Kirche zurückzustellen und als Vorbild für die anderen zu sterben. Sein Amt bestimmt genau die Priorität der Beziehung zu Gott, hinter der, wie in der *PassIren.* und *PassPhil.*, alle familiären Bindungen ausnahmslos zurücktreten müssen. Im Gegensatz zum im Konflikt stehenden Soldaten wird der Bischof durch seine eindeutige Zuordnung von vornherein einer Entscheidung zwischen Kirche und Staat enthoben und vertritt in der Auseinandersetzung mit seinem Ankläger die kirchliche Struktur und Theologie.

In der unterschiedlichen Gestaltung dieser Repräsentanz spiegelt sich die typologische Bandbreite der Bischofsmärtyrer wider, die, wenn auch nicht ohne jegliche historische Basis, jedoch stark durch die subjektive Sicht des einzelnen Hagiographen, sowie dessen theologische Schwerpunkte und Intentionen bestimmt ist.

Demnach bildet Cyprian den magistratischen Bischofstypus ab, während bei Fructuosus der seelsorgliche Aspekt, eingebettet in die Funktion des Sakramentenspenders, stark betont wird. Felix hingegen wird als Verwalter der Heiligen Bücher zwar in amtlicher Funktion, aber dabei anders als Cyprian eng mit der Liturgie und Katechese

⁸⁵³ Vgl. *PassIren.* II, 3.

⁸⁵⁴ Vgl. *PassFelic.* XXX; *Pass Iren.* V, 4f.

verknüpft skizziert. Irenäus stellt das Bild des bischöflichen Blutzeugen, ohne administrative, liturgische und katechetische Funktion und Bindung an eine bestimmte Gemeinde dar. Dieses Amtsverständnis wird bei Phileas zu dem des rhetorisch versierten Apologeten hin verlagert, während Quirinus zwar sowohl eine deutliche Sehnsucht zum Martyrium als auch apologetische Absichten erkennen lässt, diese jedoch mit liturgisch-katechetischen Handlungen und einer eindeutigen Bindung an seine Gemeinde verknüpft sind.

Mit erheblicher Vorsicht sind hier typologische Ähnlichkeiten zwischen Fructuosus, Felix und Quirinus in der Hinsicht festzustellen, dass alle drei, wenn auch in unterschiedlicher Form, in engerer Nähe als die anderen drei zur Kirche als amtlicher und kultischer Gemeinschaft dargestellt werden. In unterschiedlicher Form und Intensität bilden sie die in der *Traditio apostolica* und *Didascalia apostolorum* dem bischöflichen Amt verbundenen administrativen, sakrament-liturgischen und katechetisch-seelsorglichen Aufgaben ab. Den Kontrast dazu bildet die zweite, aus der *PassIren.* und *PassPhil.* bestehende Gruppe, die ihrerseits, abgesehen von der im weitesten Sinne mit der Katechese verbundenen Apologie in keinerlei funktionaler Anknüpfung an das Bischofsamt dargestellt werden. In seinem an das römische Magistratenwesen angebotenen Amtsverständnis, dessen wesentliche Züge Pflichtbewusstsein und Verantwortung für die ihm obliegende Aufgabe sind, ist Cyprian eher der ersten Gruppe verwandt und könnte als Beispiel für den Ursprung des in dieser dargestellten kirchlichen Amtsverständnis in der römischen Administration betrachtet werden. Diese typologischen Gruppierungen sind allerdings mit großer Zurückhaltung und nicht losgelöst von der historischen Situation des jeweiligen Martyriumsgeschehens, den Umständen ihrer zumeist nicht genau datierbaren Abfassung sowie, eng damit verknüpft, der theologischen Perspektive des einzelnen Hagiographen zu betrachten.

Abgesehen von ihren jeweiligen typologischen Spezifika belegen alle sechs Berichte, dass der *ἐπισκοπος* gemäß der grundsätzlichen Wortbedeutung die Funktion des Hüter und Beschützers ausfüllt, wobei als „Objekte“ der Aufsicht der Glaube und die Lehre Christi, z.T. versinnbildlicht in den Heiligen Büchern (*PassFelic.*) oder personifiziert in den Presbytern oder Gläubigen (*ActCypr.*, *PassFruct.*) oder ganz direkt (*PassIren.*, *PassPhil.*, *PassQuirin.*) zu verstehen sind. In dieser Funktion ist er gleichzeitig sittlich-moralisches *exemplum* der Gläubigen zur Nachfolge Christi, auch wenn er nicht immer in enger emotionaler und räumlicher Nähe zu diesen dargestellt wird. Neben diesem Grundkonsens mit dem in der *Traditio apostolica* sowie der *Didascalia apostolorum* definierten kirchlichen Verständnis des Bischofsamtes verweisen z.B. die

ActCypr., *PassFruct.* und *PassFelic.* eindeutig auf die gestufte kirchliche Hierarchie mit dem Amt des Bischofs an der Spitze, wenn nicht sogar auf den Monepiskopat hin. Ferner werden in den *PassFruct.*, der *PassFelic.* und der *PassQuirin.* mit der Verweis auf die sakramentalen Vollmachten sowie die besonderen administrativen Gewalten und katechetischen Aufgaben eindeutige Angaben zum Inhalt des Amtes selbst gemacht. Dieses ist wiederum ein deutlicher Beweis dafür, dass die Märtyrerberichte über alle literarische Bearbeitung hinaus eine nicht zu unterschätzende Bedeutung als Quellen der Kirchen- und Liturgiegeschichte besitzen.

3.2.3 Der Märtyrertypus des Diakons

Die folgende Behandlung des Diakonenmartyrers, die, ähnlich den beiden vorangegangenen Kapiteln, mit der Analyse der *PassFruct.* als authentischem Märtyrerbericht abschließt, gleicht hinsichtlich ihrer Gliederung derjenigen des Bischofsmartyrers. Dieses resultiert aus der Tatsache, dass es sich bei beiden um Inhaber bereits früh erwähnter kirchlicher Funktionen bzw. Ämter handelt, die beide begrifflich ihre Wurzeln im profanen Griechisch haben, jedoch im Selbstverständnis der christlichen Lehre neu gedeutet und bestimmt wurden. Gleichzeitig spiegelt die ähnliche Struktur beider Kapitel die enge Beziehung zwischen Bischofs- und Diakonenamt wider. Beide Funktionen haben sich vermutlich historisch parallel entwickelt – ein Umstand, der auch durch die Erwähnung in denselben Dokumenten deutlich wird.

3.2.3.1 Die Bedeutung und Verwendung des Begriffs *διάκονος* in Antike, jüdischem Hellenismus und Neuem Testament

3.2.3.1.1 Die Bedeutung des Begriffs *διάκονος* im profanen Griechisch

„Das Wort wird häufig gebraucht, wo zum Ausdruck gebracht werden soll, daß (sic) eine Person in einem Dienstverhältnis zu einer anderen steht, ohne doch deren Sklave zu sein.“⁸⁵⁵ Es bezeichnet analog zu den Bedeutungen von *διακονέω* und *διακονία*, verschiedene Dienstfunktionen: den bei Tisch Aufwartenden⁸⁵⁶; den Boten⁸⁵⁷; den Diener⁸⁵⁸; den Untersteuermann⁸⁵⁹; den Bäcker, Koch, Weinhändler⁸⁶⁰; den

⁸⁵⁵ J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, 96.

⁸⁵⁶ Vgl. Xenophon, *Hier.* IV, 1f; Demosthenes, *orat.* LIX, 33; Xenophon, *Mem.* I, 5, 2.

⁸⁵⁷ Vgl. Pollux, *Onom.* VIII, 137; Sophokles, *Phil.* XDVII.

⁸⁵⁸ Vgl. Aristoteles, *eth.nic.* VII, 7p 1149a 27.

⁸⁵⁹ Vgl. Xenophon, *Oik.* VIII, 10.14.

⁸⁶⁰ Vgl. Platon, *Gorg.* DXVIII b c.

Staatsmann⁸⁶¹; Krankenwärter⁸⁶²; weiblich die Dienerin⁸⁶³. Ferner deuten verschiedene Inschriften auf die Verwendung des Begriffs *διάκονος* als Berufsbezeichnung bzw. Kennzeichnung bestimmter Tätigkeiten in Gemeinschaften sakraler Art hin, die aber alle dienende Aufgaben erfüllen.⁸⁶⁴ „Demnach war der Diakonos im technischen Sinne wahrscheinlich ursprünglich der Tischdiener, der die Speisen beim Mahl der Körperschaft oder des Kultvereins aufzutragen hatte (...) Man darf vermuten, daß (sic) der ursprüngliche Tischdiener in vielen Kultgemeinschaften allmählich zu einem höheren Funktionär geworden ist, der für die Vorbereitung der Kultmahlzeiten verantwortlich war u(nd) auch sonst den Priester unterstützte.“⁸⁶⁵ Insgesamt bezeichnet der *διάκονος*-Begriff in seiner technischen Verwendung, ähnlich der des *ἐπίσκοπος*-Begriff, eine breite Palette verschiedener, auch sakraler Funktionen, deren Berührungspunkt der Dienst gegenüber einer oft durch einen Genitiv näher bestimmten Sache oder Person ist. Jedoch ist auch hier, wie beim *ἐπίσκοπος*-Begriff, das Wort keine Bezeichnung einer einzigen, nur auf einen genau definierten Bereich beschränkten Aufgabe und kann daher wiederum nach dem Verständnis K. Stadlers⁸⁶⁶ nicht als Amtsbezeichnung verstanden werden.

Ebenso ist auch Epiktets Betitelung des Diogenes als *διάκονος* des Zeus⁸⁶⁷ und damit Idealbild des Kynikers zu bewerten, die als Motiv den Topos der *militia spiritualis* ergänzt.⁸⁶⁸

3.2.3.1.2 Die Bedeutung des Begriffs *διάκονος* im jüdischen Hellenismus

Auch Flavius Josephus benutzt, ähnlich wie Epiktet, den *διάκονος*-Begriff auch in Bezug auf Gott, indem er sich selbst als *διάκονος θεοῦ*⁸⁶⁹ oder wegen seiner Weissagung an Vespasian über dessen Kaisertum als *διάκονος τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς*⁸⁷⁰ bezeichnet. Daneben verwendet Flavius Josephus den *διάκονος*-Begriff in

⁸⁶¹ Vgl. Platon, *Gorg.* DXVIII b.

⁸⁶² Vgl. Aristoteles, *rhet.* XLVIII, 38.

⁸⁶³ Vgl. Demostenes, *orat.* XXIV, 197; XLVII, 52.

⁸⁶⁴ Vgl. *IG* IV 774. 824; *IG* IX IX 1, 486f; *CIG* II Add 1793 b p 982; *Inscr. Magn.* CIX; *CIG* II 3037.

⁸⁶⁵ Th. Klauser, *Art. Diakon*, in: *RAC* Bd. III, 888-909, 906.

⁸⁶⁶ Vgl. *Anm.* 626.

⁸⁶⁷ Vgl. Epiktet, *diss.* III, 24, 65.

⁸⁶⁸ Vgl. hierzu die Erläuterungen in Kapitel 3.2.2.2 Die Entwicklung des Bischofsamtes bis zur ersten Hälfte des II. Jahrhunderts.

⁸⁶⁹ Vgl. Flavius Josephus, *Bell.* III, 354.

⁸⁷⁰ Flavius Josephus, *Bell.* IV, 626; vgl. hierzu auch A. Schlatter, *Wie sprach Flavius Josephus von Gott*, in: ders., *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, hrsg. und eingeführt von K. H. Rengstorff, Darmstadt 1970, 66-142, 83.

der Entsprechung zum neuhebräischen *שָׂדָשׁ* aber auch in sonst üblichen profanen Bedeutungen.⁸⁷¹

In der Septuaginta findet sich das Wort nur an wenigen Stellen und dort jeweils im rein profanen Sinn: in Est I, 10; II, 2; VI, 3. 5 werden damit die Höflinge und Eunuchen des Königs bezeichnet (hebräisch: *שָׂדָשׁ*) und in Spr X, 10a wird der Törichte dadurch zum Diener des Weisen benannt. Im IV. Makkabäerbuch spricht ein Gefangener die ihn folternden Speerträger als *ὡ μίεροι διάκονοι* an.

Demnach wird auch im jüdischen Hellenismus der *διάκονος*-Begriff nicht auf einen festen Amtsbereich angewendet, sondern mit einer durchgängigen Betonung der Dienstfunktion in jeweils ganz verschiedenen Kontexten gebraucht. Jedoch ist in dem bei Flavius Josephus verwendeten Epitheton *διάκονος θεοῦ* bereits eine hier auf den jüdischen Gottesbegriff bezogene Vorform der späteren freien Verwendung des *διάκονος*-Begriffs im Neuen Testament zu sehen.

3.2.3.1.3 Die Bedeutung des Begriffs *διάκονος* im Neuen Testament

Insgesamt findet sich der Begriff *διάκονος* neunundzwanzig Mal im Neuen Testament, davon acht Mal in den Evangelien und einundzwanzig Mal in den paulinischen Briefen.⁸⁷² Dabei sind zwei Verwendungszweige zu unterscheiden: Zum einen die freie Anwendung im Sinne des „Dieners“, meist erweitert durch unterschiedliche Genitivattribute, welche das Objekt der Pflichterfüllung näher spezifizieren, und zum anderen in der mehr oder weniger genau bestimmten Anwendung als Amtsträger in der Gemeinde. Wie auch bei der philologischen Analyse des *ἐπίσκοπος*-Begriffs, wird im Folgenden nur die rein sprachliche Verwendung des *διάκονος*-Begriffs im Neuen Testament in den Blick genommen. Die funktional-inhaltliche Entwicklung des Amtes in der frühen Kirche wird erst im nachfolgenden Kapitel 3.2.3.2 behandelt.

Im ersten Bereich ist der *διάκονος*-Begriff einmal in der allgemein funktionalen Verwendung auf die Diener bei der Mahlzeit (Joh II, 5.9) sowie eines Königs (Mt XXII, 13) bezogen. Er bezeichnet aber auch den Menschen bzw. speziell den Christen in seiner nächstenliebenden Beziehung zum Mitmenschen (Mk IX, 35; X, 43; Mt XX, 26; XXIII, 11) und in der demütigen Nachfolge Jesu Christi (Joh XII, 26). Im metaphorischen Verständnis wird der *διάκονος*-Begriff auf den Menschen als Diener einer guten oder bösen geistigen Macht bezogen: *τον σαντανᾶ, τῆς δικαιοσύνης* (II Kor XI,

⁸⁷¹ Vgl. Flavius Josephus, *Ant.* VI, 52; VII, 201. 224; XI, 188.255.

14f); τοῦ εὐαγγελίου (Eph III, 6f; Kol I, 23); τῆς ἁμαρτίας (Gal II, 17); περιτομῆς (Röm XV, 8); καινῆς διαθήκης (II Kor III, 6). Das bereits im jüdischen Hellenismus verwandte Epitheton als διάκονος θεοῦ sowie der Titel des διάκονος Χριστοῦ werden neben dem Begriff des διάκονος τοῦ εὐαγγελίου sowohl als Selbstbezeichnung des Apostels (II Kor VI, 33ff bzw. II Kor XI, 23) als auch des Timotheus (I Th II, 1ff: διάκονος θεοῦ; I Tim IV, 5: διάκονος Χριστοῦ) sowie des Epaphras (Kol I, 7: διάκονος τοῦ Χριστοῦ) benutzt. Diesem ähnlich ist auch die Bezeichnung des Tychikus als διάκονος ἐν κυρίῳ (Eph VI, 21; Kol IV, 7). Als διάκονος θεοῦ (Röm XIII, 4) wird auch die heidnische Staatsführung charakterisiert, da sie ihr Amt von Gott erhalten hat und dessen Ordnung in der Welt bewahren soll. Die Selbstbetitelung des Paulus als διάκονος, der in seiner Bestimmung als διάκονος θεοῦ die Gemeinde zum Glauben an Gott führt, ist in seinem inhaltlichen Kern eng mit der Anwendung des διάκονος-Begriffs als Amtsbezeichnung verwandt.

Letztere benennt als feststehender Ausdruck mit διάκονος den Träger eines bestimmten Amtes innerhalb der Gemeinde. „Sie liegt an denjenigen Stellen vor, die denn auch sinngemäß die Vulgata mit dem Fremdwort *diaconus* wiedergibt, während sie sonst das Wort διάκονος mit *minister* übersetzt: Phil 1, 1; 1 Tm 3, 8.12.“⁸⁷³

Zur Prägung des διάκονος-Begriff als fester Amtsbezeichnung ist anzumerken, dass er, analog zu dem des ἐπίσκοπος, in der Wurzel vom Literalsinn des profan-griechischen Wortes bestimmt ist, der jedoch vom spezifisch christlichen Sinn des „Dienens“ gefüllt wird. Denn wie bereits in Kapitel 3.2.2.2 erläutert, ist der Begriff der διακονία aus seiner Kennzeichnung des Lebens und Sterbens Jesu⁸⁷⁴ heraus essentieller Ausdruck und Auftrag der christlichen Lehre geworden.

⁸⁷² Vgl. H. Frankemölle, Art. Diakon, in: NBL Bd. I, 418f, 418.

⁸⁷³ H.W. Beyer, Art. Διάκονος, in: ThWNT Bd. II, 88-93, 89.

⁸⁷⁴ Vgl. hierzu Anm. 646.

3.2.4 Die Entwicklung des Diakonenamtes bis zur ersten Hälfte des III. Jahrhunderts

In der Nachfolge Jesu wird damit die Dienstbereitschaft zur Richtschnur des christlichen Lebens⁸⁷⁵ und so später zum Basisgedanken aller kirchlichen Ämter. Sprachlich und inhaltlich drückt sich dieses darin aus, dass die Verkündigung der Botschaft Jesu⁸⁷⁶, die Gründung und Führung der Gemeinde⁸⁷⁷ sowie der sozial-karitative Einsatz⁸⁷⁸ mit Verben und Substantiven der Wortfamilie des „Dienens“ (διακονεῖν, διάκονος, δουλεῖν, δοῦλος) benannt werden. Dabei fällt besonders die durchgängige und umfassende Verwendung des διάκονος - bzw. διακονία-Begriffs bei Paulus als Bezeichnung unterschiedlicher Dienste und Leistungen materieller und geistiger Art auf. „Wenn man annimmt, daß (sic) dieser paulinische Sprachgebrauch nicht ohne Wirkung auf die Verfestigung des Titels in Philippi und Korinth geblieben ist, so wäre *diakonos* die ältere ‚Dienstbezeichnung‘ und vor *episkopos* entstanden. Aber wenn auch nicht auszuschließen, so ist das doch nicht sicher.“⁸⁷⁹ Unbestreitbar dagegen ist allerdings, dass das Diakonen- wie auch das Episkopenamt weder vom historischen Jesus noch vom überhöhten Herrn oder den Aposteln eingesetzt worden ist, sondern sich, obwohl im Urcharakter originär jesuanisch, als Amt bzw. Funktion erst in der Urgemeinde ausgebildet hat.

Analog zum ἐπίσκοπος wird der διάκονος ebenfalls erstmals in Phil I, 1b erwähnt, wobei hier auch besonders im Sinne der späteren sakralen Ämterhierarchie⁸⁸⁰ noch nicht von einer Verdichtung zur einer festen Amtsbezeichnung auszugehen ist.⁸⁸¹ Auch der διάκονος ist Funktionsträger innerhalb der Gemeinde und daher dieser zu- jedoch keineswegs vor- bzw. übergeordnet. Ebenfalls werden hier, wie beim ἐπίσκοπος, keinerlei Angaben über die Aufgaben des διάκονος gemacht. Insgesamt ist Phil I, 1b damit als erster Schriftbeleg für die Existenz von διάκονοι zu betrachten, wo-

⁸⁷⁵ Vgl. hierzu Phil II; Mk X, 43f; Lk XXII, 26; Joh XIII, 15f.

⁸⁷⁶ Vgl. hierzu u.a. Apg I, 17; VI, 4; XX, 24; Röm I, 1; I Kor I, 1; III, 5; IX, 19 II Kor III, 3; IV, 1.5; V, 18; ; Eph VI, 21; Phil II, 22; Kol I, 7; IV, 7.17.

⁸⁷⁷ Vgl. hierzu u.a. Eph IV, 12; Kol IV, 17; I Tim IV, 6; II Tim IV, 5.

⁸⁷⁸ Vgl. hierzu u.a. Mt XXV, 44; Mk XV, 41; Lk VIII, 3; Apg VI, 1; XI, 29; Röm XV, 25.31; II Kor VIII, 4.19f.

⁸⁷⁹ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 58.

⁸⁸⁰ Vgl. hierzu H.v. Campenhausen, Kirchliches Amt, 74.

⁸⁸¹ Die neuere Forschung betrachtet Apg VI nicht mehr als Beleg für den Ursprung des Diakonenamtes sondern sieht in jenen gewählten und durch Handauflegung der Apostel eingesetzten „Sieben“ Funktionäre der greechisch sprechenden Urgemeinde. Diese versehen nicht primär karitative Aufgaben, sondern predigen und taufen und überschreiten damit den später in I Tim III, 8-13 für die Diakone umrissenen Aufgabenrahmen der Verwaltung und Fürsorge; vgl. hierzu u.a. Th. Klauser, Diakon 890ff.

bei der Begriff selbst hier weder in seiner damaligen Bedeutung eindeutig definiert ist noch darin als Ausgangspunkt der späteren Genese der Funktion bzw. des Amtes betrachtet werden kann.

Wie bereits in Kapitel 3.2.3.1 festgestellt, ist die Bezeichnung *διάκονος* dem profanen Griechisch entnommen, wurde jedoch von den Christen in ihrem eigenen Verständnis des „Dienens“ umgedeutet und entwickelte sich so zu einem spezifisch christlichen Terminus, der von allen Sprachen der Welt als Fremdwort übernommen wurde. Die Funktion selbst findet, speziell in der Einbettung in das Doppelamt *ἐπίσκοπος-διάκονος* kein genaues Vorbild im griechisch-paganen Bereich, da bei allen in Betracht kommenden Funktionen die soziale Komponente vollständig fehlt.⁸⁸² Als mögliche funktionale Entsprechung in der antik-semitischen Umwelt sind neben dem *maskil* aus dem Bereich der Qumranessener, dessen Amt einige Parallelen zum christlichen Diakonenamt aufweist, nach Untersuchungen H.-J. Fabrys Funktionäre des *mrzh*, eines palmyrenischen Kultvereins, zu nennen, die sowohl kultische als auch karitative Aufgaben erfüllten.⁸⁸³ „Die christliche Urgemeinde fand also in der Umwelt den Kultverein vor, in dem es die Institution des Diakons gab. Die starke priesterliche Prägung des Kultvereins in Palmyra mag zusätzlich einen entscheidenden Impuls abgegeben haben, hier ein Modell zu finden für die Einsetzung der Diakone. Die Leistung des Neuen Testaments besteht nun darin, dem Stand des Diakons ein Berufsethos gegeben zu haben, das im dienenden Leben Christi – dem Urbild des Diakons – zentriert ist.“⁸⁸⁴ Wie auch beim *ἐπίσκοπος* sind die frühchristlichen Anfänge der Funktion des *διάκονος* nicht mit ihrer späteren Gestalt zu vergleichen und geben noch keinen Hinweis auf die folgende historische Entwicklung.

Der nächste historische Beleg für die weitere Genese des Diakonenamtes ist Kapitel XV der *Didache*, in dem der Didachist die Gemeinde auffordert, parallel zur Besetzung der Funktion der Bischöfe charakterlich geeignete Diakone auszuwählen.⁸⁸⁵

Wie die *ἐπίσκοποι*, nehmen die *διάκονοι* nach dem Verständnis der *Didache* als Lehrer und Propheten in Verkündigung, Katechese und Liturgie die Aufgaben der ausbleibenden Wandercharismatiker wahr. Bezüglich ihres Verhältnisses zur Gemeinde ~~und ihrer Stellung in dieser~~ wird jedoch deutlich, dass sie gemeinsam mit den Bischöfen

⁸⁸² Vgl. hierzu H.-J. Fabry, Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonenamtes, in: J.G. Plöger/H.J. Weber, *Der Diakon*, Frankfurt 1982, 15-26, 17f.

⁸⁸³ Vgl. zu den Details H.-J. Fabry, *Der altorientalische Hintergrund*, 18ff.

⁸⁸⁴ Ebd., 21.

⁸⁸⁵ *Did.* XV, 1f.: „Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die sanftmütig, nicht geldgierig, aufrichtig und bewährt sind; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Achtet sie also nicht gering, denn sie sind eure Geehrten, zusammen mit den Propheten und Lehrern.“ (zitiert nach: G. Schöllgen (Einl. und Übers.), *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, 135.)

ihrer Stellung in dieser wird jedoch deutlich, dass sie gemeinsam mit den Bischöfen als Diener und nicht als Vorgesetzte oder Leiter der Gemeinschaft gesehen werden. Aus der angefügten ausdrücklichen Aufforderung zum Respekt den Diakonen gegenüber ist auf ihre noch nicht gefestigte Position zu schließen. Die Diakone werden von der Gemeinde gewählt, und eventuell sogar von ihr unterhalten.⁸⁸⁶ Aufgrund ihrer Bestimmung durch die Gemeinde spielen naturgemäß bezüglich der theologischen Begründung der Funktion Begriffe wie Sukzession und Ordination, die mit der charismatischen Übertragung verbunden sind, keinerlei Rolle. Die Aufgaben der Diakone, die vermutlich mit den Bischöfen ein Kollegium gebildet haben, sind nur allgemein dargestellt und nicht von denjenigen der Bischöfe differenziert. Allerdings ist zu vermuten, dass die Dienste beider zwar unterschiedlich, jedoch dabei eng miteinander verknüpft waren, wobei eine Hierarchie der gemeindeinternen Funktionen nicht erkennbar ist.⁸⁸⁷

Ein Hinweis auf eine Ordination der Diakone und die damit verknüpfte Anwendung der Geistübertragung und Sukzessionskette auf ihre Funktion ist im Gegensatz zu den Episkopen/Presbytern⁸⁸⁸ auch nicht in den Pastoralbriefen nachweisbar. Allerdings unterstreicht die einzige Erwähnung der Diakone innerhalb der Pastoralbriefe, der Diakonenspiegel I Tim III, 8-13, zum Abschluss ihre angesehene Stellung innerhalb der Gemeinde. Ferner ist aufgrund der hier detailliert angegebenen sittlich-moralischen Anforderungen an die jeweiligen Amtsinhaber eine vorherige Eignungsprüfung sowie eine mehr oder weniger rituelle Einsetzung in das Amt durch die Gemeinde nicht auszuschließen.

Das Fehlen des Amtscharismas und der Traditionskette in Verbindung zu den Aposteln weist auf die niedrigere Stellung der Diakone gegenüber den Episkopen/Presbytern hin, zu deren Leitungskollegium sie nicht gehören, wobei z.B. durch das Fehlen der späteren Ämtertrias Bischof – Presbyter – Diakon eine deutlich gestufte Hierarchie nicht erkennbar ist.⁸⁸⁹ Es ist davon auszugehen, dass dem Bischofs- und Diakonenamt unterschiedliche Aufgabenbereiche zuzuordnen sind – eine These, die durch einen Vergleich der Ämterpiegel des ἐπίσκοπος (I Tim 3, 1-7) und des διάκονος (I Tim 3, 8-13) unterstützt wird.⁸⁹⁰ „Wenn man die beiden Reihen von Qualitäten mitein-

⁸⁸⁶ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 60 Anm. 49: „*Leitourgia* (Did. 15, 1) gewinnt hier wieder seine technische Bedeutung <Amt>, <amtlicher Dienst>; *time* ist auch das Amt oder der Sold; *tetimemeno* (Did 15, 2) könnte somit auch die mit einem ehrenvollen (be-soldeten) Amt Ausgestatteten meinen.“

⁸⁸⁷ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 60f.

⁸⁸⁸ Vgl. hierzu I Tim IV, 14; II Tim I, 6; I V, 22.

⁸⁸⁹ Vgl. hierzu R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 68.

⁸⁹⁰ Auf die Behandlung von Röm XVI, 1f, der Erwähnung der in der Gemeinde von Kenchreae tätigen Phoebe, wird hier verzichtet, da, im Gegensatz zu R.M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat

ander vergleicht, fällt auf, daß (sic) der D(iakon) nicht ‚doppelzünftig‘ (μη δίλογος) u(nd) nicht von ‚schmutziger Gewinnsucht beherrscht‘ (μη αἰσχροκερδής) sein darf, daß (sic) aber Lehrbegabung (διδασκτικός) nur für den Kandidaten des Episkopenamtes gefordert wird. Daraus darf man wieder folgern, daß (sic) der D(iakon) mit materiellen Dingen, insbesondere mit der Fürsorge, aber nicht mit der Wortverkündigung zu tun hat.⁸⁹¹ Demnach ist der Schwerpunkt der Aufgaben des Diakons in der Verwaltung und der Caritas zu sehen. Es erscheint naheliegend, anhand der beiden Schriftstellen in Phil und I Tim eine funktionale Zuordnung des διάκονος zum ἐπίσκοπος sowie einen engen Zusammenhang beider Funktionen und daraus resultierend die Nachrangigkeit des διάκονος dem ἐπίσκοπος gegenüber bereits in der Frühzeit der Kirche zu vermuten. Denn in der Adresse des Philipperbriefes, Phil I, 1b, wird der διάκονος zusammen mit dem ἐπίσκοπος angesprochen und in I Tim III, 8 schließt sich der Diakonenspiegel direkt an den Bischofsspiegel (I Tim III, 1-7) an. Allerdings gibt es für diese These keinerlei eindeutige Hinweise, so dass nur mit erheblicher Einschränkung Rückschlüsse von der späteren Ämterentwicklung auf die Frühzeit gezogen werden können. „Die verschiedenen Benennungen weisen auf unterschiedliche Träger der episkopalen und diakonalen Funktionen; die sicherlich immer mitgehörte ursprüngliche Bedeutung ‚Aufseher‘ und ‚Diener‘ zeigt möglicherweise eine Stufung im Rang an. Daß (sic) aber dadurch eine unmittelbare Zuordnung und Unterordnung im Verhältnis Diakon-Episkop ausgesagt ist, ist schon wieder fraglich.“⁸⁹² Die in I Tim 3, 11 erwähnten Frauen sind nach Meinung einiger Theologen wie z.B. G. Lohfink,⁸⁹³ und R. M. Hübners⁸⁹⁴ sowie mit gewisser Zurückhaltung auch H. von Lips⁸⁹⁵ nicht als Ehefrauen der Diakone sondern Inhaber des Diakonenamtes selbst zu identifizieren. Ein früherer Beweis für die Existenz weiblicher Diakone ist Phöbe, deren Funktion in der Kirche von Kenreae, dem östlichen Hafentort Korinths, Paulus in Röm XVI, 1 mit dem Titel διάκονος bezeichnet. „Auch Frauen haben dieses Amt übernommen, möglicherweise auch in Korinth, Philippi und Rom. (Paulus verwendet den Titel *diakonos*, nicht *diakonissa*, so daß (sic) es

und Episkopat, 57, aus dieser Stelle keinerlei wesentlicher Informationsgehalt für die gemeindliche Funktion des Diakons erkennbar sind.

⁸⁹¹ Th. Klauser, Diakon, 889.

⁸⁹² R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 59.

⁸⁹³ Vgl. G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: D. Deutzenberg u. a. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (*Quaest. disp.* Bd. XCV), Freiburg 1983, 332ff.

⁸⁹⁴ Vgl. R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 68.

⁸⁹⁵ Vgl. mit weiteren Hinweisen zu Vertretern dieser These H. v. Lips, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT Bd. CXXII), Göttingen 1979, 116ff.

nicht auszuschließen, eher naheliegend ist, daß (sic) auch Frauen unter den *diakonoï* von Philippi waren.⁸⁹⁶

Im Gegensatz zu den Pastoralbriefen bezieht der I. Clemensbrief neben den Episkopen die Diakone in die Sukzessionskette, an deren Beginn Christi Sendung durch Gott selbst steht, mit ein.⁸⁹⁷ „Dabei hat die spätere Einsetzung durch andere bewährte Männer für Clemens offenbar den gleichen Rang wie die Einsetzung durch die Apostel. Von einer Ordination durch sukzessive Handauflegung hören wir bei Clemens nichts. Es geht ihm um die Einhaltung der vom göttlichen Willen verfügten Ordnung (*eutakos ek thelematos theou*, 42, 2). Wer diese göttliche Ordnung des Amtes in der Kirche verletzt, macht sich einer schweren Sünde schuldig (44, 4; vgl. 41, 3f.)“⁸⁹⁸ Obwohl der I. Clemensbrief sich nicht direkt über die Aufgaben der Diakone äußert, kann man dennoch indirekt aus der Beschreibung der alttestamentlichen Kultordnung als Beispiel göttlicher Rechtssetzung bestimmte Schlüsse ziehen. Denn, entsprechend der Analogie zwischen den Hohenpriestern und den Episkopen, ist eine Vergleichbarkeit des Levitenamtes mit dem der Diakone zu sehen zumal hierfür ausdrücklich der Terminus *διακονία* gebraucht wird.⁸⁹⁹ Damit ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass den Diakonen bestimmte liturgische Pflichten wie z.B. das Herbeibringen der Gaben bis hin zur Hauskommunion zukamen.⁹⁰⁰ In dieser Funktion sind die Diakone eindeutig dem Klerus zugeordnet, der im I. Clemensbrief erstmals von den Laien getrennt wird. Obgleich in der Zuordnung der einzelnen liturgischen Aufgabenbereiche zum Presbyter- und Diakonenamt mit dem deutlichen Zentrum des funktionalen, nur auf den Moment des Gottesdienst beschränkten Monepiskopats eine hierarchische Ordnung zumindest im Rahmen der Liturgie angedeutet wird, geht der I. Clemensbrief nicht explizit auf diese ein. Denn der Monepiskopat und damit die Stufung der kirchlichen Ämtertrias befindet sich noch in der Entwicklung, wobei die im I. Clemensbrief beschriebene funktionale Form sicher als ein wesentliches Moment dieser Genese zu betrachten ist.

Wichtigster Zeuge der Durchsetzung des Monepiskopats für Antiochien sowie weitere Gebiete im Osten ist, wie bereits in Kapitel 3.2.2.2 detailliert erläutert, Ignatius von Antiochien, dessen Briefe die kirchliche Ordnung als Abbild der himmlischen Hierarchie beschreiben. An deren Spitze steht der Monepiskopos als Repräsentant Gottes und ihm nachgeordnet sind die Presbyter statt der apostolischen Ratsversammlung und

⁸⁹⁶ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 57.

⁸⁹⁷ Vgl. hierzu I Clem. XLII, 1-4; XLII, 1; XLIV, 1ff.

⁸⁹⁸ R. M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat, 70.

⁸⁹⁹ Vgl. I Clem. XL, 5.

die Diakone als Typos Christi.⁹⁰¹ Damit ist hier endgültig aus der Zweifelt Bischof-Diakon die hierarchisch geordnete Trias Bischof-Presbyter-Diakon entstanden⁹⁰², in deren Rahmen der Diakon sowohl dem Bischof als auch dem Presbyterkollegium nach⁹⁰³ jedoch letztlich nicht untergeordnet ist – ein Bezug, der später noch näher zu erklären ist. In der Fortsetzung der *διακονία* Christi ist der Diakon von der Gemeinde, deren Diener er ist⁹⁰⁴, wie Christus selbst zu achten.⁹⁰⁵ Der Begriff des Gemeindedienstes im höchsten Verständnis des Wortes ist damit neben den technisch-kultischen und allgemein karitativen Aufgaben die eigentliche Pflicht des Amtsinhabers.⁹⁰⁶ Eventuell ist in der besonderen Verbundenheit des Bischofs Ignatius zu den ihn begleitenden Diakonen⁹⁰⁷ die später auch institutionalisierte Nähe beider Ämter angedeutet.

Polykarp hingegen sieht nicht die Menschen als Objekt der diakonalen Pflicht, sondern primär Gott und Christus und durch diesen Dienst eher sekundär die irdische Gemeinde. Aufgrund der bei Polykarp aufgestellten charakterlichen Anforderung an die Diakone z.B. das Verbot der Falschheit oder Habgier, das Gebot des Mitleid und der Fürsorge⁹⁰⁸, muß mit Recht vermutet werden, dass sie in der Verwaltung materieller Güter sowie der Caritas eingesetzt wurden. Ferner sind mit Bezug auf die Aufforderung Polykarps, die jungen Männer mögen sich den Presbytern und Diakonen fügen⁹⁰⁹, auch disziplinarische oder seelsorgliche Aufgaben denkbar.

Auch der Hirte des Hermas schreibt den Diakonen die Aufsicht über die Gemeinde- und Armenkasse und damit die Fürsorge für die Witwen und Waisen zu⁹¹⁰.

Justin berichtet von der Überbringung der Eucharistie durch die Diakone an die abwesenden Gemeindeglieder im Anschluss an die Liturgiefeier⁹¹¹.

Während die bisher genannten Dokumente lediglich für ihre jeweilige Zielsetzung relevante Einzelaspekte des Diakonenamtes nennen, bieten im Vergleich dazu die Kirchenordnungen des III. Jahrhunderts für das jeweilige Gebiet ein umfassenderes Bild der diakonischen Aufgaben, der Amtseinsetzung sowie des allgemeinen Status' und

⁹⁰⁰ Vgl. hierzu u.a. Th. Klauser, *Diakon*, 893; vgl. hierzu auch H.-J. Vogt, *Zum Bischofsamt in der frühen Kirche*, in: THQ 162 (1982) 221- 236, 221.

⁹⁰¹ Vgl. hierzu Ignatius, *Magn.* VI, 1.

⁹⁰² Vgl. Ignatius, *Magn.* II; *Trall.* III, 7.

⁹⁰³ Vgl. Ignatius, *Magn.* VI, 2.

⁹⁰⁴ Vgl. Ignatius, *Trall.* II, 3.

⁹⁰⁵ Vgl. Ignatius, *Trall.* III, 1; *Smyrn.* VIII, 1; *Polyc.* VI, 1.

⁹⁰⁶ Vgl. ferner Th. Klauser, *Diakon*, 893: „Daß (sic) der D(iakon) auch den ‚Dienst am Worte Gottes‘ mit dem Bischof teilt, ist vielleicht Philad. 10, 2; Smyrn. 10, 1 angedeutet.“

⁹⁰⁷ Vgl. hierzu Ignatius, *Magn.* II; VI, 1; *Eph.* II, 1.

⁹⁰⁸ Vgl. Polykarp, *epist.* V, 2.

⁹⁰⁹ Vgl. Polykarp, *epist.* V, 3.

⁹¹⁰ Vgl. Pastor Hermae, *sim.* IX, 26, 2.

⁹¹¹ Vgl. Justin, I *apol.* LXVII, 5.

Gewichts des Amtes. Ferner lassen sich aus ihnen auch die spezifische Verbindung des Episkopen- und Diakonenamtes und die hierarchische Zuordnung der Ämtertrias in ihrer endgültigen historischen Form ablesen.

Für Rom betont die *Traditio apostolica* bezüglich der Diakonenordination die alleinige Handauflegung durch den Bischof im Gegensatz zur gemeinsamen des Bischofs und Presbyterkollegiums bei der Presbyterweihe. Als Begründung dafür wird angeführt, dass der *διάκονος* ausschließlich dem *ἐπίσκοπος* zugeordnet und kein Mitglied des klerikalen Ratskollegiums sei.⁹¹² Das Weihegebet der *Traditio apostolica* definiert das Diakonenamt als *διακονία* der *ἐκκλησία* gegenüber, deren wesentlicher Charakter durch das Herantragen der anschließend vom geweihten Priester dargebrachten Opfergaben ausgedrückt wird.⁹¹³ Der Diakon trägt die danach vom Bischof und den Presbytern konsekrierten Gaben herbei, bricht gemeinsam mit diesen das Brot, teilt bei Verhinderung des Bischofs die geweihten Gaben aus⁹¹⁴ und bringt sie zu den Abwesenden.⁹¹⁵ Unterstützt durch nichtordinierte, sondern nur ernannte Subdiakone⁹¹⁶, gehören zu seinen weiteren Aufgaben die Begleitung der Täuflinge ins Becken⁹¹⁷, die Fürsorge für die Kranken und deren Meldung an den Bischof, damit dieser sie selbst besuchen kann⁹¹⁸. Ferner obliegen ihm die Spendung der Krankensalbung in Notfällen⁹¹⁹, die Leitung der Agape sowie die Segnung des Brotes bei Abwesenheit des übrigen Klerus⁹²⁰, das rituelle Hereintragen des Lichtes bei Anbruch der Dunkelheit während einer vom Bischof selbst geleiteten Agape⁹²¹.

Die syrische *Didascalia apostolorum* versteht, ähnlich wie der I. Clemensbrief, den *διάκονος* in seiner Funktion für die Witwen und Waisen als Pendant des alttestamentlichen Leviten⁹²², während der Bischof ausdrücklich als Leiter und seelsorglicher Betreuer gesehen wird⁹²³, dem das von ihm eingesetzte Presbyterkollegium in Entsprechung zum Apostelkollegium als Ratgeber zu Seite gestellt wird.⁹²⁴ Die Beziehung zwischen Bischof und Diakon wird durch den typologischen Vergleich mit Moses (Bischof)

⁹¹² Vgl. *trad.apol.* IX, 3/8.

⁹¹³ Vgl. *trad.apol.* IX, 9 sowie das ähnliche Verständnis, allerdings ohne Bezug auf die diakonische Funktion, in Justin, *I. apol.* LXV, 2; LXVII, 5.

⁹¹⁴ Vgl. *trad.apol.* XIV.

⁹¹⁵ Vgl. *trad.apol.* IV; XXI; vgl. hierzu auch Cyprian, *laps.* XXV sowie Justin, *apol.* LXV; LXVII.

⁹¹⁶ Vgl. *trad.apol.* XIV.

⁹¹⁷ Vgl. *trad.apol.* XXI, 11.

⁹¹⁸ Vgl. *trad.apol.* XXX.

⁹¹⁹ Vgl. *trad.apol.* XXVI, 14.

⁹²⁰ Vgl. *trad.apol.* XXVI, 11.

⁹²¹ Vgl. *trad.apol.* XXVI, 18.

⁹²² Vgl. *Didasc.* IX.

⁹²³ Vgl. *Didasc.* IX.

⁹²⁴ Vgl. *Didasc.* IX.

und Aaron (Diakon)⁹²⁵, das Bild der zwei Seelen in einem Körper⁹²⁶ sowie die Bezeichnung des Diakons als Mund, Herz und Seele des Bischofs⁹²⁷ dargestellt. Die Diakone, deren Zahl sich an der Größe der jeweiligen Gemeinde orientiert⁹²⁸ und die vom Bischof ausgewählt und eingesetzt werden⁹²⁹, sind Mittler zwischen den Laien und dem Bischof und stellen den Kontakt zwischen beiden her⁹³⁰. Im Rahmen der liturgischen Aufgaben steht vor Beginn des Gottesdienstes ein Diakon an der Tür der Kirche, während ein anderer die Opfergaben der Gläubigen entgegennimmt, diese bewacht und darauf sieht, dass jedes Gemeindemitglied an der ihm entsprechenden Stelle Platz nimmt.⁹³¹ An der Eucharistiefeyer, zu deren Beginn ein Diakon nach Aufforderung des Bischofs: „Ist hier jemand, der etwas gegen seinen Nächsten hat?“ ruft⁹³², nehmen die Diakone im Altarraum teil⁹³³.⁹³⁴ Die Mittlerfunktion der Diakone wird auch bei der Unterstützung der Witwen, Waisen, Armen, Kranken und Fremden deutlich, an welche sie im Auftrag des Bischofs die aus überschüssigen Opfergaben, Spenden und Gemeindevermögen stammenden Gaben verteilen.⁹³⁵ Bezeichnend dafür ist die bereits in I Tim III, 8 genannte Anforderung an die Kandidaten, frei von Gewinnsucht zu sein.⁹³⁶ Nach dem ebenfalls im I. Clemensbrief gewählten Vorbild Jesu Christi sollen die männlichen und weiblichen Diakone in der Pflege alter und kranker Gemeindemitglieder keine Rücksicht auf die eigene Person nehmen⁹³⁷ und haben zum Ausgleich neben dem Bischof mit einer vierfachen Portion ebenfalls einen Anteil einer doppelten Portion der durch Stifter gespendeten Privatgaben der Witwen.⁹³⁸

Damit wird deutlich, dass der Aufgabenbereich der Diakone die Caritas, d. h. die materielle und wohl auch seelsorgliche Fürsorge für Arme und Kranke, und oft damit eng verknüpft die Verwaltung des Gemeindevermögens sowie die Liturgie umfasst. Im Bereich Letzterer übernehmen sie zum einen Ordnungsdienste für den ungestörten

⁹²⁵ Vgl. *Didasc.* IX.

⁹²⁶ Vgl. *Didasc.* XVI.

⁹²⁷ Vgl. *Didasc.* XI.

⁹²⁸ Vgl. *Didasc.* XVI.

⁹²⁹ Vgl. *Didasc.* XVI.

⁹³⁰ Vgl. *Didasc.* IX.

⁹³¹ Vgl. *Didasc.* IX; vgl. Th. Klauser, *Diakon*, 896, aus diesen Vorschriften ist zu folgern, dass jede Gemeinde über mindestens zwei Diakone verfügte.

⁹³² Vgl. *Didasc.* XI.

⁹³³ Vgl. *Didasc.* XII.

⁹³⁴ Vgl. ferner zur liturgischen Funktion der Diakone die kritische Stellungnahme in Th. Klauser, *Diakon*, 896: „Daß (sic) die Verteilung der ‚göttlichen Speise‘ Sache der beiden D(iakone) bzw. D(iakon)gruppen sei, nimmt Achelis im Kommentar zur Flemmingschen Ausgabe auf Grund von *Didasc.* 12 (68, 27 Pfl. = 120, 6C.) an; das ist indessen bloße Hypothese; der Text sagt darüber nichts.“

⁹³⁵ Vgl. *Didasc.* VIII; XIV.

⁹³⁶ Vgl. *Didasc.* XVI.

⁹³⁷ Vgl. *Didasc.* XVI.

⁹³⁸ Vgl. *Didasc.* IX.

Ablauf der gottesdienstlichen Feier, sind aber zum anderen auch in dienender Position direkt an der Eucharistiefeyer beteiligt, wobei ihnen bei Verhinderung der zuständigen Kleriker auf einigen Gebieten wie der Austeilung der Gaben und ihrer Segnung bei der Agape auch eine Stellvertreterfunktionen zukommen. Außer beim Sakrament der Eucharistie assistieren sie auch bei der Taufspendung.⁹³⁹ Ebenfalls ist offensichtlich, dass das Amt des Diakons immer an der Bedeutung der *διακονία* einem Objekt sei es einem Menschen, dem Bischof, dem Täufling, der Witwe, der Waise, sei es der *ἐκκλησία* oder letztlich allem übergeordnet Gott gegenüber orientiert ist. In diesem Dienstverständnis, das immer in, wenn auch verantwortungsvoller, untergeordneter und niemals leitender Rolle ausgeübt wird, bleibt durch die gesamte Amtsgenese hindurch der auf den profan-griechischen Begriff übertragene Charakter der *διακονία* Jesu Christi erkennbar.

Als Teil dessen ist auch, typologisch umgesetzt auf das göttliche Beziehungsgeflecht zwischen Sohn und Vater, die in den letztgenannten Dokumenten deutlich festzustellende enge Bindung des Diakons an seinen Bischof zu verstehen. Der Diakon ist auf den Bischof hingebordnet, wie Christus auf den Vater hingebordnet ist. Diese Rangfolge wird besonders durch die direkte Weihe des Diakons durch den Bischof ohne Beteiligung der Presbyter ausgedrückt, die gleichzeitig auf die hierarchische Unabhängigkeit zwischen Diakonen- und Presbyteramt hindeutet. „Die beiden Aufgaben sind unlösbar miteinander verbunden in der Person des Bischofs und dadurch in einem einzigen Sakrament der Weihe. Aber durch die Weitergabe teilt er diese beiden Aufgabenbereiche in zwei verschiedene Ämter: das Presbyterat und den Diakonat. Die Aufgaben sind in solchem Maße unterschieden und getrennt, daß (sic) ein Diakon in der alten Kirche direkt zum Bischof ernannt werden konnte, ohne vorher zum Priester geweiht worden zu sein (...).“⁹⁴⁰

⁹³⁹ Vgl. *trad.apol.* XXI.

⁹⁴⁰ J. Colson, Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: K. Rahner/H. Vorgrimmler (Hrsg.), *Diaconia in Christo*. Über die Erneuerung des Diakonates (QD Bd. XV/XVI), Freiburg u.a. 1962, 29.

3.2.3.3 Die Darstellung der Diakonenmartyrer in der *PassFruct.*

Die bereits in Kapitel 3.2.2.3.2 im Hinblick auf die Darstellung des Bischofsmartyrers Fructuosus ausgewertete *PassFruct.*⁹⁴¹ dient ebenfalls zur typologischen Analyse bezüglich dessen beiden Mitmartyrern, den Diakonen Augurius und Eulogius. Als einziger authentischer Bericht über Diakonenmartyrer überhaupt vermittelt sie einen wichtigen Eindruck hinsichtlich der Rolle und Funktion der Diakone sowie ihrer hierarchischen Beziehung zum Bischof.

Alle drei Blutzegen werden am 16. Januar 259 im Rahmen der auf die Mitglieder des Klerus konzentrierten valerianischen Verfolgung festgenommen, wobei der Bericht, analog zur weiteren Schilderung, nur die Verhaftung des Bischofs und nicht die der beiden Diakone schildert. Im Verlauf der Festnahme teilen die *beneficarii* dem Bischof mit, er werde gemeinsam mit seinen beiden Diakonen dem Statthalter Aemilianus vorgeführt (*PassFruct.* I, 2: „*Veni: praeses te arcessit cum diaconibus tuis.*“). Der Verzicht auf die Namen der Diakone ist unterschiedlich zu begründen, wobei jedes Argument in sich schlüssig erscheint: Zum einen könnte der Redaktor aufgrund der zusammenfassenden Einleitung in *PassFruct.* I, 1⁹⁴² auf eine Wiederholung der Namen verzichtet haben. Zum anderen könnten die *beneficarii* aus rein logisch-praktischen Gründen historisch die Angabe der Namen unterlassen haben, da diese sowohl ihnen als auch dem Bischof bekannt waren. Drittens könnte in diesem Verzicht auf die Namen ein Hinweis auf die untergeordnete Position der Diakone und ihre alleinige Reduzierung auf die unpersönliche Begleiterfunktion an der Seite des im Mittelpunkt des Geschehens stehenden Bischofs gesehen werden. Dieses kann sowohl von der späteren, vom kirchlichen Amtsverständnis bestimmten redaktionellen Bearbeitung geprägt sein als auch mit gewissen Einschränkungen bezüglich der Kenntnis römischer Staatsbeamter über die kirchliche Hierarchie auf historischen Tatsachen beruhen. Letzteres wird dadurch unterstrichen, dass an mehreren Stellen der gesamten Martyriumsdarstellung die Wendung „*Fructuosus cum diaconibus suis*“⁹⁴³ benutzt wird und somit zwar Fructuosus als Bischof und eigentlicher Protagonist des Berichts namentlich genannt und damit als Person herausgestellt wird, seinen beiden namenlosen Begleiter aber mit wenigen Ausnahmen eine eher rein funktionale und daher unpersönliche Rolle zuerkannt wird.

⁹⁴¹ Vgl. zur Datierung des Berichts und der Analyse seines Authentizitätsgrads die Erläuterungen in Kapitel

3.2.2.3.2 Die Darstellung des Bischofsmartyrers in der *PassFruct.*

⁹⁴² *PassFruct.* I, 1, „*Aemiliano et Basso consulibus XVII kalendas februarias die dominica comprehensi sunt Fructuosus episcopus, Augurius et Eulogius diacones.*“

⁹⁴³ Vgl. *PassFruct.* III, 1; V, 1; VII, 1.

Zu den Ausnahmen gehört die Wiedergabe des Verhørs, an dessen Beginn Aemilianus einzeln die Vorführung der drei Kleriker anordnet.⁹⁴⁴ Dabei wird allerdings erneut in der genannten Reihenfolge, die sich in der Abfolge der Verhöre wiederholt, die Vorrangstellung des Bischofs deutlich. An den zynischen Abschluss seiner Vernehmung durch den Statthalter, das Bittgebet des Fructuosus zu Gott sowie einer erneuten Erläuterung der Verknüpfung zwischen dem römischen Staatswesen und Kult durch Aemilianus, schließt sich das Verhör des Diakons Augurius an. Zu Beginn fordert Aemilianus diesen auf, sich nicht an den vorangegangenen Äußerungen des Bischofs zu orientieren⁹⁴⁵, damit wohl keinerlei Rücksicht einerseits auf den hierarchischen Gehorsam gegenüber seinem Vorgesetzten zu nehmen und andererseits dem persönlichen *exemplum* des Bischofs keinerlei Folge zu leisten. Die darin von Aemilianus geforderte Unabhängigkeit demonstriert Augurius in der Hervorhebung der 1. Person Singular im Rahmen der anschließenden knappen *confessio* „*Ego Deum omnipotentem colo*“ (*PassFruct.* II, 7). Dieses Bekenntnis ist eine Zusammenfassung der *confessio* des Bischofs und könnte in ihrer Einfachheit als Hinweis auf die geringere theologische Kenntnis des nicht in der Verkündigung tätigen Diakons verstanden werden. Augurius will im Kern dasselbe wie sein Bischof⁹⁴⁶ sagen, drückt es aber unmittelbarer und ohne theologische Bezüge aus. Allerdings ist auch hier eine redaktionelle Bearbeitung denkbar, die zur Vermeidung einer direkten Wiederholung des Schriftzitats aus Apg IV, 24 in II, 4 eine verkürzte Variante bietet. Aemilianus versteht oder will die Äußerung des Diakons falsch verstehen – ein Umstand, der aus seiner anschließenden Frage an den zweiten Diakon Eulogius (*PassFruct.* II, 7: „*Numquid et tu Fructuosum colo?*“) abzulesen ist. Darauf entgegnet Eulogius in ähnlich betonter Weise wie Augurius, er verehere nicht den Bischof, sondern denjenigen, den auch der Bischof verehere. Damit differenziert er deutlich zwischen der Person des Bischofs und Gott, worin eventuell eine zynische Anspielung auf die Vergöttlichung des römischen Kaisers zu sehen ist. Allerdings reagiert Aemilianus nicht weiter auf die Bemerkung des Diakons und wendet sich erneut an Fructuosus. Das Schicksal der beiden Diakone ist, eng verknüpft mit dem des Bischofs, bereits beschlossen, so dass eine weitere Beschäftigung mit ihnen historisch nicht mehr notwendig bzw. redaktionell nicht mehr erwähnenswert erscheint. Ihre Verurteilung zum gemeinsamen Feuertod wird abschließend in der kurzen Bemerkung „*et iussit eos vivos ardere.*“ (*PassFruct.* II, 9) angekündigt.

⁹⁴⁴ *PassFruct.* II, 2: „*Fructuosuum impone; Augurium impone, et Eulogium impone.*“

⁹⁴⁵ *PassFruct.* II, 6: „*Noli verba Fructuosi auscultare.*“

⁹⁴⁶ Vgl. *PassFruct.* II, 4: „*Ego unum Deum colo qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt.*“

Bei der Beschreibung der Vorgänge im Vorfeld der eigentlichen Hinrichtung steht eindeutig der Bischof mit seinen besonderen Tugenden, seiner Beziehung zum Volk und seiner engen Analogie zur Passion Christi im Vordergrund der Darstellung. Sprachlich wird dieses durch die durchgängige Verwendung der 3. Person Singular deutlich, die erst in *PassFruct.* IV, 3 wieder in den Plural wechselt. Im typologischen Vergleich mit den drei Jünglingen im Ofen bilden hier die drei Märtyrer für kurze Zeit eine scheinbar gleichberechtigte Einheit, bevor zum Abschluss der Martyriumsschilderung wieder Fructuosus in seiner *imitatio Christi* ins Zentrum rückt und das Ende der beiden Diakone unberücksichtigt bleibt.⁹⁴⁷

Ein ähnliches Bild vermittelt auch der anschließende miraculöse Teil, in dessen Verlauf die beiden Diakone allenfalls im gemeinsamen Plural mit Fructuosus, jedoch niemals singular oder namentlich erwähnt werden. Denn zwar werden sie zusammen mit dem Bischof während ihres Aufstiegs zum Himmel beobachtet⁹⁴⁸, werden ihrer aller zurückgebliebenen Gebeine mit Wein übergossen⁹⁴⁹ sowie ihre Asche verteilt⁹⁵⁰ und sie erscheinen auch zu dritt ihrem Folterer⁹⁵¹. Aber bei allem wird ihre unter- bzw. beigeordnete Stellung, explizit dargestellt an der Formulierung „*Fructuosus cum diaconibus suis*“⁹⁵², offensichtlich. Freilich leiden sie gemeinsam mit ihrem Bischof, dem allerdings praktisch qua Amt eindeutig eine höhere Autorität zukommt. Dieser Umstand wird besonders deutlich in seiner posthumen, an Christus erinnernden Erscheinung bei den Gläubigen, um diese mit Blick auf die Bedingung der körperlichen Unversehrtheit bei der Auferstehung zum erneuten Zusammentragen der zuvor unter ihnen verteilten Asche der Märtyrer aufzurufen.

Das abschließende, für den liturgischen Gebrauch der *acta* verfasste Gebet stellt hier einen gewissen Ausgleich dar, indem es ohne Unterscheidung zwischen dem Bischof und den beiden Diakonen und ohne namentliche Hervorhebung des Bischofs den Glaubensmut und das Leiden der *beati martyres* hervorhebt und das verdiente Erreichen ihres neuen himmlischen Status in der Nähe Gottes betont.⁹⁵³

Zusammenfassend ist die *PassFruct.* zum einen als historischer Beleg für die Verfolgung der Diakone als Teil des Klerus während der valerianischen Verfolgung zu betrachten. Zum anderen können sie auch unter Vorbehalt einer nachträglichen redakti-

⁹⁴⁷ Vgl. *PassFruct.* IV, 3.

⁹⁴⁸ Vgl. *PassFruct.* V.

⁹⁴⁹ Vgl. *PassFruct.* VI, 1.

⁹⁵⁰ Vgl. *PassFruct.* VI, 2.

⁹⁵¹ *PassFruct.* VII, 1.

⁹⁵² *PassFruct.* V, 1; VII, 1.

⁹⁵³ *PassFruct.* VII, 2.

onellen Bearbeitung als Hinweis auf die enge historische Verbindung zwischen Bischofs- und Diakonenamt verstanden werden. An diesem Beispiel wird das Verständnis des Amtes im Sinne eines Dienstes zuerst für den Bischof und im übergeordneten Sinne für Gott deutlich. Diese dauerhafte stille Unterordnung unter die Person des Bischofs und letztlich unter den Glauben an Gott gipfelt hier im Martyrium als äußerstem Zeichen der *διακονία* und somit der Nachfolge Christi.

Im Gesamtresümee der erfolgten typologischen und motivgeschichtlichen Untersuchungen sind verschiedene formale und inhaltliche Aspekte anzumerken: Im Hinblick auf die formale Entwicklung der Märtyrerberichte bestätigt sich anhand der untersuchten Dokumente die bereits in Kapitel 2.1.2 angeführte These, dass im Laufe der Zeit die Authentizität analog zur Steigerung der literarischen Bearbeitung immer mehr abnimmt. Dabei zeigt sich die immer stärker werdende Ausprägung der Märtyrerberichte als eigener literarischer Gattung in der Entwicklung, Sammlung und Verwendung spezifischer sich wiederholender Motive sprachlicher und inhaltlicher Art, die gleichzeitig die Individualität des jeweiligen historischen Martyriums und Märtyrers zurücktreten lassen. Letztere werden abhängig von der subjektiven Sichtweise und Intention des einzelnen Redaktors skizziert, der gleichzeitig den gesellschaftlich-theologischen Kontext seiner Zeit widerspiegelt und in den seltensten Fällen Augenzeuge des historischen Geschehen ist. Besonders deutlich wird diese Entwicklung in der Untersuchung der Bischofsmartyrien der *PassIren.*, *PassPhil.* und z.T. auch der *PassQuirin.*, deren ausgedehnte und theologisch detaillierte Apologien zweifellos auf eine literarische Bearbeitung hinweisen. Gleichzeitig wird jedoch in den meisten Berichten anhand bestimmter oft benutzter direkter wie indirekter Allusionen eine formale und inhaltliche Verbindung zu den *ActScil.* hergestellt. Damit soll zum einen trotz aller fortschreitender Bearbeitung die Grundorientierung des jeweiligen Berichts an diesen als literarischem Archetypus der *acta*-Form und, eng damit verknüpft, die Fortsetzung der dort mit den Scilitanern begonnenen martyrologischen Tradition betont werden.

Dabei sind jedoch zwischen den hier untersuchten Märtyrergruppen eindeutige Unterschiede festzustellen, die in der Funktion und Bedeutung des Märtyrers und seines Martyrium vor dem jeweiligen historischen Hintergrund liegen: Der soldatische Märtyrer handelt, obwohl letztlich *exemplum* für alle bereits bekehrten sowie noch zu bekehrenden Heeresmitglieder, als Privatmann. Seine Festnahme und sein Prozeß sind ein primär von der übrigen Bevölkerung weniger beachtetes Schicksal eines Einzelnen, der für seine persönliche, mit den Forderungen des römischen Staates kollidierende Glau-

bensüberzeugung stirbt. In auffallendem Kontrast dazu steht der Bischofsmärtyrer, dessen alleiniger Auftrag das Bekenntnis des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit ist. Er ist ohne Rücksicht auf die eigene Person und, wie in *PassIren.* und *PassPhil.* auf die Familie, von vornherein qua Amt *exemplum* für die ihm Anvertrauten und alle übrigen. Diese aus der Vorbildhaftigkeit resultierende Bedeutung wird deutlich in seinem öffentlichen Martyrium, das oft von miraculösen Ereignissen und spontanen Bekehrungen begleitet wird. Der Bischofsmärtyrer ragt in seiner geistig-intellektuellen Eloquenz und seiner physischen und psychischen Leidenfähigkeit aus der Menge hervor und ist im Sinne der Grundbedeutung seines Amtes aktiver, starker Beschützer seiner Gläubigen und seines Glaubens. Im Vergleich dazu wird speziell in der *PassFruct.* die auf den eher passiven Dienst gegenüber den Bischöfen und der Kirche abzielende Funktion der Diakone deutlich, deren martyrologische Bedeutung untergeordnet und im Gegensatz zum Bischof hier weniger spektakulär ist.

Wie bereits zu Beginn dieser motivgeschichtlichen Untersuchung angedeutet, ist auf der Basis des hier analysierten Quellenmaterials keinesfalls eine umfassende sondern nur eine begrenzte Ergebnissicherung hinsichtlich der Ausprägung bestimmter Märtyrertypen möglich. Allerdings sind auch durch die Beschreibung der Genese des *militia-Christi*-Gedankens sowie der philologischen Analyse des *ἐπίσκοπος*- bzw. *διάκονος*-Begriffs und der historischen Entwicklung dieser beiden Ämter wichtige Ansatz- und Ausgangspunkte für die Analyse der prudentischen Darstellungsweise gegeben. Letzteres gilt besonders für die Untersuchung der drei bei Prudentius verwandten (Bischofs)martyrien.

4. Die Rezeption und Kommentierung authentischer Märtyrerberichte im Liber Peristephanon des Prudentius

An die literarische sowie typologische bzw. motivgeschichtliche Untersuchung der Märtyrerberichte im zweiten und dritten Kapitel schließt sich im Folgenden zuerst eine Darstellung des zweiten literarischen Gegenstands der Arbeit, des *Liber Peristephanon* des Prudentius, an. Dabei sollen zunächst die Biographie des spätantiken christlichen Dichters skizziert, sein Gesamtwerk umrissen und abschließend als ein Teil dessen der *Liber Peristephanon* in seiner literarischen Form vorgestellt werden. Danach erfolgt die Feststellung der Quellensituation der prudentianischen Hymnen, um die möglichen authentischen Vorlagen aufzuzeigen. Die Gedichte, die sich generell auf authentische Berichte stützen könnten, werden danach einer detaillierten Untersuchung unterzogen, um die spezielle Kommentierung der möglichen Quelle durch den Dichter darzulegen. Diese Analyse gliedert sich nach einer deutschen Übersetzung in einen Strukturvergleich zwischen dem Bericht und Hymnus, sowie eine anschließende vergleichende formal-inhaltliche und typologische Betrachtung. Durch die auf diesen verschiedenen Ebenen festgestellten Analogien bzw. Veränderungen zwischen beiden Dokumenten soll die Kommentierung der Berichte durch den Dichter herausgearbeitet werden.

4.1 Die zu Prudentius vorliegenden biographischen Angaben

Da über Aurelius Prudentius Clemens⁹⁵⁴, abgesehen von den Anmerkungen bei Gennadius im V. Jahrhundert⁹⁵⁵, andere Autoren keinerlei biographischen Informationen geben⁹⁵⁶, ist die von ihm selbst im Alter von siebenundfünfzig Jahren verfasste *praefatio*⁹⁵⁷ der Gesamtausgabe seiner Gedichte die einzige Quelle seiner Vita. Deren Angaben zufolge wird Prudentius im Jahr 348⁹⁵⁸ sehr wahrscheinlich im tarraconensi-

⁹⁵⁴ Vgl. zur Feststellung des Namens A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 22.

⁹⁵⁵ Die biographischen Angaben in Gennadius, *vir. ill.* XIII gehen vermutlich ebenfalls allein auf die *praefatio* zurück; vgl. hierzu J. Bergman, *Aurelius Prudentius Clemens, der größte christliche Dichter des Altertums*, Dorpat 1921, 50f.

⁹⁵⁶ Vgl. hierzu auch die Verweise auf die Erwähnung des Prudentius bei spätantiken Autoren in A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 6 Anm. 2.

⁹⁵⁷ Prudentius, *praef.* Iff: „*Per quinquennia iam decem, / ni fallor, fuimus; septimus insuper / annum car-do rotat, dum fruimur sole volubili.*“

⁹⁵⁸ Vgl. Prudentius, *praef.* XXIV: „*Haec dum vita volans agit / increpsit subito canities seni / oblitum veteris me Saliae consulis arguens.*“ und *apoth.* CCCCXLVI-CCCCLIV: « *Iam pupura supplex/ sternitur Aeneadae rhetoris ad atria Christi/ vexillumque crucis summus dominator adorat./ Principibus tamen e cunctis non defuit unus, / me puero, ut memini, ductor fortissimus armis, / conditor et legum, celeberrimus ore manaque/ consultor patriae habendae / religionis, amans tercentum milia dicum, / perfidus ille deo, quamvis non perfidus urbi.* »; vgl. hierzu J. Bergman, *Aurelius Prudentius Clemens*, 35: « Es ist klar, dass sich diese Worte auf Kaiser Julianus beziehen; ein Zweifel daran ist nicht möglich. Da die

schen Spanien⁹⁵⁹ geboren, wobei sein Geburtsort letztlich nicht genau zu bestimmen ist. Die bisherige Prudentius-Forschung zieht hier die Städte Tarraco (jetzt: Tarragona)⁹⁶⁰, Caesaraugusta (jetzt: Saragossa)⁹⁶¹ sowie Calagurris (jetzt: Calahorra) aufgrund ihrer besonderen Hervorhebung durch das Possessivpronomen *noster* im *Liber Peristephanon*⁹⁶² in näheren Betracht, ist aber bislang zu keinem eindeutigen, geschweige denn übereinstimmenden Ergebnis gekommen.⁹⁶³

Wie bei vielen anderen paganen und christlichen Autoren gliedert sich das Leben des Prudentius in zwei unterschiedliche Perioden: die Zeit der Ausbildung und der öffentlichen Tätigkeit sowie die des Rückzugs aus der Gesellschaft und der literarischen Arbeit.⁹⁶⁴ Bezüglich Ersterer klagt Prudentius wie andere Autoren über seine strenge Schulzeit⁹⁶⁵ und lasterhafte Jugend⁹⁶⁶.

Ausgebildet in der Rhetorik⁹⁶⁷, arbeitet er dann als Advokat⁹⁶⁸ und steht zwei Mal als Statthalter einer nicht genau benennbaren Provinz vermutlich in Spanien vor⁹⁶⁹.

Regierungszeit des Julianus in die Jahre 361-363 fiel und Prudentius sagt, er wäre zu jener Zeit *puer* gewesen, stimmt diese Angabe ja vortrefflich mit der Mitteilung, dass er unter dem Konsulat des Philippus und Salia geboren sei. Als Julianus den Thron bestieg, war er also ungefähr 13 Jahre alt, und als Julianus starb, war er noch *puer* oder höchstens *adolescens*, denn die männliche Toga wurde ja erst mit dem 17. Jahre angelegt.“

⁹⁵⁹ Auf das Heimatland Spanien verweisen die Formulierungen in Prudentius, *perist.* VI, 145ff: „*exultare tribus libet patronis / quorum praesidio fovemur omnes / terrarum populi Pyrenearum*; II, 537-540: „*nos Vasco Hiberus dividit, binis / remotos Alpibus / trans Cottianorum iuga / trans et Pyrneas ninguidos*.“

⁹⁶⁰ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 142ff: „*O triplex honor, o trifforme culmen, / quo nostrae caput excitatur urbis, / cunctis urbis eminens Hiberis!*“

⁹⁶¹ Vgl. Prudentius, *perist.* IV, 1-4: „*Bis novem noster populus sub uno / martyrum servat cineres sepulcro, / Caesaraugustam vocitamus urbem / res cui tanta est*.“; 141-144: „*Hunc novum nostrae titulum fruentum / Caesaraugustae dedit ipse Christus, / iuge viventis domus ut dicata / martyris esset*.“

⁹⁶² Prudentius, *perist.* I, 115ff: „*Hoc bonum salvator ipse quo fruamur praestitit, / martyrum cum membra nostro consecravit oppido, / sospitant quae nunc colonos quos Hiberus adluit*.“

⁹⁶³ Vgl. zur Skizzierung der wissenschaftlichen Diskussion bezüglich des Geburtsortes M. Kah, „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“. Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚*pietas christiana*‘ und ‚*pietas Romana*‘ (Hereditas Bd. III), Bonn 1990, 1 Anm 3.

⁹⁶⁴ Vgl. hierzu den detaillierten Vergleich zwischen der für die poetische Kreativität unbedingt notwendigen Weltflucht paganer Autoren wie z.B. Horaz und Ovid und des religiös motivierten Rückzugs zum Lob Gottes durch die Poesie z.B. bei Paulinus von Nola und Prudentius in A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 11ff.

⁹⁶⁵ Vgl. Prudentius *praef.* VII: „*Aetas prima crepantibus / flevit sub ferulis*.“ mit Augustinus, *conf.* I, 9, 14ff und Horaz, *epist.* II, 1, 71.

⁹⁶⁶ Vgl. Prudentius *praef.* Xff: „*Tum lasciva protervitas / et luxus pertulans – heu pudet ac piget! - / nequitiae sordidus et luto*. mit Augustinus, *conf.* II; vgl. hierzu M. Kah, Die Welt der Römer, 2: „Prudentius‘ Erinnerung an eine ‚strenge Schulzeit‘ darf ebensowenig wie sein reuiger Rückblick auf eine ‚aus-schweifende Jugend‘ wirklich ernstgenommen werden. Solche Äußerungen waren zu Prudentius‘ Zeiten schon lange topisch geworden und gehörten beinahe zum Pflichtprogramm christlicher Schriftsteller.“; K. Thraede, Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965, 30 Anm. 36 führt bezüglich der jugendlichen Ausschweifungen den Begriff des „*lubricum adolescentiae*“ an und nennt als weitere Belege neben Augustinus u.a. Horaz, *epist.* II, 1, 71, Sallust, *Cat.* III, 3ff und Paulinus von Nola, *carm.* X, 133.

⁹⁶⁷ Vgl. Prudentius, *praef.* VIII: „*Mox docuit toga / interfectum vitiis falsa loqui*“; hierzu A. Kurfeß, Art. Prudentius, in: RE Bd. XXIII, 1, 1039-1071, 1040: „der Ausdruck *falsa loqui* wurde schon von den Glossatoren des Mittelalters so gedeutet, daß (sic) bei dem Unterricht in der Rhetorik es mehr auf die dialektische Geschicklichkeit als auf Wahrheit ankam.“

⁹⁶⁸ Vgl. Prudentius, *praef.* XIIIff: „*Exim iugia turbidos / armarunt animos et male pertinax / vicendi studium subiacuit casibus asperis*.“; nach J. Bergman, Aurelius Prudentius Clemens, 38 könnte der Aus-

Umstritten ist das nachfolgend in *praef.* XIXff⁹⁷⁰ erwähnte Amt, das er unter dem literarisch interessierten Kaiser Theodosius, dem er vielleicht während seiner Statthalter-schaft begegnet ist, ausübt. Der Begriff *militiae gradu* kann als militärische Komman-dofunktion oder als Hofdienst obersten Ranges in der Nähe des Kaisers identifiziert werden, wobei Letzteres in der Sekundärliteratur favorisiert wird.⁹⁷¹ Diese Tätigkeit beendet Prudentius, um sich, wie schon erwähnt, zurückzuziehen und seinem Leben im Gegensatz zum vergänglichen Ruhm politischer Ämter in der christlichen Dichtung ei-nen für seinen Glauben und seine Seele wesentlichen Sinn und Nutzen zu geben.⁹⁷²

In diese zweite Phase, deren Beginn nicht genau feststellbar ist, aber allgemein Ende der neunziger Jahre des IV. Jahrhunderts datiert wird⁹⁷³, fällt eine Pilgerfahrt nach Rom, um die herum vermutlich der *Liber Peristephanon*, in dessen Hymnen die Reise angedeutet wird⁹⁷⁴, entstanden ist.⁹⁷⁵

Nach 404/405, der Terminierung der *praefatio* durch Prudentius selbst⁹⁷⁶, ver-liert sich die Spur des Dichters. Über sein Todesdatum finden sich keinerlei gesicherte Angaben. Aufgrund bestimmter historischer Bezüge seiner Werke gilt als Terminus post

druck „*turbido (...) animos*“ auf die zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Hei-den in Spanien zu beziehen sein.

⁹⁶⁹ Vgl. Prudentius, *praef.* XVIII: „*Bis legum moderamine / frenos nobilium reximus urbium : / ius civile bonis reddidimus, terruimus reos.*“; vgl. hierzu auch A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 25f, die auch Italien oder Gallien als Gebiet in Erwägung zieht.

⁹⁷⁰ Vgl. Prudentius, *praef.* XIXff: „*Tandem militiae gradu / evectum pietas principis extulit / adsumptum proprius stare iubens ordine proximo.*“

⁹⁷¹ Vgl. hierzu die Skizzierung der wissenschaftlichen Diskussion bei M. Kah, Die Welt der Römer, 2 Anm. 11; vgl. auch die Erläuterungen zur „*militia litterata*“ in A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 27f.

⁹⁷² Vgl. Prudentius, *praef.* XXV-XLIII; vgl. hierzu die Anmerkung von M. Kah, Die Welt der Römer, 3: „Daß (sic) Prudentius seinen Beruf derart unvermittelt an den Nagel gehängt haben soll, kann freilich nicht recht überzeugen. Prudentius war ja allem Anschein nach an einem Punkt seiner Karriere angelangt, von wo es für ihn sowieso keinen weiteren Aufsteig mehr geben konnte. Der Zeitpunkt bot sich also förmlich an, sich zur Ruhe zu setzen. Durch die Bekleidung eines der höchsten Ämter hatte er sich diese auch wohl verdient.“

⁹⁷³ Als sicherer Terminus post quem der Veröffentlichung seiner Werke gilt das Jahr 392. Denn Pruden-tius wird nicht im Schriftstellerkatalog des Hieronymus erwähnt, der beansprucht, alle veröffentlichenden christlichen Schriftsteller bis zum 14. Regierungsjahr des Theodosius zu verzeichnen; vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 23f.

⁹⁷⁴ Vgl. Prudentius, *perist.* IX, XI f.

⁹⁷⁵ Vgl. hierzu M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Justinians (Bd. IV/1 Die Literatur des IV. Jahrhunderts mit alphabetischem Register (Handbuch der Altertumswis-senschaften 8. Abt. 4, 1), München ²1959., 235: „Die Zeit der Romreise kann folgendermassen (sic) be-stimmt werden. Vor 405 fallen die Gedichte des Prudentius; *Peristeph.* XII setzt die Romreise voraus, also fällt sie vor 405. Die Basilika des Paulu wird in demselben Hymnusdes Peristeph. Vs. 45-54 als voll-endet vorausgesetzt; ihre Vollendung fällt in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Also ist der terminus post quem 400 und der terminus ante quem 405. Ueber (sic) den terminus ante quem 405 kommen wir zurück, wenn es richtig ist, daß (sic) die Bücher gegen Symmachus in Rom abgefasst (sic) wurden; ihre Abfas-sung fällt in das Jahr 402 oder 403.“

⁹⁷⁶ Vgl. Anm. 957.

quem seines Todes allgemein 410, nach Meinung C. Brockhaus' noch genauer Mitte 408.⁹⁷⁷

4.2 Das literarische Gesamtwerk des Prudentius

Nach den eher negativ gefärbten Angaben über seine erste öffentliche Lebensphase (*praef.* VII-XXV) knüpft Prudentius in einer Überleitung (*praef.* XXVI-XXXIII)⁹⁷⁸ an die Einleitung des Gesamttextes (*praef.* I-VI) und dabei speziell *praef.* VI⁹⁷⁹ an. Angesichts seines fortgeschrittenen Alters und des einer Ahnung nach nahen Todes zieht er eine Bilanz seines bisherigen Lebens und erkennt, seine Seele könne mit seinem bisherigen Tun nicht vor dem göttlichen Richter bestehen. Als direkte Konsequenz dieses Resümees ergibt sich die zweite, kontemplativ-literarische Lebensphase zur Ehre Gottes, welche im Anschluss (*praef.* XXXIV-XLV) detailliert thematisiert wird.

Im Gegensatz zum ersten Teil und der Überleitung wechselt der Dichter dabei ab *praef.* XXXIV ins Präsens, um die Entscheidung für den Rückzug in die augenblickliche Situation, d.h. der Niederschrift der *praefatio*, zu verlegen und damit den Leser unmittelbar daran teilhaben zu lassen. Diesen Eindruck unterstreichen ebenfalls die im Zusammenhang der Darstellung seiner dichterischen Intention und seines literarischen Programms⁹⁸⁰ verwandten die jussiven Konjunktive. Dies ist jedoch insgesamt als reines literarisches Stilelement zu bewerten, da die Werke des Prudentius eindeutig zum Zeitpunkt der Abfassung der *praefatio* und des *epilogs* abgeschlossen waren. Der Dichter lässt hier in einer Art Rechtfertigung seine Entscheidung zu Gunsten der literarischen Apologie des Christentums und gegen den politischen Ruhm noch einmal Revue passieren und will den Leser dieses aktiv miterleben lassen.⁹⁸¹ Mittels einer klassischen *captatio benevolentiae*⁹⁸² spricht er sich selbst jegliche Verdienste ab und sieht er die

⁹⁷⁷ Vgl. C. Brockhaus, *Aurelius Prudentius Clemens* in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhang: Übersetzung des Gedichtes ‚Apotheosis‘, Leipzig 1872, 15: „Dass sein Tod nicht nach dem Jahre 410, also nach der Eroberung Roms durch die Gothen (sic), stattgefunden habe, beweist die stolze Art, mit der er über den Glanz des christlichen Rom wider Symmachus spricht. Ja andere Punkte, wie z.B. sein Urtheil (sic) über Stilicho, weisen vielleicht für seinen Tod auf jene Zeit, da Stilicho noch auf der alten Höhe stand, also vor dem 22. August des Jahres 408, in welchem derselbe ermordet wurde.“

⁹⁷⁸ Vgl. Prudentius, *praef.* XXVI-XXXIII: „*Quam multas hiemes voluerit et rosas / pratis post glaciem reddiderit, nix capitis probat. / Numquid talia proderunt/carnis post obitum vel bona vel mala, / cum iam, quidquid id est, quod fueram, mors aboleverit ? / Dicendum mihi : ‘quisquis es, / mundum, quem coluit, mens tua perdidit ; / non sunt illa Dei, quae studuit, cuius habebis.’* »

⁹⁷⁹ Vgl. Prudentius, *praef.* I-VI: „*Per quinquennia iam decem, / ni fallor, fuimus; septimus insuper / annum cardo rotat, dum fruumur sole volubili. / Instat terminus, et diem / vicinum senio iam Deus adplicat : / quid nos utile spatio temporis egimus ?* »

⁹⁸⁰ Vgl. hier u.a. *exuat* (*praef.* XXXV); *concelebret* (*praef.* XXXVI); *continuet* (*praef.* XXXVII); *canat* (*praef.* XXXVIII) usw.

⁹⁸¹ Vgl. hierzu M. Kah, *Die Welt der Römer*, 4 bes. Anm. 18.

⁹⁸² Vgl. hierzu detailliert A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 9f.

einzigste Möglichkeit zur Rettung seiner Seele im Lob Gottes durch die Poesie⁹⁸³. Daraufhin benennt er die einzelnen Ziele seiner Dichtung, denen sich jeweils, wenn auch in einigen Fällen nicht unumstritten, bestimmte seiner Werke zuordnen lassen. Zuerst spielt er mit *praef.* XXXVIIIf⁹⁸⁴ auf das *Cathemerinon*, das Gebet- und Betrachtungsbuch für alle Tageszeiten an, während der folgende Vers⁹⁸⁵ eindeutig auf die *Apotheosis*, die Verteidigung der Trinitätslehre, sowie die *Hamartigenia*, die antignostische Erörterung der Frage nach dem Ursprung des Bösen, zu beziehen ist. Ferner ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, dass diese programmatische Ansage hier ebenfalls auf ein drittes antihäretisch-didaktisches Werk, die *Psychomachia*, eine Darstellung des Kampfes um die menschliche Seele zwischen heidnischen Lastern und christlichen Tugenden, hinweist⁹⁸⁶. *Praefatio* XLI⁹⁸⁷ beschreiben danach die beiden Bücher *Contra Symmachum* und die Angaben schließen mit dem Bezug auf den *Liber Peristephanon* als Lied zur Verherrlichung der Märtyrer und Apostel⁹⁸⁸. Die Anordnung des mutmaßlich in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum verfassten Gesamtwerks erfolgt vermutlich chronologisch⁹⁸⁹, wobei die *praefatio* wie der *epilog* 404/405, zum Schluss vor der Edition, selbst gedichtet sein dürften.⁹⁹⁰ Zum Abschluss (*praef.* XLIIIff) drückt Prudentius seine Hoffnung aus, seine Seele möge, von den Fesseln des Körpers befreit, ihren Lohn im ersehnten Himmel finden.⁹⁹¹

Nicht in der *praefatio* erwähnt wird das sogenannte *Dittochaeum*, eine Epigrammserie über biblische Bildwerke, das entweder Prudentius selbst als zu unbedeutend erschien oder eventuell sogar erst später durch Dritte seinem zuerst von ihm selbst e-

⁹⁸³ Vgl. Prudentius, *praef.* LXIVff.

⁹⁸⁴ Vgl. Prudentius, *praef.* XXXVIIIf: „*Hymnis continuet dies, / nec nox ulla vacet, quin Dominum canat.* „

⁹⁸⁵ Vgl. Prudentius, *praef.* IXL: „*Pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem.*“

⁹⁸⁶ Vgl. die Skizzierung der wissenschaftlichen Diskussion bei A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 17f bes. Anm. 37f.

⁹⁸⁷ Vgl. Prudentius, *praef.* XLf: „*Conculcet sacra gentium / labem, Roma, tuis inferat idolis.*“; J. Bergman, *Aurelius Prudentius Clemens*, 48 führt die aber auch von ihm selbst äußert skeptisch betrachtete Möglichkeit an, aufgrund der alten, separaten Überschrift „*Romanus contra gentiles*“ des X. Hymnus' des *Peristephanon* könne hier auch dieser gemeint sein. Allerdings führt er sofort dagegen an: „Aber die Bücher *Contra Symmachum* bezwecken doch ganz besonders *conculcare sacra*, indem sie ein Angriff sind gegen den Altar der Victoria.“; vgl. hierzu auch A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 17 Anm. 36.

⁹⁸⁸ Vgl. Prudentius, *praef.* XLII: „*Carmen martyribus devoveat, laudet apostolos.*“

⁹⁸⁹ Vgl. hierzu auch I. Rodriguez-Herrera, *Poeta Christianus*. Prudentius' Auffassung vom Wesen und der Aufgabe des christlichen Dichters, Speyer 1936, 15f, der die inhaltlichen Übergänge zwischen den einzelnen Büchern mit dem Gesamtziel der vollständigen antiheidnischen Apologie aufzeigt.

⁹⁹⁰ Vgl. zur genauen Datierung der Chronologie A. Kurfuß, *Prudentius*, 1043 sowie I. Rodriguez-Herrera, *Poeta Christianus*, 16f.

⁹⁹¹ Vgl. Prudentius, *praef.* XLIIIff: „*Haec dum scribo vel eloquor, / vinclis o utinam corporis emicem / liber, quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!*“

dierten Werk eingegliedert wurde.⁹⁹² Ebenfalls unentschieden ist, ob Prudentius vor der Gesamtausgabe bereits einzelne Werke veröffentlicht hat.⁹⁹³

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die geläufig in antihäretisch-polemische (*Psychomachia*, *Apotheosis*, *Hamartigenia*), apologetisch-polemische (*Contra Symmachum*) und lyrische (*Cathemerinon*, *Peristephanon*) Werke zu unterteilende Dichtung des Prudentius eine große inhaltliche wie formale Bandbreite darstellt, viele Bezüge zur paganen und christlichen Literatur erkennen lässt, jedoch keinerlei originäre theologische Ideen ausbildet, sondern sich, verankert in der nicänischen Theologie, ganz offensichtlich primär an der Anschauung Tertullians orientiert⁹⁹⁴.

4.3 **Literarische Untersuchungen zum Liber Peristephanon des Prudentius**

Obwohl die Märtyrerhymnen des Prudentius seit Jahrhunderten wie selbstverständlich als *Liber Peristephanon* bekannt sind, ist eindeutig nachgewiesen, dass dieser griechische Gesamttitel erst später, d.h. noch nach der Zeit des im V. Jahrhundert schreibenden Gennadius entstanden ist. Denn, während Gennadius in seinem Artikel über Prudentius' Dichtung (*vir. ill. XIII*) einerseits für die entsprechenden Bücher bereits die griechischen Bezeichnungen *αποθέωσις*, *ψυχομαχία*, *ἀμαρτιγένεια* anführt, belässt er es hinsichtlich der Lieder auf die Märtyrer und Apostel bei einer lateinischen Inhaltsangabe⁹⁹⁵. Da ferner auch in den frühesten Handschriften, dem Parisinus lat. 8084 ‚Puteanus‘ aus dem VI. Jahrhundert und dem Cantabrigiensis Corp. Chr. 223 aus dem IX. Jahrhundert die Bezeichnung *περίστέφανον* nicht zu finden ist, kann mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass dieser in Ergänzung der anderen griechischen Titel später hinzugefügt wurde. Unter zusätzlicher Berücksichtigung der unterschiedlichen Reihenfolge der Gedichte in den verschiedenen Handschriften lässt dies den Schluss zu, dass Prudentius selbst die Gedichte nicht von vornherein als eine bewusst mit einer bestimmten inhaltlichen Gliederung konzipierte Sammlung verstanden hat. Vielmehr ist anhand seiner auf die Hymnen hindeutende Programmankündigung „*carmen martyribus devoveat, laudet apostolos*“ (*praef. XLII*) erkennbar, dass er

⁹⁹² Vgl. hierzu C. Brockhaus, *Aurelius Prudentius Clemens*, 17f; alle lückenlose Handschriften enthalten das *Dittochaeon* und auch Gennadius erwähnt es mit dem Ausdruck „*Tropeum de toto Veteri et Novo Testamento personis excerptis*“.

⁹⁹³ Vgl. hierzu die zusammenfassende Darstellung einzelner Positionen bei M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Justinians*, 236.

⁹⁹⁴ Vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen zu Prudentius' theologischer Abhängigkeit von Vorgängern und Zeitgenossen in C. Brockhaus, *Aurelius Prudentius Clemens*, 203-219.

⁹⁹⁵ Vgl. Gennadius, *vir. ill. XIII*: «*Fecit et in laudem martyrum sub aliquorum nominibus invitatorium ad martyrium librum unum et hymnorum alterum.*“

das Buch als eine unter dem Oberthema des Märtyrer- und Apostellobpreises eher locker zusammengestellte Sammlung betrachtet. Dabei wird zusätzlich, praktisch auf einer Minimalebene, durch die Nennung zweier Protagonistengruppen die Heterogenität der Sammlung angedeutet.⁹⁹⁶ Als Quintessenz ist demnach, der wohlbegründeten Ansicht A.M. Palmer folgend, der *Liber Peristephanon* als Zusammenstellung zu verschiedenen Zeiten verfasster Gedichte zu definieren, deren Bindeglied das gemeinsame Motiv der Märtyrerverehrung ist.⁹⁹⁷

Ähnlich fragwürdig hinsichtlich ihrer Authentizität ist die Betitelung der einzelnen Gedichte mit *inscriptiones*, die meistens nicht eindeutig die z.T. komplizierte literarische Form der einzelnen Stücke bestimmen. Während fünf von ihnen (*perist.* I, III, IV, VI und VII) die *inscriptio* „*hymnus*“ tragen, werden *perist.* II⁹⁹⁸, V, IX-X, XII-XIV als „*passio*“ bezeichnet, *perist.* VIII wird mit der längeren Überschrift „*De loco in quo martyres passi sunt, nunc baptisterium est Calagurri*“ und *perist.* XI mit „*ad Valerianum de passione Hippolyti*“ benannt. Letzteres ist eine Anspielung auf die literarische Gestaltung des Gedichtes als Brief an Bischof Valerian, in dessen Zentrum die Schilderung des Leidens des Märtyrers Hippolyt steht. Derartige Differenzierungen finden sich jedoch z.B. nicht bei *perist.* IX und XII, obwohl hier in beiden Fällen die Martyriumdarstellung ebenfalls in eine Rahmenerzählung gesetzt ist: bei *perist.* IX in die Begegnung des literarischen Ichs mit einem Kirchendiener in Imola, welcher jenem angesichts der bildlichen Darstellung des Cassianischen Martyriums dessen Leidensgeschichte erzählt und bei *perist.* XII in den an einen Besucher der Stadt gerichteten Bericht eines gebürtigen Römers über die Feier des Peter- und Paul-Festes. Diese Beobachtungen deuten zum einen darauf hin, dass die Titel zu einem späteren Zeitpunkt von Kopisten oder Herausgebern in eher oberflächlichem Bezug zur formalen Struktur hinzugefügt wurden und nicht von Prudentius selbst stammen, der sie, wie oben angegeben, mit dem Gesamtbegriff „*carmen*“ bezeichnet. Eben dieser ist mit A.M. Palmer als „*all-inclusive term for a collection of poems which he himself sees as heterogeneous in every sense*“⁹⁹⁹ zu verstehen. Denn er umfasst die verschiedenen im *Liber Peristephanon* erscheinenden literarischen Formen und grenzt damit in seiner Offenheit die von Prudentius als Erstem entwickelte Art christlicher Poesie nicht durch bereits vorhandene festgelegte Muster ein.

⁹⁹⁶ Vgl. A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 87.

⁹⁹⁷ Vgl. A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 88.

⁹⁹⁸ In den ältesten Handschriften trägt Prudentius, *perist.* II noch die *inscriptio* „*hymnus*“.

⁹⁹⁹ A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 77.

Das aus den Gedichten des *Liber Peristephanon* ersichtliche prudentianische Verständnis des Begriffs und Gebrauchs des hymnischen Gesangs zeigt in besonderem Maße exemplarisch die spezifische literarische Konzeption dieser Dichtung im Vergleich zur ihren christlichen Vorläufern auf. Denn mit Ausnahme von *perist.* VII spricht in allen als *hymni* bezeichneten Gedichten zumeist am Schluss der Dichter den Leser bzw. eine als Zuhörer anvisierte Gemeinschaft oder in *perist.* V den Märtyrers selbst an.¹⁰⁰⁰ Dabei entsteht der Eindruck einer Darbietungssituation, in welcher der oder die Hörer die Rolle des Chores und der Dichter die des Chorleiters einnehmen. Mit diesem Stilmittel der Trennung zwischen Autor-Chorleiter und Auditorium-Chor durch die Benutzung der 2. Person weicht Prudentius eindeutig von der bisherigen Praxis der christlichen Hymnendichtung ab. Denn sowohl in den Gesängen des Hilarius von Poitiers (um 315 – 367/368) und des Ambrosius von Mailand (333/334 - 397), den berühmtesten Vertretern dieser Sparte im IV. Jahrhundert, ist diese Unterscheidung nicht zu finden. Diese sehen, ausgedrückt in der am *Pater Noster* oder *Gloria* orientierten 1. Person Plural, den Dichter als Teil des Chores selbst¹⁰⁰¹ und unterscheiden, anders als Prudentius, auch nicht zwischen dessen einzelnen Mitgliedern. Dagegen tritt in den als *hymni* inskribierten prudentianischen Gedichten der Verfasser in prononcierter Weise in der 1. Person Singular heraus und unterstreicht deutlich seinen besonderen Status als Schöpfer der Verse¹⁰⁰². Dieses deutet in seiner nicht mit dem aufgrund der Konzeption des *Cathemerinon* dem Dichter wohlbekannten bisher traditionellen christlichen Hymnus zu vereinbarenden Neuartigkeit eindeutig auf eine nachträgliche Setzung der *inscriptiones* sowie auf die nichtliturgische Verwendung der Gedichte des *Liber Peristephanon* hin.

Im Hinblick auf die literarischen Vorbilder des spätantiken Dichters lässt sich anhand dieser stilistischen Besonderheiten klar die starke Orientierung an Horaz erkennen. Dieser erweckt in der Tradition des Callimachus sowie anderer griechischer Poeten ebenfalls den Eindruck einer chorischen Aufführung seiner Hymnen durch Jungen und Mädchen¹⁰⁰³ und gibt als Dichter in der 1. Person Singular Anweisungen an den fiktiven Chor.¹⁰⁰⁴ Vor diesem Hintergrund sind Prudentius' Aufforderungen an einen vermeintlichen Chor ebenfalls im übertragenen Rahmen einer Darbietung des Gedichts vor dem jeweiligen Leser zu verstehen. Ferner deutet bei Prudentius auch die Verwendung be-

¹⁰⁰⁰ Vgl. hierzu Prudentius, *perist.* I, 118ff; III, 206-210. 197-200; V, 545-565; VI, 148-151.

¹⁰⁰¹ Vgl. z.B. Hilarius, *hymn.* LXV, 209: „*Bis nobis genite.*“ und Ambrosius, *Splendor paternae gloriae*: „*Christus noster sit cibus/(...) Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus.*“

¹⁰⁰² Vgl. Prudentius, *perist.* III, 208f: „*Ast ego certa choro in medio/texta feram pede dactylico.*“; VI, 162: „*Dulces hendecasyllabos revolvens.*“; I, 112ff: „*Quid loquar purgata longis alsba morbis corpora./algidus cum decoloros horror artus concutit?/Hic tumor vultum relinquit, hic color verus redit.*“

¹⁰⁰³ Vgl. Horaz, *carm.* I, 19, 21, 30, 35; III, 18, 19, 22.

stimmter Motive im Zusammenhang des Pseudo-Chores auf eine deutliche Anlehnung an die augusteische Dichtung im allgemeinen hin¹⁰⁰⁵. Auch bezüglich der erwähnten persönlichen Einbindung des Dichters in sein Werk sind entsprechende Beispiele in den *opera* des Horaz zu finden¹⁰⁰⁶. Mit diesem Stilmittel entwickelt Prudentius eine persönliche Atmosphäre, in welcher der Leser praktisch an die Seite des Dichters gezogen wird, die Leidensgeschichte des jeweiligen Märtyrers mit jenem zusammen anhört und mittels der plastischen Darstellung nahezu selbst erlebt.

Die literarischen Anlehnungen des Prudentius an Horaz, von denen hier nur eine kleine Auswahl genannt wurde, wie auch die später zu skizzierenden an Vergil veranlassten R. Bentley im Jahr 1711 zur Bezeichnung des Dichters als „*Christianorum Maro et Flaccus*“¹⁰⁰⁷ – ein Titel, der die besondere Rolle des Spaniers im Spannungsfeld zwischen Christentum und Antike markiert. Jedoch bemerkten bereits wesentlich früher Sidonius Apollinaris (472)¹⁰⁰⁸ sowie auch Isidor von Sevilla (636)¹⁰⁰⁹ Prudentius’ Affinität speziell zum Dichterkreis des Augusteischen Zeitalters, weit bevor im XVIII. Jahrhundert mit der Prudentius-Ausgabe Arevalos (1788) die detaillierte qualitative und quantitative Analyse des Einflusses des Horaz, Vergil, Ovid aber auch des Lukrez, Lucian, Seneca und Juvenal auf ihn begann.¹⁰¹⁰ Seine literarische Beziehung zur paganen Antike ist jedoch keine *imitatio* im Sinne einer reinen Reproduktion der Vorgänger, sondern er benutzt praktisch die formalen und inhaltlichen Ingredienzien ihrer *opera* in vollständig neuer Kombination zur Entwicklung seines originalen Stils. Dabei steht Prudentius in seiner Rolle als erster christlicher Dichter im Kontext der veränderten Haltung des Christentums des IV. Jahrhunderts klassischer und daher paganer Literatur gegenüber, ohne die seine individuelle Entwicklung und sein großer Erfolg nicht möglich gewesen wären. Denn das Frühchristentum lehnte zuvor mit der Begründung der Unvereinbarkeit von *eloquentia* und *veritas* kategorisch die Einbindung der klassischen Kultur und speziell der als Medium der Lüge betrachteten Lyrik in christliche Ausdrucksformen ab, so dass allein die einfach gestalteten Evangelien als adäquate christli-

¹⁰⁰⁴ Vgl. Horaz, *carm.* III, 1.

¹⁰⁰⁵ Vgl. hierzu z.B. Prudentius, *perist.* III, 207: „*virgo puerque*“ mit Catull, *carm.* XXXIV; LXI; Horaz *carm.* III, 1; *carm. saeculare*; *carm.* IV, 6; Prudentius, *perist.* III, 208ff: „*Ast ergoserta choro in medio/texta feram pede dactylico.*“ mit Martial, *epist.* VIII, 82, 4; Vergil, *Ecl.* X, 71.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Horaz, *carm.* I, 1; II, 1; III, 3, 30; IV, 2, 3, 6.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Anm. 1.

¹⁰⁰⁸ Sidonius Apollinaris, *epist.* II, 9.

¹⁰⁰⁹ Isidor von Sevilla, *carm.* IX.

¹⁰¹⁰ Vgl. hierzu die detaillierte bibliographische Auflistung bei A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 98 Anm.1.

che Literatur galten.¹⁰¹¹ Dieser Widerstand wurde jedoch zu Beginn des IV. Jahrhunderts nach der offiziellen Anerkennung des Christentums unter Konstantin langsam aufgeweicht. Denn mit der Konversion der gebildeteren Schicht zum neuen Glauben und damit auch der Übernahme kirchlicher Ämter durch im antiken Kanon gelehrte Männer wurde auch deren intellektuelle Mitgift zum Element des christlichen Ausdrucks und Dialogs. Allerdings entwickelte sich dies nur langsam und zuerst auf der unbewussten Ebene, da gerade die gebildeten Christen in der Theorie jegliche Affinität zu der mit dem heidnischen Götterglauben eng verknüpften antiken Literatur leugneten, jedoch praktisch unbewusst zahllose Allusionen an Vergil, Horaz und andere Autoren des antiken Bildungskanon in ihre Werke miteinfließen ließen.

Ein typisches Beispiel dafür ist Augustinus, der ihre Werke so stark verinnerlicht hatte, dass alle seine eigenen Schriften von Zitaten, Anspielungen und Nachahmungen durchdrungen sind.¹⁰¹² Ciceros philosophische und rhetorische Werke, darunter besonders sein „*Hortensius*“, nahmen eine Schlüsselposition in Augustins Leben und geistiger Entwicklung ein.¹⁰¹³ Die in *conf.* I, 13.20. gegenüber den klassischen Autoren ausgedrückte Verachtung, welche in diesem Kontext besonders auf das vergilische Werk abzielt, resultiert daher, dass Augustin die Kenntnis jener nicht mehr mit seinem bischöflichen Amtsverständnis in Einklang zu bringen sah.¹⁰¹⁴ Dieses innere Paradoxon Augustins kommt ebenfalls im IV. Buch seines Werkes „*De doctrina Christiana*“ zum Ausdruck, wo er die Regeln kirchlicher Rhetorik in eindeutig ciceronischer Terminologie und Form aufstellt, gleichzeitig aber betont, für jegliche Form der Beredsamkeit Bezugsquellen der Heiligen Schrift bzw. der Kirchenväter anführen zu können.¹⁰¹⁵

Im Gegensatz dazu ist bei Prudentius keine explizite Ablehnung antiker Inhalte und Formen feststellbar, sondern er verwendet sie, wie bereits oben erwähnt, äußerst ungezwungen und offensichtlich zur Schaffung seiner *opera* und damit zur Entwicklung

¹⁰¹¹ Vgl. hierzu H. Hagendahl, *Augustine and the Latin classics*, Göteborg 1967, 455; Sulpicius Severus, *Vita Mart., praef.* 3ff; Tertullian, *praescr.* VII; Hieronymus, *epist.* XII.

¹⁰¹² H. Chadwick, *Augustine*, Oxford 1986, 4: „Cicero’s prose and Vergil’s poetry were so profoundly stamped on Augustine’s mind that he could seldom write many pages without some reminiscence or verbal allusion.“; vgl. auch J. Vasold, *Augustinus quae hauserit ex Vergilio*, München 1907-1908, 23; G. Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927, 19; vgl. H. Becker, *Augustin. Studien zur geistigen Entwicklung*, Leipzig 1908, 63-68.

¹⁰¹³ Vgl. Augustinus, *conf.* III, 4.7: „*Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum domine mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia.*“; vgl. auch H. Chadwick, *Augustine*, 9ff; C. Cremona, *Augustinus. Eine Biographie*, Zürich 1988, 28f.

¹⁰¹⁴ J. Gibb/ W. Montgomery (Hrsg.), *The Confessions of Augustine*, Cambridge 1927, 21: „A., the Bishop, thought it necessary sometimes to discipline A., the lover of literature.“; vgl. auch H.-J. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u.a. 1982, 22.

¹⁰¹⁵ Vgl. hierzu H. Hagendahl, *Augustine and the Latin classics*, 565; M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome*, London 1953, 151ff; R. J. Deferrari, *Early ecclesiastical literature and its relation to the literature of classical and mediaeval times*, in: *PhQ* 6 (1927) 102-110, 105.

seines eigenen individuellen Dichtungsstils. Die dabei erkennbare Subtilität und Kunstfertigkeit offenbart ihn als *poeta doctus*, der seine Adressaten mit dem antiken Literaturkanon wohl vertraut weiß¹⁰¹⁶ – eine Voraussetzung, die zum umfassenden Verständnis und zur eingehenden Bewertung seines Werks unabdingbar erscheint. Denn nur auf der Basis dieser verinnerlichten klassischen Bildung konnte der Leser Prudentius' literarische Ingredienzien hinsichtlich ihres antiken Ursprungsort identifizieren, in dessen Kontext verstehen und vor diesem Hintergrund so ihre neue Verwendung und Sinngebung in der christlichen Dichtung erkennen. Denn bereits eine oberflächliche Betrachtung des *Liber Peristephanon* zeigt, dass Prudentius hier typisch lyrische Metren mit charakteristischen Inhalten der epischen Dichtung, wie der bereits zuvor erwähnten Verwendung der *propria persona* und starken erzählerischen Elementen (z.B. Schilderung der Verhaftung, des Prozesses oder der Hinrichtung des Märtyrers), kombiniert, die ihrerseits von satirisch-didaktischen Zügen, fassbar in der antipaganischen Polemik z.B. der Reden des Laurentius und Romanus, durchbrochen werden. So entwickelt sich eine ungewöhnliche literarische Mischung, die zusätzlich zu den bereits angedeuteten formalen Unterschieden zwischen den einzelnen Gedichten des Gesamtopus auch eine exakte generische Einordnung eines jeden von ihnen unmöglich macht.

Eben diese besondere christliche *imitatio* des paganen Erbes durch Prudentius lässt sich in exemplarischer Weise anhand *perist.* IX, XI und XII aufzeigen. Dabei orientiere sich die Darstellung im Wesentlichen an den von A.M. Palmer in ihrer 1989 in Oxford erschienen Dissertation, die sich in Kapitel IV „Prudentian Imitatio and Christian ‚Augustanism‘“ detailliert mit dieser Thematik auseinandersetzt,¹⁰¹⁷ dargestellten Ergebnissen. Die genannten drei Gedichte lassen in ihrer inhaltlichen und formalen Konzeption Anlehnungen an die *Fasti* Ovids und, wenn vermutlich auch nur indirekt durch Ovid, an das IV. Elegienbuch des Properz¹⁰¹⁸ erkennen, welche zur Zeit des Prudentius als Lektüre äußerst geschätzt wurden. Die Schnittmenge speziell Ovids mit dem spätantiken Dichter ist zum einen die mit der Schilderung des römischen Kultwesens verknüpfte starke religiöse Ausrichtung, die in der in ihr liegenden Betonung des Wertes der *humilitas* mit der Rolle des christlichen Dichters als Pilger korrespondiert. Zum anderen nimmt, was danach zu skizzieren sein wird, Prudentius in seiner Rolle als

¹⁰¹⁶ Vgl. A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 103.

¹⁰¹⁷ Vgl. A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 98-133.

¹⁰¹⁸ Mögliche Anlehnungen des Prudentius an Properz sind in der Gestaltung von Prudentius, *perist.* IX und XII als archäologischer Führung zu sehen, die durch die *περιήγησεις* von Properz IV, 1 inspiriert sein könnte, wie auch ein elegischer Brief des Properz Prudentius zur Briefform von Prudentius, *perist.* XII anregt haben könnte. Dasselbe könnte auch von der Konzeption des formal vielfältigen Gesamtwer-

christlicher Augustäer den patriotischen Rom-Gedanken des sogenannten „Goldenen Zeitalters“ auf und kanalisiert ihn für das Christentum.

Seine Rolle als *peregrinus* nach Imola (*perist.* IX) und Rom (*perist.* XI) lehnt Prudentius an die starke Einbindung des Dichters in Ovids *Fasti* an und wird durch diese persönliche Identifizierung zum Beispiel und Antrieb für seine Adressaten, es ihm in der Verehrung der Märtyrer und Apostel gleich zu tun.¹⁰¹⁹ Dabei übertrifft Prudentius in der Intensität seiner Rolle sogar noch Ovid, der sich in seiner Darstellung stark an Callimachus *Aitia* orientiert und daher auch als „*Roman Callimachus*“ gilt.¹⁰²⁰ Diese Diskrepanz im Engagement und daher in der Ausstrahlung auf den Leser könnte aber auch ihre Wurzel im unterschiedlichen Glaubensverständnis zwischen dem sehr formalistischen römischen Götterkult und dem sehr persönlichen und emotional bedingten christlichen Glauben haben.

Auch die Kalenderform der *Fasti* könnte die Gesamtkonzeption des *Liber Peristephanon* insofern beeinflusst haben als Letzterer seine Gedichte inhaltlich um die Feier des *dies natalis* des jeweiligen Märtyrers herum ansiedelt bzw. oft diese auch Anlass zu Schilderung des Leidens jenes ist.

Auf formaler Ebene zeigt die ungewöhnliche Zusammenstellung generisch völlig verschiedener Gedichte über einzelne Märtyrer, die wiederum unter einander bezüglich ihres Alters, Geschlechts, ihrer Herkunft, ihrer Motivation und letztlich auch ihrer Todesart eine derartig große Bandbreite abdecken, deutliche Anklänge an die Literatur des sogenannten „alexandrinischen Barocks“, zu dessen literarischen Erben auch Ovid zu zählen ist. Denn sowohl Ovids *Fasti* als auch seine *Metamorphosen* weisen in ihrer Mischung verschiedener Genera und Inhalte eindeutig typische Züge dieses Dichtungsstils auf, der auch später von den Zeitgenossen des Prudentius' Claudian und Ausonius übernommen wurde.¹⁰²¹ Im Vergleich zu den *Metamorphosen* Ovids stellt der *Liber Peristephanon* in seiner Gesamtheit noch eine zugespitzte Entfaltung der Idee des „alexandrinischen Barocks“ dar, da er nicht wie z.B. die *Metamorphosen* letztlich als äußere Einheit konzipiert ist, sondern sich aus kleinen individuellen Gedichten mehr oder we-

kes des spätantiken Dichters in Bezug auf das aus den beiden Auftragsgedichten VI und IX entstandene variantenreiche IV. Buch Properz' vermutet werden.

¹⁰¹⁹ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 111: “The involvement of the poet-pilgrim figure also fulfils the promise of the Praefatio, where the writing of Christian poetry was seen to represent a form of Christian vocation by which the poet's ‘*peccatrix anima*’ is encouraged: ‘*carmen martyribus devoveat, laudet apostolos*’. Just as in writing anti-heretic polemic, his soul would actually be fighting against these force (*Praef.* 39-40: ‘*pugnat contra haereses*’) so praise and commemoration of the martyrs is expresses through the poet's participation in the cult within the dramatic framework of the poems.”

¹⁰²⁰ Vgl. W. Kraus, Art. Ovidius Naso 3, in: RE Bd. XVIII, 1, 1910-1986, 1958.

¹⁰²¹ Vgl. hierzu die detaillierte Darstellung in J. Fontaine, Le mélange des genres dans la poésie de Prudence, in: FS M. Pellegrino, Turin 1975, 755-777.

niger zusammenfügt. Besonders *perist.* XI und XII zeigen in ihrer dramatischen Binnenstruktur durch die ganz unterschiedlichen Intermezzi die fast perfekte Umsetzung jener Grundkonzeption, die bei Ovid ebenfalls in den *Fasti*, dem Modell des *Liber Peristephanon*, zu finden ist.

Eine weitere strukturelle Parallele zwischen Prudentius' *perist.* IX, XI und XII und Ovids *Fasti* zeigt sich in der erzählerischen Darstellung des Informationsaustauschs im ätiologischen Bereich. Der spätantike *poeta-peregrinus* stützt sich als Informanten auf den Kirchendiener (*perist.* IX), verpackt in Briefform auf eigene Erfahrungen als Pilger (*perist.* XI) oder ebenfalls im Brief an einen fremden Pilger als erfahrenen Bürger Roms (*perist.* XII). Obwohl der antike Dichter, ähnlich wie in *perist.* IX, aus verschiedenen Quelle, z. B. Musen, Götter oder auch einfachen Menschen meist in der direkten Frage-Antwort-Technik schöpft, sind ebenfalls in *perist.* XI und XII auffallende Entsprechungen zu den *Fasti* zu finden. Beginnend mit *perist.* IX, der cassianischen Martyriumsschilderung durch den Kirchendiener angesichts der grausamen Abbildung des Leidens, sind als Parallelpassagen *Fasti* IV, 685ff und IV, 905 zu nennen. *Perist.* IX lässt zu Ersterer, welche die Erläuterung des Brauches, am Fest der Ceres einen Fuchs zu verbrennen, eingebettet in den Besuch des Dichters bei einem Freund, beinhaltet, verbale Ähnlichkeiten¹⁰²² erkennen. In Kombination mit den allgemeinen Parallelen der Reise des Dichters, seines Aufenthalts und den dabei erhaltenen ätiologischen Information ist die direkte Anlehnung Prudentius' an Ovid nahezu erwiesen.

Ähnliches, allerdings im Bereich der Ereignis- und Personalstruktur, ist auch anhand der zweiten genannten *Fasti*-Passage festzustellen, in der ein weiterer Reisetop des Dichters beschrieben wird. Dabei trifft dieser mitten auf der Straße auf eine „*candida turba*“, angeleitet von einem *flamen*, die im Begriff ist, den Festtag der Robigo zu feiern. Dem hier vom *poeta* auf die Bedeutung der „*candida turba*“ angesprochene *flamen* entspricht der *aedituus* in *perist.* IX. Beide sind eng an den jeweiligen Kult gebunden und auf diese Weise für eine authentische Auskunft prädestiniert.¹⁰²³ Anders als in den *Fasti* vermittelt der Kirchendiener in *perist.* IX die Auskünfte als Beschreibung einer ihm und dem *poeta* vor Augen befindlichen Passionsdarstellung des Cassianus. Diese Technik, die ebenfalls in *perist.* XI anhand einer Hippolyt-Darstellung aufgegriffen

¹⁰²² Vgl. Ovid, *Fast.* IV, 685f: „*hac* ego Pelignos, natalia rura, *petebam*,/parva, sed assiduis vivida semper aquis.“ sowie *Fast.* IV, 905: „*hac* mihi Nomento Romam cum luce redirem“ mit Prudentius, *perist.* IX, 3f: „*Hic* mihi cum *petere* te, rerum maxima Roma,/spes est oborta prosperum Christum fore.“

¹⁰²³ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 115: “The *aedituus* is a suitable Christian substitute for the pagan priest or god, and in the setting of a cult-shrine carries the attraction of a dramatically credible member of the shrine personnel. Prudentius improves in the Ovidian original in a

wird, ist auf die hellenistische Tradition zurückzuführen, in der Schilderungen von Kunstwerken in Gedichten zu finden sind. In der klassisch römischen Dichtung ist sie vereinzelt bei Catull¹⁰²⁴, Vergil¹⁰²⁵ und auch Ovid¹⁰²⁶ zu entdecken. Die Beschreibung der bildlichen Darstellung, der Prudentius mit dem *Dittochaeon* ein eigenes Werk widmet, stellt eine steigernde Variation der antiken Form dar, denn durch die Bannung des Geschehens auf ein Gemälde erscheint es authentischer und zugleich plastischer.

Wendet man sich danach der Analyse von *perist.* XI zu, ist zuerst anzumerken, dass dieses als Brief an Bischof Valerianus konzipierte Gedicht über das Leiden des Hippolyt hinsichtlich seiner reinen Form sowie des Metrums, eines elegischen Distichon, eher als modifizierte Anlehnung an Ovids elegische Briefe aus dem Exil, *Tristia* und *ex Ponto*, denn an die *Fasti* zu sehen ist. Betrachtet in seiner singulären Stellung als einziger Brief innerhalb des Gesamtwerkes, trägt es zur Variation im Sinne des zuvor erwähnten alexandrinischen Barocks bei. Die inhaltliche Parallele zwischen Ovid und Prudentius ist im Unterschied zwischen den emotionalen Erfahrungen des Briefschreibers und deren Fehlen bei dem Empfänger zu sehen, wobei beim spätantiken Dichter Ovids negative Verbannungserlebnisse durch die positiven der Pilgerreise ersetzt werden und so letztlich der daheim gebliebene Adressat Valerianus zum eigentlichen Exilanten wird.¹⁰²⁷

Auf dieser Erfahrungsebene sind auch die Verknüpfungen dieses Gedichts mit den *Fasti* Ovids zu finden¹⁰²⁸, denn kein anderes der vierzehn des *Liber Peristephanon* betont, wenn auch stark bedingt durch die *epistula*-Form durch die Benutzung der *propria persona*¹⁰²⁹, in ähnlicher Weise die Subjektivität des Geschilderten und besitzt daher ein hohes Maß an Authentizität. Letzteres, welches verbal-inhaltlich wesentlich darauf beruht, dass Prudentius die eigene Erinnerung (*memini/commemini*) als Hauptquelle seiner Schilderung benennt, ist vermutlich größer als in den *Fasti*. Denn, obwohl

striking way, since his own apparent personal involvement in the cult in Pe. 9 gives the poem more dramatic point and cohesion than either of the passages from the *Fasti*.”

¹⁰²⁴ Vgl. Catull, *carm.* LXIV, 254-266.

¹⁰²⁵ Vgl. Vergil, *Aen.* VIII, 626-738.

¹⁰²⁶ Ovid, *Met.* VI, 70-128.

¹⁰²⁷ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 116: “The *Peristephanon* poem gives a glowingly positive account of the voluntary exile of pilgrimage.”

¹⁰²⁸ Vgl. hier auch die verbale Ähnlichkeit zwischen Ovid, *Fasti* V, 259f: „(...) *habeto/ tu quoque Romulea' dixit, in urbe locum.*“ und Prudentius, *perist.* XI, 1: „*Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe/ vidimus, o Christi Valeriane sacer.*“

¹⁰²⁹ Vgl. hierzu u.a. Prudentius, *perist.* XI, 13f: „*Sexaginta illic defossas mole sub una/ reliquas memini me didicisse hominum.*“; 179ff: „*Quod laetor reditu, quod te venerandae sacerdos,/ complecti licitum est, scribo quod haec eadem,/ Hippolyto scio me debere (...)*“; 231: „*Si bene commemini, colit hunc pulcherrima Roma (...)*“.

auch bei Ovid dieselbe Wortwahl¹⁰³⁰ zu finden ist, liegt allein aufgrund der häufigen, auf das Gesamtwerk verstreuten Verwendung, der bei Prudentius der Einsatz in einem einzigen Gedicht gegenübersteht, die Vermutung eines rein stilistischen Mittels ohne biographischen Hintergrund nahe.¹⁰³¹

Im Gegensatz dazu steht, wenn man von seinen Einleitungsversen des Erzählers VV 1-4¹⁰³² absieht, *perist.* XII, das dem Märtyrergedächtnis der Apostelfürsten Petrus und Paulus gewidmet ist.¹⁰³³ Die Schilderung des Festverlaufs in Rom seitens eines Einheimischen auf die Aufforderung eines fremden Pilgers, vermutlich dem *poeta peregrinus* aus *perist.* IX und XI hin, lässt nämlich alles Persönliche vermissen und verbleibt durchweg in der 3. bzw. in der im Lateinischen als Impersonalia geltenden 1. Person Plural. Für diese Situation der Frage-Antwort-Technik, die an die Struktur von *perist.* IX erinnert, finden sich wiederum verschiedene Parallel-Passagen in den *Fasti*. Ganz ähnlich dem römischen Bürger ist in *Fast.* IV, 769 der ansässige Gastgeber, der mit Hinweis auf die Umgebung dem *poeta* erläutert, welche Bedeutung das Verbrennen eines Fuchses am Fest der Ceres hat. Als weitere personelle Parallelen erscheinen ein alter Mann, der in *Fast.* IV, 377 erzählt, wie er seinen Besitz im Kriegsdienst unter Caesar erworben hat, sowie in *Fast.* VI, 695ff eine alte Frau, welche dem *poeta* auf dem Weg zum Vesta-Fest die Baugeschichte der Foren erläutert. Direkte Beschreibungen von Festszenen finden sich u.a. in *Fast.* III, 525-542, der Schilderung des Trubels am Fest der Anna Perenna, und in *Fast.* I, 78ff, dem Opferfest zum Beginn des neuen Amtsjahres.

Über die aufgezeigten formal-technischen Belange hinaus lässt sich anhand der drei behandelten Gedichte auch eine deutliche Adaption typischer Werte der augustäischen Zeit und deren Modifikation im Kontext des Christentums durch Prudentius belegen. Zentrum dessen ist der in *perist.* IX, XI und XII deutliche römische Patriotismus, den der spätantike christliche Dichter bei den augusteischen Poeten aufgreift und auf das Christentum überträgt. Analog zur antiken Darstellung erscheint Rom als emotionaler und historischer Ausgangs- und Mittelpunkt des wachsenden christlichen Reiches. In dieser Rolle ist es von Christus zur Mission der gesamten Welt gesandt¹⁰³⁴, wobei seine

¹⁰³⁰ Vgl. u.a. Ovid, *Fast.* II, 4: „*exiguum, memini, nuper eratis opus*“; III, 792: „*hac si commemorini, praeteritaque die*“; IV, 377: „*Tertia lux (memini) ludis erat, ac mihi quidam*“; V, 646: „*Albula, si memini, tunc mihi nomen erat*“; VI, 237: „*tunc ego me memini ludos in gramine Campi*“.

¹⁰³¹ Vgl. hierzu auch die Verwendung als stilistisches Mittel in Vergil, *Georg.* IV, 125: „*namque sub Oebaliae meminisse me turribus arcis (...)/Corycium vidisse senem (...)*“.

¹⁰³² Prudentius, *perist.* XII, 1-4: „*Plus solito coeunt ad gaudia; dic, amice, quid sit;/Romam per omnem cursitant ovantque*“.

¹⁰³³ Der rasche Einsatz der direkten Beschreibungen des Märtyrerfestes erinnert an Properz IV, 1.

¹⁰³⁴ Vgl. hierzu Prudentius, *c. Symm.* I, 580ff.; Prudentius, *perist.* II, 423-436.

neue Größe durch die von den Christen verehrten Märtyrer und –gräber bewirkt wird.¹⁰³⁵ In Korrespondenz mit dem in den „spanischen“ Gedichten des *Liber Peristephanon* skizzierten lokalen Stolz dieser Städte über ihre Blutzügel werden die Märtyrer so als weltweites Bindeglied aller Christen dargestellt. Das augusteische Zeitalter bietet sich insofern als ideale literarische Quelle zur Umsetzung dieses christlichen Verständnisses der Stadt Rom an als es der neuen Religion in seinen Grundwerten des Frieden, der Sicherheit, Einheit und moralischer Erneuerung in Respekt vor der göttlichen Macht äußerst ähnlich ist. Hauptvertreter und –vermittler dieser augustäischen Schätze waren Vergil und Horaz, die deshalb ihrerseits die wesentlichen Vorbilder des Prudentius wurden - ein Umstand, der den bereits angeführten Titel des Prudentius als „*Christianorum Maro et Flaccus*“¹⁰³⁶ auch aus inhaltlicher Perspektive rechtfertigt und gleichzeitig verständlich macht.¹⁰³⁷ Die wesentliche begriffliche Nahtstelle zwischen dem Zeitalter des Augustus und der Zeit des Prudentius in ihrem Patriotismus ist der facettenreiche Gedanke der *pietas*, welcher Vergils Hauptwerk, die *Äneis*, wesentlich prägt. Daher greift Prudentius eben dieses Werk stark im *Liber Peristephanon* auf, während der Patriotismus der *Georgica* Vergils einen zweiten, jedoch deutlich schwächeren Bezugspunkt darstellt. Dabei kanalisiert Prudentius Vergils ausdrückliche Begeisterung für Kaiser Augustus für seine eigene gegenüber Theodosius.¹⁰³⁸ Die Anlehnung an Horaz und dessen Augustanismus stellt für Prudentius wiederum auf lyrischer Ebene ein Gegengewicht zur Epik Vergils dar und trägt somit ebenfalls zur Entwicklung der individuellen Romvorstellung des spätantiken Dichters bei. Hauptschwerpunkt der Anlehnung an die augustäischen Dichter sind die Passionen mit römischem Schwerpunkt, wobei neben den drei bereits aufgezählten auch *perist. II*, die Passion des Laurentius, zu nennen ist.¹⁰³⁹

In seiner individuellen Stilentwicklung setzt sich Prudentius jedoch nicht nur von seinen antiken Vorbildern, sondern auch deutlich von seinen christlichen Vorgängern im Bereich der metrischen Märtyrerdichtung, namentlich Hilarius und Ambrosius, ab, ohne jedoch auch bei Letzteren nicht wieder Elemente zur Ausprägung seiner Individualität aufzugreifen. Deshalb ist es notwendig, im Vorfeld der detaillierten Beschrei-

¹⁰³⁵ Vgl. Prudentius, *perist.* XI, 215ff; XII, 31ff.

¹⁰³⁶ Vgl. Anm. 1.

¹⁰³⁷ Vgl. zur Gesamtthematik auch die neuesten Forschungen in Lühken, M., *Christianorum Maro et Flaccus: zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius* (Hypomnemata Bd. CXXI), Göttingen, 2002.

¹⁰³⁸ Daher adaptiert Prudentius auch hauptsächlich die patriotischen Passagen aus Vergil, *Aen.* I, VI, VII und VIII.

¹⁰³⁹ Beachte hierzu die detaillierte Analyse von Prudentius, *perist. II* als christliche Adaption der Dichtungen Vergils und Horaz' in A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 125-139, deren Wiedergabe hier den Rahmen der Aufgabenstellung sprengen würde.

bung der inhaltlichen und formalen Konzeption des *Liber Peristephanon* auch dessen sozusagen christliche „Ahnen“ kurz mit ihrem literarischen Konzept vorzustellen, um seine Wurzeln, seinen Kontext, aber auch seine Spezifika zu verstehen.

Ihren eigentlichen Ausgangspunkt hat die metrische Hymnendichtung in der Kirche des Ostens, geprägt sowohl durch die jüdische Psalmendichtung als auch durch die pagan-hellenistische Tradition der Hymnendichtung¹⁰⁴⁰ - ein Zusammenhang, den in der Vulgata die Übersetzung des Begriffs *ψαλμός* durch das Wort *hymnus* dokumentiert¹⁰⁴¹. In allen orthodoxen und abtrünnigen Gemeinschaften nahm der Hymnus innerhalb und außerhalb der Liturgie eine wichtige Rolle als katechetisches Instrument zur emotionalen Stärkung und Verbindung der Gemeinde über die verschiedenen gesellschaftlichen Klassen hinaus ein. In der westlichen Liturgie folgte das Lateinische und damit der lateinische Hymnus erst im späten IV. Jahrhundert dem Griechischen als Kirchensprache. Als primär formend für die weitere Entwicklung der lateinischen Hymnendichtung und damit auch für Prudentius wirkten hier Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand.

Von Hilarius' Hymnendichtung sind nur wenige Fragmente erhalten, von denen man vorsichtige Rückschlüsse auf seinen gesamten *Liber hymnorum*¹⁰⁴² schließen kann. Herausragend ist sein Versuch, die östliche Hymnendichtung mittels lateinischem Dichtungsstil nachzuahmen und besonders in seinem Kampf gegen den Arianismus einzusetzen. Dabei werden Gebetselemente in der Tradition der Psalmen mit didaktischen Motiven verbunden und in einer dichterischen Form ausgedrückt, die in Sprache und Form aus den Quellen der klassischen Epik und Lyrik schöpft. Die Annahme, sie seien für den liturgischen Gebrauch verfasst, wird dadurch gestützt, dass bei einer gemeinsamen Erwähnung mit den ambrosianischen, nachweislich in der Liturgie eingesetzten nicht zwischen beiden Hymnencorpora unterschieden wird.¹⁰⁴³ Allerdings lässt ihre fragmentarische Überlieferung vermuten, dass die hilarischen Hymnen im Gegensatz zu den gut überlieferten des Mailänder Bischofs weniger in der Liturgie verwendet wurden. Der Hauptgrund dafür liegt vermutlich in ihrer formal-inhaltlichen Vielfalt und Komplexität, die ihren Gesang erschwerte bzw. fast unmöglich machte. Als eher hilfreiches didaktisches Mittel denn als Schwierigkeit dürfte dabei die sogenannte *abecedaria-*

¹⁰⁴⁰ Vgl. hierzu die bibliographischen Angaben bei A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 58 Anm.6.

¹⁰⁴¹ Vgl. hierzu Vulgata Ps. CXXXVI, 3; LXIV, 1; Mt XXVI, 30; XIV, 36.

¹⁰⁴² Vgl. Hieronymus, *vir. ill. C*; Unvollständig erhalten sind nur die erst 1877 publizierten Hymnen „*Ante saecula qui manes*“, „*Fefellit saevam*“ und „*Adae carnis gloriosae*“ und der nicht eindeutig Hilarius zuzuordnende „*Hymnum dicat turba fratrum*“; vgl. hierzu M. Durst, Art. Hilarius von Poitiers, in: LACL 293-296, 295.

¹⁰⁴³ Vgl. hier u.a. das IV. Konzil von Toledo, Mansi X, 622.

Form, die in zwei der gefundenen Fragmente festzustellen ist, betrachtet werden. Denn der Beginn der einzelnen Verse mit im Alphabet aufeinanderfolgenden Buchstaben könnte der Gemeinde eher das Einprägen der Hymnen erleichtert haben. Ein wirkliches Problem war dagegen mehr die metrische Vielfalt, denn allein in den erhaltenen Hymnen finden sich mit dem katalektischen trochäischen Tetrameter (*Adae carnis gloriosae*), dem jambischen Senar (*Fefellit saevam*) und der doppelten Paarung von Glykoneus und kleinem Asklepiadeus in einer aus vier Versen bestehenden Strophe (*Ante saecula, qui manes*) drei unterschiedliche komplizierte Metren. Ferner wurde die Erinnerung zusätzlich vermutlich aufgrund der extremen Länge der Verse bzw. deren unterschiedlicher Spanne im Hymnus „*Ante saecula qui manes*“ erschwert. Über die metrische Komplexität hinaus war auch Hilarius' Sprachstil in der Darstellung abstrakter theologischer Inhalte und konkreter biblischer Bilder äußerst unverständlich, so dass beide Komponenten, Form und Inhalt, bereits jede für sich schwierig und in ihrer Verbindung für den liturgischen Gebrauch äußerst ungeeignet waren.¹⁰⁴⁴ Trotz dieser Hindernisse besetzt Hilarius aufgrund seiner Idee und deren Umsetzung, christliche Gedanken in paganer Dichtungsgestalt auszudrücken, einen Pionierrang, auf dem Ambrosius und Prudentius in ihrer literarischen Arbeit aufgebaut und in ihrem jeweiligen Erfolg nicht zuletzt von den bereits gegangenen Umwegen des Hilarius profitiert haben.

Denn Ambrosius lernte in seiner zuerst ebenfalls als antiarianische Propaganda eingesetzten Hymnendichtung direkt aus dem *Liber hymnorum* des Hilarius und dessen vermutlich schnell erkannten schwierigen Verwendbarkeit. Deshalb bewahrte er die Einheit der Strophen zur antiphonen Aufführung im östlichen Stil. Dabei beteiligte er mehr die gesamte Gemeinde als Chor und Vorsänger am Gesang und trug durch die Kürze der durchgängig aus zweiunddreißig Versen bestehenden Hymnen den gesanglichen Grenzen des einfachen Volkes Rechnung. Hinsichtlich des Metrums verzichtete Ambrosius bei aller Affinität zur antiken Dichtung auf ein zu schwieriges Versmaß, ja gar auf jedes metrische Experiment, und wählte durchgängig den seit der Zeit Hadrians beliebten akalektischen jambischen Dimeter.¹⁰⁴⁵ Durch diese Vereinfachung, die allerdings keinerlei Qualitätsverlust im Sinne einer fehlgeleiteten und falsch verstandenen Popularisierung der Hymnendichtung bedeutete, wurden das Einprägen und der Gesang im Vergleich zur hilarischen Dichtung erheblich erleichtert. In seinem Dichtungskon-

¹⁰⁴⁴ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 61: “This tendency was the result of his regard for the classical *canons* of style and in Hilary’s hymns, this resulted in what has been termed a ‘*désordre pindarique*’.”

¹⁰⁴⁵ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 64: “Ambrosius is far from neglecting classical prosody with this metre, but the ictus and accent on words in the line often coincide, resulting in a compromise between the classical tradition and the contemporary tendency towards accentual rhythms.”

zept schaffte Ambrosius ein Gleichgewicht zwischen den traditionellen Dichtungselementen des römischen Literaturerbes und dem neuen Anteil des Christentums.¹⁰⁴⁶ Im Vergleich zu Hilarius verwandte Ambrosius eine klare Sprache, die sich auch im bildhaften Ausdruck seiner Gedanken niederschlug, und reduzierte sowie vereinfachte auch aufgrund der Kürze seiner Hymnen den Inhalt auf das unbedingt Wesentliche. Dies zeigt sich gerade in den Märtyrerhymnen durch die Konzentration auf bestimmte Schlüsselszenen und die Reduktion der direkten Rede auf ein absolutes Minimum, ohne gleichzeitig die Ausdruckskraft der einzelnen Situationen zu schmälern.

Im Vergleich des prudentianischen *Liber Peristephanon* mit den Hymnen des Ambrosius werden jedoch gerade hinsichtlich der formalen Gestaltung die Unterschiede zwischen beiden offensichtlich. Denn, während sich Prudentius in seiner Entscheidung für die literarische Beschäftigung mit der Märtyrerverehrung eindeutig in den allgemeinen Kontext seiner Epoche, der ersten Hochzeit der Hagiographie, einfügte und in der Wahl des Hymnus als grundsätzlicher Gattung seiner Dichtung offenkundig durch den Mailänder Bischof beeinflusst wurde, grenzte er sich in der konkreten literarischen Ausformung klar von diesem ab. Denn bereits die unterschiedliche Länge der einzelnen Gedichte des *Liber Peristephanon*, die zwischen den beiden Extrempolen dem *perist.* VIII (18 VV) und dem *perist.* X (1140 VV) völlig verschiedenen Verszahlen aufweisen¹⁰⁴⁷, zeigt, dass sich Prudentius hier keinesfalls an dem Zweiunddreißig-Verse-Schema der ambrosianischen Hymnen orientiert hat. Dies bestätigt sich auch im Bereich der metrischen Gestaltung, in der sich Prudentius nicht wie Ambrosius für ein einziges Vermaß, sondern für eine Vielfalt ganz unterschiedlicher, dem jeweiligen Inhalt angepasster Metren entschieden hat.¹⁰⁴⁸ „Mit bewunderungswürdiger Meisterschaft verwendet P(rudentius) eine große Auswahl klassischer Metren so verschieden, daß (sic) wir an Horaz denken müssen. Doch ist die Freiheit in der Behandlung der alten Versmaße etwas Neues und Großes. Die Form der prudentianischen Lieder ist nicht vergilisch, auch nicht horazisch, ja nicht einmal klassisch im strengen Sinn.“¹⁰⁴⁹ Denn Prudentius sieht

¹⁰⁴⁶ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 65: “It is a rich synthesis which ‘converts’ the features of classical hymnody and the language an spirit of Latin lyric to Christian purposes, combining the with the lyric element necessarily involved in the individualistic self-expression of Christian prayer.”

¹⁰⁴⁷ Vgl. Prudentius, *perist.* I (120 VV); II (585 VV); III (215 VV); IV (200); V (576); VI (162 VV); VII (90 VV); VIII (18 VV); IX (106); X (1140 VV); XI (246 VV); XII (66 VV); XIII (106 VV); XIV (133 VV).

¹⁰⁴⁸ Vgl. A. Kurfeß, Prudentius, 1065 f.: Prudentius, *perist.* I (trochäischer Septenar); II. V (akatalektischer jambischer Dimeter); III (hyperkatalektischer daktylischer Tetrameter); IV (sapphischer Elfsilbler); VI (Phalaeceus); VII (Glykoneus); VIII (elegisches Distichon = Hexameter und Pentameter); IX (daktylischer Hexameter und jambischer Trimeter); X (jambischer Senar); XI (elegisches Distichon = Hexameter und Pentameter); XII (Archilochius und katalektischer jambischer Trimeter); XIII (Archilochius = akatalektischer daktylischer Tertrameter und Ithyphallicus); XIV (alcäische Elfsilbler).

¹⁰⁴⁹ Vgl. A. Kurfeß, Prudentius, 1066.

wiederum die klassischen Quellen nur als Ausgangspunkt für eine eigene Stilentwicklung und zeigt gerade in der Strophenform eindeutig selbst entwickelte Neuerungen.¹⁰⁵⁰ Dabei erinnert seine formale Vielfalt stark an Hilarius, dessen *Liber hymnorum* Prudentius möglicherweise bekannt war.¹⁰⁵¹ Damit eng verknüpft, ist aufgrund der geschilderten formalen Komplexität des *Liber Peristephanon* mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass dessen Gedichte nicht für den liturgischen Gebrauch verfasst wurden. Denn das hohe Niveau der hier verwandten Metren lässt sie weder für die Gemeinde noch auch geübte Vorsänger memorierbar geschweige denn singbar erscheinen.¹⁰⁵² Was den möglichen Wechselgesang zwischen der Gemeinde und einem Vorsänger anbetrifft, ist dieses in den meisten strophischen Gedichten allein schon durch die nicht geschlossene Strophenform, meist bedingt durch die in hohem Maß verwandte wörtliche Rede, unmöglich – ein Umstand, durch den sich Prudentius wiederum von Ambrosius unterscheidet.¹⁰⁵³ Geht man also von einer nichtliturgischen Verwendung des *Liber Peristephanon* aus, stellt sich als Konsequenz daraus die Frage nach dessen eigentlicher Anwendung und den primären Adressaten, die gleichzeitig eng mit den Motiven für die Auswahl der einzelnen Märtyrer verknüpft ist und damit einen neuen, letzten Abschnitt in der literarischen Analyse des Buches einleitet.

Der entscheidende Ansatzpunkt zur Behandlung eben dieser Thematik ist die differenzierte Abgrenzung des *Liber Peristephanon* zur liturgischen Hymnendichtung. Der zur formalen Charakterisierung des prudentianischen Werks von J. Fontaine gebrauchte Begriff paraliturgisch¹⁰⁵⁴ kennzeichnet das Verhältnis beider in angemessener Weise. Denn einerseits zeigt der *Liber Peristephanon*, wie im Vorfeld dargestellt, hinsichtlich seiner Inhalte und, wenn auch mit einigen Einschränkungen, bezüglich seiner formalen Gestaltung eindeutige Anklänge an liturgisch verwandte Hymnen, andererseits stehen aber eben diesem Einsatz in der Liturgie die zuvor detailliert erläuterten formalen Spezifika entgegen. Aus eben diesen Gründen sind die Gedichte des Werkes als Devoti-

¹⁰⁵⁰ Vgl. A. Kurfeß, Prudentius, 1066: Prudentius, *perist.* I: dreizeilige Strophen aus trochäischen Septenaren; III nachklassisches Versmaß in einer fünfzeiligen Strophe aus hyperkatalektischen daktylischen Dimetern; VI: dreizeilige Strophen aus Hendekasyllaben, die kontrastierend zu Catull und Martial durchweg eine Spondeus als Fundament aufweisen; VII: fünfzeilige Strophen aus Glykoneen; X: fünfzeilige Strophen aus jambischen Senaren; XII: alkäischer Elfsilber, den Horaz nur als Bestandteil von Strophen benutzt, wie auch die Archilochien in XIII.

¹⁰⁵¹ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 60, bes. Anm. 19 mit dem Hinweis auf J.N.D., Kelly, Jerome, his Life, Writings and Controversies, London 1975, 174-178.

¹⁰⁵² Vgl. hierzu die detaillierten Erläuterungen in A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 70-75.

¹⁰⁵³ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 75: "Unbroken series of grammatically linked and continuous stanzas tend to occur particularly within the speeches. As we have seen, the Ambrosian hymns have consistently endstopped stanzas designed for antiphonal use, and also avoid extensive use of direct speech within their brief scope."

¹⁰⁵⁴ J. Fontaine, Le mélange des genres, 773.

onalienliteratur einzuordnen – eine Kategorisierung, die gleichzeitig eindeutige Rückschlüsse auf die Adressatengruppe zulässt. Während nämlich die im Gottesdienst eingesetzten Gesänge offenkundig für alle Gläubigen, also auch für die einfache, oft noch des Lesens und Schreibens unkundige Mehrheit verfasst wurden, zielte der *Liber Peristephanon* klar auf die elitäre, wohlhabende Minderheit unter ihnen ab. Diese Gruppe, deren mehrheitliche Konversion zum Christentum aus verschiedenen Gründen erst in der Friedenszeit und mit der Aufwertung des Christentums zur Staatsreligion einsetzte, besaß im Gegensatz zur schwer arbeitenden Bevölkerung ausreichend Zeit und Muße, sich der privaten Lektüre religiöser Erbauungsliteratur zu widmen.¹⁰⁵⁵ Dabei wurde gerade den Passionen der Märtyrer als Vorbild für das eigene Leben besonderes Gewicht eingeräumt.¹⁰⁵⁶ Gleichzeitig wird bei der Betrachtung dieses Leserkreises das hohe literarische Niveau des *Liber Peristephanon* verständlich. Seine Adressaten, die sich aus derselben sozialen Schicht wie der Dichter selbst rekrutierten, wussten die metrischen und inhaltlichen Variationen des Werkes zu schätzen und verstanden, die Anspielungen auf antike Motive entsprechend zu entschlüsseln und sie in ihren neuen christlichen Kontext einzuordnen. Vor dem Hintergrund des endgültigen Verbots der alten heidnischen Kulte im Jahre 391 durch Theodosius dem Großen und der gründlichen Zerstörung aller Tempel und Götterbilder ist die in *perist.* II, III, IV und speziell in *perist.* X festzustellende antipagane Polemik zu betrachten.¹⁰⁵⁷ Prudentius will die obersten Gesellschaftsschichten, die wenn auch nur heimlich eher als die unteren noch den paganen Kulturen anhängen, missionieren, indem er die Märtyrer in ihrem apologetischen Bekenntnis als *exempla* der überzeugten und solidarischen Christengemeinschaft darstellt.¹⁰⁵⁸ In seiner auf höchstem literarischem Niveau angesiedelten Form tritt der *Liber Peristephanon*, wenn auch zeitlich zu spät, den Ängsten des Hieronymus hinsichtlich des Mangels einer eigenen qualitativ hochwertigen christlichen Kultur¹⁰⁵⁹ entgegen.

Ausgehend von Prudentius und seinem Werk selbst lässt sich der primäre Adressatenkreis der meisten Gedichte jedoch noch näher bestimmen. Denn betrachtet man zum einen Prudentius' eigene spanische Nationalität und zum anderen die betont

¹⁰⁵⁵ Vgl. hierzu auch Sidonius Apollinaris, *epist.* II, 9, 4.

¹⁰⁵⁶ Vgl. hierzu C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España y visigoda*, Madrid 1966, 73 ; B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs en occident*.

¹⁰⁵⁷ Vgl. hierzu die detaillierten Untersuchungen bei G. Sixt, *Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens. Zur Charakteristik der christlich-lateinischen Poesie*, Stuttgart 1889, 36-43.

¹⁰⁵⁸ Vgl. A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 93: "The repetition of apologetic commonplaces might, however, also be taken as an expression of solidarity on the part of convicted and practising Christians, and not only as a practical warning or strengthener in a campaign against apostasy. The poems assume a degree of religious conviction compatible with the acceptance of martyr-cult, and as such perhaps hard to see in the role of outright Christian propaganda."

¹⁰⁵⁹ Hieronymus, *vir. ill. prolog.* XIVff.

stolze patriotische Darstellung der spanischen Märtyrer und die Beschreibung der römischen Märtyrergräber aus der Perspektive des „Fremdenführers“ wird deutlich, dass die Gedichte für die spanische Oberschicht verfasst wurden. Diese, die unter dem tiefreligiösen spanischen Kaiser Theodosius wichtige Funktionen besetzte – wofür Prudentius selbst das beste Beispiel war –, besaß ausreichend allgemeine und religiöse Bildung sowie Zeit, um sich eben dieser Form von Devotionalienliteratur zu widmen. Sie wollten einerseits ihre eigenen Märtyrer in literarischer Form verewigt sehen und gleichzeitig als Bürger Roms sowohl in staatlicher als auch in christlicher Sicht ebenfalls dessen Blutzügen mitverehren. Für die Umsetzung dessen zollten sie vermutlich ihrem Landsmann Prudentius, der sich mit beiden Wünschen identifizieren konnte, hohe Bewunderung. In sehr geschickter Form band dieser in den Hymnen spanischer Märtyrer¹⁰⁶⁰ die Bevölkerung der jeweiligen Stadt in die Verehrung mit ein und beschrieb detailliert ihren jeweiligen spezifischen Kult, nicht ohne bei einigen gleichzeitig ihre Funktion als Schutzherren aller zu betonen und damit Spaniens Rolle als Mitglied der weltweiten Christengemeinschaft zu unterstreichen¹⁰⁶¹. In den römischen Märtyrerhymnen *perist.* II (Laurentius), IX (Cassianus), XI (Valerianus) und XII (Petrus und Paulus) bot er den Spaniern, denen eine Pilgerreise nach Rom nicht möglich ist, das, was A.M. Palmer mit dem treffenden Begriff „*arm chair pilgrimage*“¹⁰⁶² bezeichnet. Dabei werden die einzelnen Märtyrergräber und -kulte, wie bereits zuvor aufgezeigt, in unterschiedlich detaillierter Weise beschrieben. Die dabei oft auffallende genaue Schilderung der eigenen Emotionen und des Verhaltens angesichts der Passion bzw. des Märtyrergrabes¹⁰⁶³ sieht A. M. Palmer vermutlich nicht grundlos als möglichen Hinweis auf durch spanische Privatpersonen oder Gemeinschaften bezahlte Auftragsgedichte¹⁰⁶⁴. Der Daheimbleibende soll die Situation und die religiösen Empfindungen nachfühlen und auf diese Weise ebenfalls Anteil an der Pilgerreise haben können. Die Gedichte *perist.* VII (Quirinus), *perist.* XIII (Cyprian) und *perist.* XIV (Agnes) nimmt A. M. Palmer jedoch ihrerseits aus dem spanischen Adressatenkreis heraus und stuft sie aufgrund des Fehlens der bei den übrigen festzustellenden Anspielungen auf die spanische Heimat als möglicherweise nicht-spanische Auftragsarbeiten ein, wobei sie durch den Gebrauch des Konjunktivs keine entgültige Entscheidung trifft. In diesem Punkt ist die von ihr zugunsten ihrer These angeführte Argumentation eines Fehlens des spanisch-patriotischen

¹⁰⁶⁰ Vgl. Prudentius, *perist.* I (Emeterius und Chelidonius); III (Eulalia); IV (18 Märtyrer aus Cäsaraugusta); V (Vincentius); VI (Fructuosus).

¹⁰⁶¹ Vgl. hierzu Prudentius, *perist.* I, 13: „*Patronus mundi.*“; VI, 84: „*cunctis pro populis.*“

¹⁰⁶² A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 95.

¹⁰⁶³ Vgl. Prudentius, *perist.* II, 569-585; IX, 99-106; XI, 1f; 19f; 243f.

¹⁰⁶⁴ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 95; vgl. auch Prudentius, *perist.* II, 537-540.

Bezugs¹⁰⁶⁵ als nicht unbedingt überzeugend anzusehen, da eben diese Gedichte auch durchaus auf einen spanischen Leserkreis ausgerichtet sein können.

Auch ohne letztgenannte Möglichkeit der Variation ist zusammenfassend zur literarischen Untersuchung des *Liber Peristephanon* zu sagen, dass er eine vielfältige und niveauvolle Sammlung von Märtyrergedichten darstellt. Gemäß seinem in der *prae-fatio* XLXX formulierten Anspruch widmet sich Prudentius der Verehrung der Märtyrer und Apostel, ist darin Vorbild für seine Leser und Vermittler der Tradition. Auf literarischer Ebene versteht er es, antike Formen und Inhalte für den christlichen Kontext nutzbar zu machen, damit seinen eigenen Stil zu begründen und gleichzeitig der Dichtung im christlichen Bereich einen bis dahin undenkbaren Stellenwert zu geben.

4.4 Die Bedeutung von Märtyrerberichten als Quellen für Prudentius

In diesem Kapitel soll die Verwendung von Märtyrerberichten der lateinischen Tradition als Quellen der prudentianischen Dichtung kurz im Überblick skizziert werden. Darauf aufbauend erfolgt im nächsten auf der Basis einer deutschen Übersetzung als letzter Schritt, sozusagen in der Zusammenführung der beiden bis dahin singular vorgestellten Schriften, eine ausführliche Analyse im Hinblick auf die Unterschiede zwischen der möglichen authentischen Vorlage und dem jeweiligen Gedicht des Prudentius. Dabei soll neben den gattungsbedingten formalen Diskrepanzen ein besonderes Augenmerk auf die festzustellenden typologischen Verschiebungen gelegt werden – ein Untersuchungsaspekt, bei dem besonders die in Kapitel 3.2 gewonnenen Ergebnisse als Grundlage herangezogen werden. Denn die dort angestellte typologische Analyse der Darstellung des Bischofs- wie auch des Diakonenmartyrers nimmt neben drei anderen Berichten mit den *ActCypr.*, den *PassFruct.*, bezogen auf beide Ämter, und der *PassQuirin.* die einzigen zur Gruppe der authentischen Märtyrerberichte gehörenden Vorlagen des Spaniers in den Blick.

Daran anknüpfend ist im Vorfeld des weiteren Vorgehens noch einmal mit Bezug auf die Zielsetzung der Arbeit festzustellen, dass hier lediglich die Bedeutung des zum Zeitpunkt der Abfassung der Gedichte des *Liber Peristephanon* vorliegenden sicheren schriftlichen Materials über Märtyrer, sprich authentische Märtyrerberichte, für das prudentianische Werk und ihre Verwendung in diesem untersucht werden soll. Von dieser Aufgabenstellung ausgehend fallen daher aus der Quellenanalyse naturgemäß neben den auf Märtyrerlegenden fußenden Hymnen die Gedichte des *Liber Peristephanon* heraus, die selbst als erster Beleg der jeweiligen Passion gelten.

¹⁰⁶⁵ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 96f.

In ihrer Vorgehensweise knüpft die Arbeit an die Ergebnisse A.M. Palmer an, die in ihrer bereits mehrfach angeführten Dissertation eine Differenzierung der Gedichte des *Liber Peristephanon* hinsichtlich ihrer Quellsituation vorgenommen hat¹⁰⁶⁶. Aufgrund der Genauigkeit der Recherche und der detaillierten Darstellung der Forschungsergebnisse, die immer noch unveränderte Gültigkeit besitzen, erübrigt sich somit eine erneute eigene Behandlung der Thematik und jene können nach einer kurzen Skizzierung als Ausgangsbasis weiterer formaler und inhaltlicher Untersuchungen benutzt werden.

A.M. Palmer unterscheidet die Gedichte des *Liber Peristephanon* in drei Quellengruppen¹⁰⁶⁷: a) basierend auf authentischen Märtyrerberichten; b) basierend auf keinerlei bekanntem schriftlichem Material, sondern auf rein mündlicher Tradition, für die Prudentius die erste schriftliche Quelle darstellt; c) basierend auf vielfältigen möglichen schriftlichen Quellen unterschiedlicher Gattung (Epigramme, Homilien, Hymnen, Märtyrerlegenden), aber auch Bilder, die in Form und Maß ihrer Verwendung durch Prudentius allerdings oftmals nicht genau zu bestimmen sind.¹⁰⁶⁸ Nach A.M. Palmer zählen, wie bereits mehrfach erwähnt, zur Gruppe a) *perist.* VI (Fructuosus), VII (Quirinus) und XIII (Cyprian), zur Gruppe b) *perist.* I (Emeterius und Chelidonius), III (Eulalia), IV (18 Märtyrer von Saragossa), IX (Cassianus) sowie zur Gruppe c) *perist.* II (Laurentius), V (Vincentius), X (Romanus), XI (Hippolyt), XII (Petrus und Paulus) und XIV (Agnes).

Demnach sind mit Blick auf die Aufgabenstellung der Arbeit zuerst die mehrfach genannten Gedichte der Gruppe a) als auf authentischen Berichten basierende Schriften einer detaillierten formalen, inhaltlichen und typologischen Analyse zu unterziehen, um die qualitative und quantitative Rezeption der authentischen Märtyrerberichte durch Prudentius darzustellen.

4.5 Die Vergleichsanalyse zwischen möglicher Quelle und Gedicht

Im Vorfeld des Vergleichs beider Schriftensammlungen ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass sie, obwohl beide der Hagiographie als gemeinsamer literarischer Gruppe zuzuordnen sind und eindeutig zum Ruhm der Märtyrer verfasst wurden, aus unterschiedlichen Zeiten, dadurch aus anderen kirchengeschichtlichen Kontexten und den damit verbundenen verschiedenen literarisch-katechetischen Intentionen und An-

¹⁰⁶⁶ Vgl. hierzu A. M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, 234-255.

¹⁰⁶⁷ In dieser Kategorisierung orientiert sich A. M. Palmer (vgl. hier zu dies, *Prudentius on the martyrs*, 234 Anm. 34.) dabei an der von P. T. A. Sabbatini (ders., *Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudentio*, in: RSC 20 (1972) 32-53, 187-221; ders., *Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudentio*, in: RSC 21 (1973) 39-77) benutzten Methode.

¹⁰⁶⁸ Prudentius, *perist.* VIII fällt als Epigramm auf ein Baptisterium hier heraus.

forderungen stammen. Neben diesen Differenzen bezüglich der historischen Entstehungssituation sind auch noch einmal die divergierenden literarischen Genera des in Prosa geschriebenen Märtyrerberichts auf der einen und der hymnischen Märtyrerdichtung auf der anderen Seite mit ihren individuellen Charakteristika hervorzuheben. Beide genannten Ebenen, die historische und die literarische, sind in enger Verknüpfung für das jeweilige spezifische Werk und damit auch für ihre Unterschiede prägend.

Denn die frühen, zeitlich relativ nah zum realen Geschehen abgefassten Märtyrerberichte fußen, obwohl, wie in Kapitel 2 detailliert erläutert, eindeutig als hagiographische Literatur zu klassifizieren, auf einer primären historischen Quelle, Augenzeugenberichten bzw. römischen Prozessprotokollen. Dadurch garantierten sie, abgesehen von z.T. später angefügten Wunderschilderungen, ein relativ hohes Maß an Glaubwürdigkeit, das auch formal durch die Orientierung am Prozessformular und die knappe Wiedergabe unterstrichen wird. In der für die junge Kirche realen Verfolgungssituation zur Verwendung in Gottesdienst und Katechese geschrieben, zielten die Märtyrerberichte darauf ab, die Christen durch das Vorbild der geschilderten Passionen zum Bekenntnis und Widerstand bei eigener Bedrohung zu ermutigen. Das Leiden der Märtyrer wirkte, obwohl bereits mit literarischen Mitteln ausgeschmückt, jedoch noch weitgehend durch sich selbst, da die Situation an sich in ihrer gesamten Dramatik für die Gläubigen präsent und nachföhlbar war.

Diese reale Nähe fehlte dem nachkonstantinischen Adressatenkreis der prudentialischen Märtyrerlyrik, wodurch eine bildhaftere Skizzierung des Geschehens notwendig wurde. Ferner erschien dadurch die Passion des Märtyrers, dessen außerordentlicher Mut und herausragende Tugend geschildert werden mussten, wesentlich glorreicher und die an die Taten der antiken Heroen gewöhnten nachkonstantinischen Konvertiten erhielten so einen adäquaten Ersatz ihrer früheren *exempla*. Weiterhin erlaubte auch die Form des Gedichtes mit ihren stilistischen Möglichkeiten eine Fülle zusätzlicher Ausschmückungen. Obwohl beide eindeutig zum Kreis der Literaten und nicht der Historiker gehören, ist das Bemühen des Hagiographen der authentischen Märtyrerberichte um Glaubwürdigkeit und Orientierung am historischen Geschehen eindeutig höher einzustufen als das des Prudentius. Denn zum einen verfügte Ersterer als Grundlage seiner Arbeit über eine Primärquelle bzw. war eventuell sogar selbst Zeuge des Geschehens und insgesamt wesentlich näher an der eigentlichen Situation als der spanische Dichter, der als 348 geboren persönlich die Verfolgungszeit nicht mehr miterlebte und die Rolle der Kirche nur als die der festverankerten einflussreichen Staatsreligion kannte. Seine Quellen waren daher nicht mehr primärer, sondern allenfalls sekundärer oder

sogar tertiärer Natur und damit auch von anderer historischer Qualität. Zum anderen ist auch, wie schon erwähnt, die Umsetzung des Märtyrerlobs bei beiden aufgrund der unterschiedlichen Verwendung und Intention der Schriften different – ein Umstand, der sich nicht zuletzt in der typologischen Skizzierung der Blutzeugen widerspiegelt.

Eben diese ist in ihrer Veränderung zum typologischen Bild der Vorlage des jeweiligen Märtyrerberichts Zielpunkt und daher jeweils Abschlußteil der folgende Analyse der drei Gedichte des *Liber Peristephanon*, wobei dies natürlich auf der Basis fundierter literarischer Vergleiche zwischen beiden Dokumentengruppen erfolgen soll. Die Reihenfolge der Untersuchung orientiert sich an der Anordnung der *carmina* in der CCL-Ausgabe Bd. CXXXVI. Ihr vorgeschaltet sind jeweils eine deutsche Übersetzung des jeweiligen Gedichts sowie eine vergleichende Strukturanalyse beider Textdokumente in Tabellenform, um Abweichungen in den Textsegmenten im Vorfeld der Analyse überschaubar kenntlich zu machen.

4.5.1 Peristephanon VI und PassFruct.

4.5.1.1 Übersetzung zu Peristephanon VI

Hymnus zu Ehren der seligsten Märtyrer Bischof Fructuosus, Augurius und Eulogius¹⁰⁶⁹

Fructuosus, das glückliche Tarragona hebt sein Haupt, das durch Euer Feuer schimmert und weithin glänzt durch die beiden Diakone. Gott blickt mit Güte auf die Spanier, (5) da nämlich die mächtige Trinität eine spanische Stadt mit drei Zeugen auf einmal krönt.

Brennend drängt Augurius zum Himmel hin, und zugleich strebt auch Eulogius lichtvoll zum Sitz Christi in der Höhe. (10) Fructuosus, ihr Anführer, Vorbild und Lehrmeister gelangte im Glanz seines Bischofstitels zu so großer Ehre.

Denn, auf den plötzlichen Befehl des Statthalters hin vorgeladen, war der Bischof (15) in Begleitung der beiden Diakone auf das Forum gekommen. Von dort schleppte der blutdürstige Henker die Männer zur Kerkerfessel fort. Fructuosus eilte mit Freude und aus freiem Willen dahin. Auf dass seine Kameraden nicht in Furcht gerieten, (20) stärkt auf dem Weg ihr Lehrmeister voll Leidenschaft ihre Treue und facht diese durch die brennende Liebe zu Christus an: „Steht an meiner Seite, Männer! Die blutdürstige Schlange ruft die Diener Gottes zur Marter. Der Tod schrecke Euch nicht! Die Siegespalme steht für Euch bereit. (25) Der Kerker ist für die Jünger Christi eine Sprosse auf der Leiter zur Krone, der Kerker führt sie zu den himmlischen Höhen empor, der Kerker stiftet den Seligen die Gemeinschaft Gottes.“ Nach diesen Worten betre-

ten sie die Höhle der Angeklagten, dort vollziehen sie das Mysterium der Taufe, (30) und die Finsternis ist erdrückt von der sühnenden Kraft des Wassers. Hier werden sie sechs Tage lang ohne Unterbrechung verborgen gehalten. Schließlich stehen sie vor dem Richterstuhl des grimmigen Feindes. Die Marterroste erzittern vor den drei Brüdern. Der Richter Aemilianus stand ihnen mit Drohgebärde gegenüber, (35) unbändig, zorn erfüllt, unverschämt und gottlos gab er den Befehl, die Altäre der Dämonen zu verehren. „Du, der Du als Lehrmeister die junge Art der Lüge aussäst, auf dass die Mädchen in ihrer Wankelmütigkeit die heiligen Haine verlassen, auf dass sie Jupiter verwerfen, (40) gib, wenn Du weise bist, Deine altweiberhafte Glaubenslehre auf! Aus dem Mund des Kaisers Gallienus erging an alle der Befehl, das zu verehren, dem die Verehrung des Kaisers gilt.“ Auf diese Äußerung erwidert der Bischof mit Sanftmut: „Meine Verehrung gilt dem ewigen Herrscher über die Tage, (45) dem Schöpfer und Herrn des Gallienus, und Christus, gezeugt vom ewigen Vater, dessen Diener und Hirte seiner Herde ich bin.“ Lächelnd sprach darauf jener: „Nunmehr warst Du es.“ In seiner Raserei säumt noch zügelt er seinen Zorn. (50) Er bestimmt, dass sie von grausamen Feuern verbrannt werden sollen. Sie hingegen frohlocken und halten das Volk davon ab, zu klagen. Der Bischof sieht, dass einige Leute aus dem Volk ihm einen Becher zum Trinken darbieten: „Wir enthalten uns der Speise“, sagt er, „deshalb nehme ich den Trank nicht an. (55) Noch hat die neunte Stunde nicht das Fasten gebrochen, niemals werde ich das geweihte Recht verletzen, und selbst der Tod wird mich nicht von meiner heiligen Pflicht entbinden. So hat Christus, obwohl er dürstete, zur Kreuzesstunde den ihm dargebotenen Becher verweigert (60) und hat, da er nicht aus ihm kosten wollte, den Durst bis zur Neige ertragen.“ Unterdessen betreten sie den Ort, der, in der Runde von Sitzreihen umgeben, trieft vom vielen Blut wilder Tiere und in dem die Raserei oft gegenwärtig ist, immer wenn darin blutige Schauspiel lärmen, (65) ein verachteter Gladiator vom harten Schwert durchbohrt fällt und das Vergnügen tobt. An dieser Stelle schichtete ein schwarzer Gehilfe, an den der Befehl ergangen war, die Feuermarter auf einem brennenden Scheiterhaufen vorzubereiten, Fackeln zuoberst eines Holzstoßes (70) Dieser sollte, indem er die zur Verbrennung bestimmten Körper vernichte, ihre Seelen, die in Liebe zum Licht glühen, aus der zerbrochenen Höhle ihres Gefängnisses befreien. Fromme Gefährten wetteifern untereinander in ihren Diensten. Nach dem Losbinden der Füße (75) mühte sich einer, in gebeugter Haltung die Schuhe auszuziehen, aber der heilige Fructuosus verbietet ihm, sein Antlitz zu beugen und niederzusenken: „Entfernt Euch!“, sagt er, „Auch soll keine Gefälligkeit uns den Tod erschweren!

¹⁰⁶⁹ Die Übersetzung erfolgt auf der Grundlage von CCL Bd. CXXVI, 314-320.

Gleichwohl werde ich selbst meine Schuhe lösen, (80) damit meine Füße nicht, da sie durch Fesseln gehemmt werden, langsamen Schrittes in das Feuer stürzen. Warum benetzen Wehklagen Eure feuchten Wangen? Warum bittet ihr darum, dass ich mich Eurer erinnere? Für alle Völker werde ich bei Christus bitten.“ (85) Kaum hatte er dieses ausgesprochen, zog er sich selbst die Schuhe aus, wie es einst Moses getan hatte, als er sich dem Dornbusch näherte. Denn man durfte nicht die heilige Brandstätte betreten oder in der Nähe Gottes stehen, (90) bevor die Sohlen nicht nackt auf den Boden gesetzt wurden. Nackten Fußes stand er da, siehe da hallt aus dem Himmel eine Stimme und bringt Worte hervor, die alle Zuhörer erzittern lassen. „Vertraut, es ist keine Marter, was Ihr hier seht. Sie verstreicht schnell in einem kurzen Augenblick, und sie nimmt nicht das Leben fort, sondern wandelt es. Glückliche Seelen, denen es zuteil wurde, durch das Feuer hindurch die Höhen des Donners zu erklimmen, denn dereinst wird vor ihnen das ewige Feuer fliehen!“ (100) Unter diesen Worten betreten sie raschen Schrittes die knisternde Brandstätte und sind eine Bedrohung selbst für die Flammenherde, die unruhig flackern. Und sodann fallen die Schlingen, die ihre gefesselten Hände hinten auf dem Rücken zurückgehalten hatten, (105) versengt von der noch unversehrten Haut herab. Die Marter wagte nicht ihre Hände zu hemmen, dazu bestimmt, in Kreuzesform zum Vater hin emporgehoben zu werden, sie löste ihre Arme, damit sie zu Gott flehten. Man möchte an das Vorbild der drei in alter Zeit denken, (110) vor deren Gesang einst in dem Feuer Babylons der Tyrann erzitterte und starr vor Staunen war. Aber damals schonte die fromme Flamme jene, denn die rechte Zeit für das Leiden war noch nicht gekommen, und Christus hatte noch nicht die Zierde des Todes eröffnet. (115) Als die dampfende Glut vor ihnen die Flucht ergreift, bitten sie darum, das Feuer möge schnell herbeieilen und ihren peinigen Gefahren ein Ende bereiten. Auf ihre Bitte hin befiehlt schließlich die göttliche Majestät, dass ihre Diener sterben und entlassen aus ihren sterblichen Körpern (120) ihr zurückgegeben werden. Ein Diener aus dem Haushalt des Statthalters sah den Märtyrern der Himmel offen stehen und die ausgezeichneten Männer entlang der Sterne eilen. Ja, er (125) zeigte der Tochter des Hauses das Mal des väterlichen Verbrechens und bedeutete ihr, dass die Männer, welche das Forum hinweggerafft hatte, fortleben im Himmel. Während der Vater blind war, bediente die Jungfrau, das Geschehen offen am klaren Himmel zu schauen, auf dass die Hausgemeinschaft die Schuld ihres Herrn fürchtete. (130) Danach werden die Asche der heiligen Körper und ihre Gebeine mit Wein übergossen und ein jeder bewahrt hastig etwas davon für sich. So groß war die Sehnsucht der Brüder, geweihte Gaben der heiligen Asche nach Hause mitzunehmen (135) oder als Glaubenspfand an der Brust bei sich zu tragen. Aber auf

das ihre Überreste, die sie zur Wiedererweckung bestimmt sind und als dann zusammen in der Gemeinschaft des Herrn leben, räumlich durch verschiedene Grabstätten getrennt sind, erscheinen sie, gehüllt in weiße Gewänder. (140) Sie erteilen die Weisung, den verehrungswürdigen Staub zurückzugeben und vermischt in einem marmornen Gewölbe einzuschließen.

Oh dreifacher Ruhm, dreigestaltige Hoheit, durch die sich das Haupt unserer Stadt erhebt und hervorragt vor allen Städten Spaniens! (145) Laßt uns über unsere drei Schutzherren jubeln, unter deren Schutz und Obhut alle wir Völker der Lande der Pyrenäen stehen. Ein Chor aus Frauen und Männern soll umherstehen, der Heros, die Jungfrau, der Knabe, der Greis, das alte Mütterchen, (150) singt Eurem Fructuosus feierlich die Psalmen Davids! Ein Lobgesang auf Augurius soll erschallen, der ihm gleichstellt den Eulogius in gemischtem Versmaß. Laßt uns ebenbürtigen Männern die gleichen Lieder darbringen. Hiervon sollen in der Stadt die goldenen Dächer tönen, (155) hiervon soll der schmeichelnde Laut der Küste voll schallen, und die Meere sollen freudig ein Lied dichten. Einst, beim Niedergang der Welt, wird die Zeit kommen, da Fructuosus Dich, Tarragona, von dem Feuer schützen und von der peinigenden Marter erlösen wird. (160) Vielleicht wird er in der Gunst Christi auch geruhen, meinen Qualen Heilung zu schenken, und meine süßen Hendecasyllibi aufschlagen.

4.5.1.2 Vergleichende Strukturanalyse

Perist. VI¹⁰⁷⁰

VV1-6	Einleitung	
VV		
1ff	Apostrophe an Fructuosus (Fruct.)	
VV		
4ff	Beschreibung der Märtyrerehre für Stadt und Land.	

PassFruct.

I, 1	Einleitung (Kopfteil)
------	-----------------------

¹⁰⁷⁰ Die Stukturanalyse erfolgt anhand CCL Bd. CXXXVI, 314-320 (*perist.* VI) und The acts of the Christian martyrs, hrsg. H. Musurillo, 176-184 (*PassFruct.*).

VV 7-12	Überleitung			
	VV			
	7ff	Vorstellung der beiden Diakone Augurius (Augur.) und Eulogius (Eulog.).		Angabe des Datums, der Namen und Funktionen der Angeklagten Fruct., Augur. und Eulog.
	VV			
	10ff	Vorstellung des Bischofs Fruct.		
VV 13-141	Hauptteil		I, 2 – VII, 1	Hauptteil
	VV			
	13f	Beschreibung der Verhaftung des Fruct. und der Ankunft auf Forum in Begleitung der Diakone.	I, 2f	Beschreibung der Verhaftung des Fruct. und der Ankunft und Verhaftung der drei (Ort?).
	VV			
	16-27	Schilderung des Weges der drei zum Gefängnis.	I, 4	Schilderung des Weges der drei zum Gefängnis.
	VV			
	28-31	Ermutigungsrede des Fruct. an Diakone.		Gebet und Ermutigungsrede des Fruct. an alle Begleiter
	VV			
	32-51	Darstellung der Haft mit Taufe.	II, 1	Darstellung der Haft mit Taufe des Rogatianus.
		Skizzierung der Gegenüberstellung und des Verhörs des Fruct. durch Aemilianus (Aemil).	II, 2-9	Skizzierung der Gegenüberstellung und des Verhörs der drei durch Aemil. 2- 6a) Verhör des Fruct.,
		Aufforderung zum Opfer. Confessio und Verweigerung des Opfers.		Aufforderung zum Opfer. Confessio und Negation der heidnischen Götter. 6b)-7a) Verhör des Augur. Confessio 7b)-8a) Verhör des Eulog. Confessio. 8b)-9a) Verspottung des Fruct.

	Urteil über alle drei. Darstellung der freudigen Reaktion der Verurteilten. Schilderung der Tröstung der trauernden Gemeinde.	9b) Urteil über alle drei.
VV 52-60	Beschreibung des Ganges zum Amphitheater	III, 1-3 Beschreibung des Ganges zum Amphitheater und der Reaktion des Volkes auf Urteil. Schilderung der Autorität des Fruct. bei Volk. Weigerung des Fruct. gegenüber Trank.
	Weigerung des Fruct. gegenüber Trank.	III, 4-6 Beschreibung der Ankunft in Amphitheater.
VV 61-72	Beschreibung der Hinrichtungsstätte und der – vorbereitungen.	
VV 73-77	Schilderung des Wettstreits der Anhänger. Beschreibung der Bemühung eines Anhängers um Losbinden der Schuhe des Fruct. Ablehnung des Fruct.	Beschreibung der Bemühung des Ausgulstalis um Losbinden der Schuhe des Fruct. und der Ablehnung des Fruct. Bitte des Felix um Fürbitte des Fruct. im Himmel.
	Trostrede des Fruct. an Volk.	
	Hinweis des Fruct. auf seine Verantwortung für alle Völker.	Hinweis des Fruct. auf seine Verantwortung für die ganze Kirche.

VV 77-84	Abschiedsrede des Fruct.	IV, 1	Abschiedsrede des Fruct.
VV 85-90	Vergleich des Fruct. mit Moses (Ex III, 5).		
VV 91-99	Worte des Hl. Geistes aus Himmel über Schicksal der drei.		
VV 100-120	Beschreibung des Todes der drei im Feuer. Vergleich mit Jünglingen (Dan III, 23f).	IV, 2f	Beschreibung des Todes (des Fruct.) im Feuer. Vergleich mit Jünglingen (Dan III, 23f).
VV 121-129	Beschreibung des Aufstiegs der drei in den Himmel und des Vorbeiflugs an Diener und Tochter des Aemil. Erwähnung der Blindheit des Richters. Darstellung der Angst vor dessen Verbrechen bei Haushalt.	V.	Beschreibung des Aufstiegs der drei in den Himmel und des Vorbeiflugs an Dienern Babyllas und Mygdonius und Tochter des Aemil. Erwähnung der Verweigerung des Schauens durch Aemil.
VV 130-141	Schilderung der Sammlung der Reliquien durch Anhänger. Beschreibung der Erscheinung der drei mit Anweisungen für deren Sammlung und Beisetzung.	VI – VII, 1	Schilderung der Sammlung der Reliquien durch Anhänger. Beschreibung der Erscheinung des Fruct. mit Anweisungen für deren Sammlung. Beschreibung der Erscheinung der drei bei Aemil. und Ver-spottung dessen.

VV 142 –162	Schluß	VII, 2	Schluß
VV			
142-147	Apostrophe an alle drei. Darstellung der Ausweitung des Patronates auf alle Völker der Pyrenäen.		Apostrophe an alle drei.
VV			
148-156	Aufforderung an Mensch und Natur zur chorischen Verehrung.		
VV			
157ff	Versprechen des eschatologischen Patronates.		
VV			
160ff	Formulierung der Hoffnung auf Zuwendung zum Dichter, auf Heilung und Beachtung des Dichtungswerkes durch Fruct.		

4.5.1.3 Vergleichende formal-inhaltliche Analyse

Der folgende formal-inhaltliche Vergleich zwischen *perist.* VI und *PassFruct.* setzt sich kritisch mit den Ergebnisse der von A.M. Palmer in ihrer Dissertation durchgeführten Untersuchung¹⁰⁷¹ auseinander. Dabei ist die Mehrheit ihrer Ergebnisse zu unterstreichen, an einigen Stellen deutlich zu hinterfragen und andere Antworten bzw. Interpretationsansätze zu geben sowie abschließend mit der Untersuchung der typologischen Verschiebungen auf neue Aspekte hinzuweisen.

Wie bereits anhand der in Kapitel 4.5.1.2 angeführten vergleichenden Strukturanalyse der zwei Textdokumente deutlich wird, besitzen die beiden z.T. unterschiedliche inhaltliche Segmente bzw. einige Teile sind im vom Gesamtumfang längeren *perist.* VI anders gestaltet als in der insgesamt kürzeren *PassFruct.* Es steht unumwunden fest, dass Prudentius in seiner Dichtung des *perist.* VI eindeutig auf die authentischen *PassFruct.*¹⁰⁷², welche gerade seinen hochgebildeten spanischen Adressaten bekannt gewe-

¹⁰⁷¹ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 203-226.

¹⁰⁷² Vgl. bezüglich Datierung und Nachweis der Authentizität der *PassFruct.* Kapitel 3.2.2.3.2 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassFruct.*

sen sein dürfte, als Quelle und Vorlage zurückgegriffen hat. Dieser hohe Bekanntheitsgrad des Märtyrerberichts schränkte Prudentius naturgemäß in seiner individuellen dichterischen Freiheit ein. Denn, auch gerade vor dem Hintergrund einer möglichen Auftragsdichtung, durften elementare Teile der beliebten andächtigen Tradition nicht verändert werden, um religiöse Vorstellungen, Gefühle und Gewohnheiten einzelner bzw. ganzer Städte zu schützen. Dennoch stellt *perist. VI* keineswegs eine Paraphrase der *PassFruct.* dar – ein Umstand der bereits im Unterschied zwischen der in Prosa verfassten *PassFruct.* und dem lyrischen *perist. VI* begründet liegt. Letzterer zielt, unterstützt durch die entsprechenden Stilmittel der Dichtung, wesentlich stärker als der vordergründig um Nüchternheit bemühte Märtyrerbericht auf die emotionale Ebene ab. Er will aus der Perspektive des gesicherten Kirchenfriedens nach 313 den Märtyrer als dessen mutigen Erringer darstellen, während der in der konkreten Verfolgungszeit verfasste und verletzte Märtyrerbericht die Gläubigen über die Situation informieren und zur Nachfolge ermutigen soll. Aufgrund der für die Adressaten des Gedichts nicht mehr präsenten Gefahr und zur Verstärkung der Heroisierung ist der Umgang mit dem vorliegenden Material und daher die gesamte Darstellung hier in allen Facetten drastischer und expressiver.

Diese Emotionalisierung der prudentianischen Märtyrerdichtung findet sich bereits exemplarisch in der Gedichteinleitung (VV 1-6), die zusammen mit dem Schlussteil (VV 142-162) einen Rahmen um die eigentliche Passionsdarstellung bildet. In ihrem Bezug auf Tarragona als Ort des Martyriums und des Grabes der drei Blutzeugen (VV1-6) und damit auch als Hauptstätte ihrer Verehrung (VV 142-162) schlägt diese Einfassung sozusagen die Brücke zwischen dem historischen Geschehen und seiner im Präsens andauernden Wirkung auf die Stadt und ihre Einwohner. Dies wird sofort in der einleitende Apostrophe an Fructuosus¹⁰⁷³ unterstrichen, welche die drei Märtyrer metaphorisch als weit leuchtende Steine in der blitzenden Krone der personifizierten Stadt beschreibt. Dieser, die mit hoch erhobenem Haupt dasteht, wird quasi königlicher Status verliehen und somit der tiefe Sinn des anfänglichen Attributs „*felix*“ (V 1) erläutert. Gleichzeitig wird anhand der Apostrophe an den Bischof Fructuosus¹⁰⁷⁴ und der nachgestellten, noch nicht namentlichen Erwähnung der beiden Diakone die Schwerpunktsetzung auf Ersteren deutlich, die sich im gesamten Gedicht entfaltet und, wie später auszuführen sein wird, ein wichtiger Aspekt der typologischen Analyse ist. Ferner

¹⁰⁷³ Prudentius, *perist. VI*, 1ff: „*Felix Tarraco, Fructuose, vestris/ attolit caput ignibus coruscum/ leuivitis geminus procul relucens.*“

¹⁰⁷⁴ Vgl. hinsichtlich der Apostrophe an den Protagonisten zu Beginn eines Märtyrergedichts z. B. auch Paulinus von Nola, *carm.* XII, 1; XIII, 1.

wird hier mit den Worten „*ignibus*“, „*coruscum*“ (V 2) und „*relucens*“ (V 3) das Wortfeld Feuer/Glanz eingeführt, das sich als Motiv durch das gesamte Werk zieht. Dabei nimmt es eine Doppelrolle zum einen positiv zur Beschreibung des Märtyrerglanzes und zum anderen negativ zur Darstellung der Gewalt des Feuertodes ein und verdeutlicht in seiner Ambivalenz so die Konsequenz des Ersten aus dem Zweiten und ihre unbedingte Abhängigkeit von einander.

Die VV 4ff¹⁰⁷⁵ nehmen erklärend Bezug auf das Vorangegangene, beschreiben die Krönung Tarragonas durch Gott und leiten aus diesem Akt gleichzeitig ein allgemeines göttliches Wohlgefallen gegenüber allen Spaniern ab. Durch die Erwähnung der Trinität als die den Märtyrer Krönende wird dem Geschehen dadurch zusätzlicher Nachdruck verliehen, dass alle Gestalten der göttlichen Dreifaltigkeit aktiv Anteil daran haben. Dabei wird in dem Polytoton „*trino martyre trinitas coronat*“ (V 6) eine Verbindung zwischen Subjekt und Objekt hergestellt, die aus der Sicht der nunmehr vollendeten Blutzügel ihre Nähe zum Throne Gottes und im Hinblick auf das zum Schluss erwähnte Patronat (VV 157ff) die Besonderheit des Besitzes dreier Märtyrer für Tarragona verdeutlicht.

Mit diesem stilistisch ausgefeilten und eindeutig patriotischen¹⁰⁷⁶ Beginn unterscheidet sich Prudentius deutlich von der Einleitung der *PassFruct.*, die sich in ihrer nüchternen, für Prudentius irrelevanten Angabe des Datums, sowie der Namen und Titel der Festgenommenen immer noch stark am Formular des römischen Prozessprotokolls orientiert¹⁰⁷⁷. Es werden hier kurze Informationen gegeben, wobei die Erstnennung des Fructuosus hier mit seinem im Zusammenhang mit dem zweiten valerianischen Edikt wichtigen Bischofsrang steht.

Im Anschluss daran bilden VV 7-12¹⁰⁷⁸ einen Übergang zwischen der Einleitung und dem mit V 13 einsetzenden narrativen Hauptteil. Hier wird zuerst in Form einer Vorwegnahme des eigentlichen Passions- und Aufstiegs geschahens der gemeinsame Anstieg der beiden Diakone Augurius und Eulogius zum Thron Gottes beschrieben, wobei die zum Wortfeld „Feuer“ gehörenden Adjektive „*ardens*“ (V 1) und „*lucidus*“ (V 9) in ihrer Ambivalenz wiederum sowohl auf den Feuertod als auch den daraus resultierenden Glanz hinweisen können. Diese Strophe trägt noch, wie die beiden ersten, in

¹⁰⁷⁵ Prudentius, *perist.* VI, 4ff: „*Hispanos deus aspicit benignus, / arcem quandoquidem potens Hiberam / trino martyre trinitas coronat.*“

¹⁰⁷⁶ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 210.

¹⁰⁷⁷ *PassFruct.* I, 1: „*Aemiliano et Basso consulibus XVII kalendas februaryas die dominica comprehensi sunt Fructuosus episcopus, Augurius et Eulogius diacones.*“

der Wahl der Stilmittel und Wortwahl eindeutig lyrisch-mystischen Charakter, während die folgende direkt auf die narrative Beschreibung vorbereitet. Hier (VV 10ff) erfolgt die genauere Beschreibung des Protagonisten Fructuosus, wodurch eine Brücke zum Beginn des Gedichtes geschlagen wird. Sein Vorrang wird allein schon dadurch deutlich, dass seiner Vorstellung ebensoviel Raum gegeben wird wie derjenigen der beiden Diakone zusammen. Ohne Nennung des Eigennamens wird in Form eines synonymen Trikolons (V 10: „*dux et praeivivus et magister*“) seine besondere Bedeutung für diese erläutert, zu der zusätzlich noch die Nennung seines Amtes erfolgt, aus dem heraus er zur Märtyrerehre gelangte. Erst dann wird, ergänzt durch das ambivalente „*clarus*“ (V 12), der Name des Fructuosus genannt. In der Bewertung dieser Strophe ist die Meinung A. M. Palmers, welche eine „Erdung“ der lyrischen Darstellung bei Prudentius zum Narrativen hin feststellt, zu unterstreichen– ein Umstand, der allein schon durch die Verwendung des Verbs „*ibat*“ (V 12) begründet ist. Einer rückwärtigen Ausweitung dieses abrupten Wechsels auch auf die Beschreibung des Aufstiegs der beiden Diakone kann man jedoch, im Gegensatz zu A.M. Palmer, nicht zustimmen. Denn die von den Ausdrücken „*capessit aetram*“ (V 7) und „*ad sedile tendit*“ (V 9) getragene Darstellung trägt eindeutig noch lyrisch-mystischen Charakter.

An die Vorstellung des Fructuosus direkt durch einen Kausalsatz angeschlossen, wird zu Beginn des Hauptteils (VV 13 – 141) sofort die Verhaftung des Fructuosus erwähnt. Diese Verknüpfung mit dem Bezug auf sein Bischofsamt könnte mit dem bereits mehrfach erwähnten, auf die Mitglieder des Klerus abzielenden valerianischen Edikt zusammenhängen. Im Gegensatz zu der relativ detaillierten Darstellung der Gefangennahme in *PassFruct.* I, 2f, welche Informationen zu den Örtlichkeiten, den Namen der Soldaten sowie dem Dialog zwischen diesen und Fructuosus gibt¹⁰⁷⁹, beschränkt sich Prudentius in V 13¹⁰⁸⁰ nur auf das reine Faktum der Festnahme. Zur Begründung dessen ist A.M. Palmers These zuzustimmen, welche die Schilderung der Festnahme in *PassFruct.* aufgrund des ausgeglichenen Verhaltens der Soldaten wie des Bischofs als zu still und daher unspektakulär einstuft¹⁰⁸¹. Im Vergleich zum weiteren stark heroii-

¹⁰⁷⁸ Prudentius, *perist.* VI, 7-12: „*Ardens Augurius capessit aetram/ nec non Eulogius simul supernum/ Christi lucidus ad sedile tendit./ Dux et praeivivus et magister illis ad tantum decus ex episcopali/ clarus nomine Fructuosus ibat,*(...)“

¹⁰⁷⁹ Vgl. *PassFruct.* I, 2f: „*Reposito autem Fuctuoso episcopo in cubiculo direxerunt se beneficiarii in domo eiusdem, id est, Aurelius, Festucius, Aelius, Pollentius, Donatus, et maximus, et cum sensisset pedibulum ipsorum, confestim surrexit et prodivit foras ad eos in soleas, cui milites dixerunt: Veni: praeses te arcessit cum diaconibus tuis. Quibus Fructuosus dixit: Eamus; aut si vultis, calcio me.* »

¹⁰⁸⁰ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 13: „*accitus quia praesidis repente*“

¹⁰⁸¹ Vgl. hierzu A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 210: “He allows the opening scene of the Acta to disappear, together with the careful datings of events. He omits the arrival of the soldiers at Fructuosus’

schen, z.T. trotzigen Bild des Bischofs bei Prudentius erscheint er hier letztlich zu kooperativ gegenüber der Staatsmacht. Prudentius' Verkürzung bedeutet auch den Verzicht auf eine frühere Einführung des Schuh-Motivs, das im Märtyrerbericht demnach bereits eingeführt und in *PassFruct.* III, 4 erneut aufgegriffen wird, sowie auf eine Schilderung des Drängens des Bischofs zum Martyrium (*PassFruct.* I, 3: „*Eamus*“) hin. Ersteres gleicht Prudentius jedoch durch den typologischen Vergleich in VV 85 mit Moses aus wie er Zweiteres durch die sehr expressive Schilderung z.B. anhand längerer Trost- und Ermutigungsreden (z.B. VV 22-27; VV 55-60) und der detaillierten Szene im Feuer (VV 100-120) ersetzt, die besser in das dramatische Gesamtkonzept passen. Die Nichterwähnung der Eigennamen der Gegenseite, hier der festnehmenden Soldaten, die als Stilmittel öfter festzustellen sein wird, ist bewusst gewählt. Sie dient dazu, durch die fehlende Personalisierung der Folterknechte diesen jegliche Menschlichkeit abzusprechen und sie durch die Namen- und so auch Gesichtslosigkeit im Rahmen der allgemein starken Schwarz-Weiß-Malerei zu gewalttätigen Unpersonen werden zu lassen.¹⁰⁸²

Im Gegensatz zu *PassFruct.* I, 4 lässt Prudentius Fructuosus in VV 14f erst in Begleitung seiner beiden Diakone zum Forum kommen. Diese Szene, die nach A.M. Palmer unhistorisch ist¹⁰⁸³, rückt das Geschehen mit dem Forum als Versammlungsort stärker in die öffentliche Betrachtung, an der auch die Leser als imaginäre Beobachter Anteil nehmen können. Sie eröffnet dabei die Möglichkeit, das in VV 16-27 geschilderte freudige Verhalten des Fructuosus und seine Ermutigungsrede an Eulogius und Augurius auf den Weg vom Forum zum Gefängnis hin zu legen und so in Ergänzung der knappen Festnahmeschilderung den Übergang von der Freiheit zur Gefangenschaft entsprechend dramatisch und emotional zu gestalten. Während die *PassFruct.* hier ohne wörtliche Rede und Bezug auf den Weg allgemein und durch die Verwendung vieler Partizipien recht knapp die vorbildliche Frömmigkeit des Fructuosus und die Fürbitte der ihn umringenden Gemeinde erwähnt¹⁰⁸⁴, ist Prudentius' Schilderung detaillierter und stilistisch ausgefeilter. Denn, wo die *PassFruct.* ganz nüchtern „*recepti sunt in carcerem*“ angeht, wird hier durch eine in Form eines Hyperbatons gestaltete alliterativische Umschreibung des Gefängnisses in V 16 („*Inde ad carcerem viros catenam*“) die

house and the bishop's request to put on his sandals. These details, though touchings, are too homely and prosaic to provide a suitable opening after the emotive introductory stanzas.”

¹⁰⁸² Vgl. hierzu auch A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 210f.

¹⁰⁸³ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 211.

¹⁰⁸⁴ Vgl. *PassFruct.* I, 4: „*Et mox ut venerunt, recepti sunt in carcerem. Fructuosus autem certus et gaudens de corona domini ad quam invocatus erat, orabat sine cessatione. erat autem et fraternitas cum ipso refrigans et rogans ut eos in mente haberet.* »

Grausamkeit des angestrebten Ortes und Geschehens deutlich. Diese wird in V 17 durch die blutige Charakterisierung des in der *PassFruct.* nicht genannten Scharfrichters („*pastus sanguine carnifex trahebat*“) noch gesteigert. Dem wird zum Schluss der Strophe antithetisch die freudige Eile des Fructuosus auf diesen Platz hin gegenübergestellt (V 18: „*gaudet currere Fructuosus ultro*“) die vor diesem Hintergrund umso heroischer wirkt.

Fructuosus wendet sich von dieser Plattform aus in einer klar vom Dichter erfundenen Trostrede an seine beiden Begleiter, wobei durch den Gegensatz zwischen den furchtsamen *socii* und ihrem *praeceptor vehemens* eindeutig die Frömmigkeit und Glaubensstärke des Letzteren hervorgehoben werden sollen. In V 21 werden im Vorfeld der Rede wiederum Motive aus dem Wortfeld „Feuer“ verwendet („*incenditque fidem calore Christi*“), um erneut mit Bezug auf den späteren Feuertod der drei, die notwendige Glaubensstärke metaphorisch als Brennen für Christus, dessen helles Lodern letztlich Fructuosus entfacht, darzustellen.

Die folgende Rede VV 22-27 hat eindeutig appellativen Charakter, der sich bereits im Beginn durch den Imperativ in V 22 („*Mecum state, viri.*“) ausdrückt. Nach dieser Aufforderung beschreibt Fructuosus ihre Verhaftung und drohende Hinrichtung als Ruf des Teufels, ausgedrückt durch die Alliteration „*cruentus ad poenam coluber*“ (VV 22f), nach den Diener Gottes. Damit wird durch die Schlangen-Metapher auf ein gängiges biblisches Motiv zur Beschreibung des Bösen zurückgegriffen¹⁰⁸⁵, das gleichzeitig inhaltlich an „*pastus sanguine carnifex*“ in V 17 anknüpft. Der Teufel giert nach dem Blut der Christen als Zeichen des körperlichen Lebens, welches jedoch für deren unvergängliche Seele irrelevant ist und die Märtyrer deshalb über den Tod erhebt. Eben diese Vorstellung kommt in V 24 zum Ausdruck, der den schreckenlosen Tod als Weg zur Siegespalme des Christen darstellt, wobei das Perfekt Passiv „*est parata*“ hier vermutlich auf die Besiegung des Todes durch das Sterben und die Auferstehung Christi bezogen als Erlösung aller Menschen von den Schrecken des Todes zu verstehen ist. Diese Erläuterung dient als Beginn der in VV 25ff folgenden stilistisch ausgearbeiteten, fast hymnischen Beschreibung des Gefängnisses als irdischem Ausgangspunkt der Vollendung des Märtyrers¹⁰⁸⁶, die in deutlichem Kontrast zum „*carceream viros catenam*“ (V 16) steht und wiederum eine bei Prudentius oft zu beobachtende Ambivalenz der Dinge verdeutlicht. Mit der geballten stilistischen Dynamik von Anapher, Alliteration, Parallelismus und Trikolon nimmt Fructuosus der vor ihnen stehenden Haft und

¹⁰⁸⁵ Vgl. Gen III, 1; II Kor XI, 3; Offb XII, 9.

drohenden Hinrichtung jeglichen Schrecken, wandelt sie in das verheißungsvolle Tor zur Erlangung der himmlischen Seeligkeit um und wendet damit zur Ermutigung seiner Begleiter den Blick von der grausamen Gegenwart auf der Erde zur nahen, schönen Zukunft bei Gott.

Nach diesem Höhepunkt der kurzen, aber kraftvollen Rede des Bischofs¹⁰⁸⁷ wird in VV 28-31 die sechstägige Kerkerhaft beschrieben, wobei sich die mystische Darstellung der dabei gespendeten Taufe in *perist.* VI deutlich von der nüchternen in der *PassFruct.*¹⁰⁸⁸ absetzt. Die Zeit wird insgesamt als langes Versteck, fast Begräbnis in der üblen Dunkelheit (V 28: „*specum reorum*“; V 30: „*tenebrae*“; V 31: „*Sex his continuis latent diebus*“) geschildert, welche durch den Taufakt erhellt und gereinigt wird (V 30: „*et purgamen aquae stupent tenebrae*“). Im Gegensatz zum Märtyrerbericht verwendet Prudentius nicht das Verb „*baptizavit*“, sondern den feierlichen Begriff „*lavacrum*“¹⁰⁸⁹, ergänzt durch das aussagekräftige Adjektiv „*mysticum*“ (V 29) und hebt dadurch den Akt über die in *PassFruct.* II, 1 geschilderte seelsorgliche Handlung hinaus. Der dort genannte Täufling Rogatianus findet in *perist.* VI keinerlei Erwähnung, ja es scheint sogar als werde vielmehr das Gefängnis als explizit sündiger Ort „getauft“ im Sinne der Befreiung vom Bösen. Dabei wird „*tenebrae*“ (V 30) im doppelten Sinn für die Dunkelheit des Kerkers wie auch für die überwundene Macht des Teufels benutzt und ist so Mittelpunkt der gesamten metaphorischen Darstellung der Szene, die wunderhafte Züge trägt.¹⁰⁹⁰ Interessant ist, dass im Gegensatz zur im Märtyrerbericht verwandten, auf Fructuosus als Sakramentenspender bezogenen 3. Person Singular („*baptizavit*“) hier die allgemeine 3. Person Plural („*exercent*“) benutzt wird – ein Umstand, der im Rahmen der späteren typologischen Analyse noch näher untersucht wird.

Danach wird in V 32 die ersehnte („*tandem*“) Gegenüberstellung der drei mit dem noch anonymen Vertreter der römischen Staatsmacht, hier beschrieben durch den scharfen Begriff „*trux hostis*“ geschildert. Ihre eigene kraftvolle Ausstrahlung verstärkt dabei die ängstliche Reaktion der personifizierten Folterbetten bei ihrem Auftreten vor dem Tribunal¹⁰⁹¹, die, in der *PassFruct.* unerwähnt, wiederum miraculöse Züge zeigt. Anders als in der in *PassFruct.* II, 3 als Frage formulierten indirekten Anspielung auf

¹⁰⁸⁶ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 25ff: „*Carcer christicolis gradus coronae est, / carcer provehit ad superna caeli, / carcer conciliat deum beatis.*“.

¹⁰⁸⁷ Vgl. hierzu auch A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 212: “The bishop no longer passively suffers, but behaves like a general leading his troops into battle. The poet endows him with a more fiery personality than he possesses in the original account.”

¹⁰⁸⁸ *PassFruct.* II, 1: „*Alia die baptizavit in carcere fratrem nostrum nomine Rogatianum. Et fecerunt in carcere dies sex et producti sunt die XII kalendas februarias sexta feria et auditi sunt.*“

¹⁰⁸⁹ Vgl. auch zur Verwendung des Begriffs bei Prudentius, *perist.* II, 375; *apoth.* DCXCVII; *psych.* CIII.

¹⁰⁹⁰ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 213.

das Opferepitheton¹⁰⁹² wird in *perist.* VI die Aufforderung zum Opfer als Höhepunkt an die ausführliche Charakterisierung des Richters Aemilianus in V 35¹⁰⁹³, inhaltlich zum letzten Adjektiv „*profanus*“ passend, angefügt und schließt damit den grausamen Kreis zum „*imminebat*“ (V 34). Diese Beschreibung des Aemilianus durch die asyndetische Aneinanderreihung grausamer Attribute ist ein typisches Mittel der prudentianischen Schwarz-Weiß-Malerei des Henkers und Märtyrers, der im Hinblick auf Letzteren z.B. das spätere „*placidus*“ (V 43) entspricht.¹⁰⁹⁴

Eben dieses Attribut, das in der *PassFruct.* nicht zu finden ist, charakterisiert, kontrastierend zum aufgebracht Richter, die äußere Haltung des Bischofs während des gesamten Verhörs. Anders als im Märtyrerbericht (*PassFruct.* II, 2-9) nimmt dieser Akt in *perist.* VI einen verhältnismäßig geringen Raum ein, wodurch bei letzterem die Schwerpunktverschiebung vom Prozess zur detailliert beschriebenen eigentlichen Passion des Märtyrers deutlich wird. Für den Hymnus ist die Verhandlung mit dem vorher feststehenden Urteil lediglich eine zur Vollständigkeit notwendige Voraussetzung der eigentlich interessanten Hinrichtung und nicht wie im am römischen Prozessprotokoll angelehnten Bericht wesentlicher Teil der Darstellung. Eine weitere Fokussierung des Gedichts wird auch darin deutlich, dass sich Prudentius in seiner Schilderung nur auf die Vernehmung des Fructuosus beschränkt und die in *PassFruct.* II, (6b)-8a) dargestellte der beiden Diakone vollständig übergeht. Dabei lässt er, quasi als direkten Beweis der Unbeherrschtheit des Richters, jenen, den Vermittler der christlichen Botschaft, in fast zweideutiger Weise in VV 37ff als Verführer der bisher den heidnischen Göttern ergebenen Mädchen beschimpfen¹⁰⁹⁵. Neben der Charakterisierung des Richters könnte diese Passage auch als Hinweis auf die katechetischen Fähigkeiten des Bischofs und die Ohnmacht der heidnischen Staatsreligion gegenüber einer Vielzahl von Konversionen zum neuen Glauben gewertet werden.

Dieser erste, fast ausbruchartige und nicht dem üblichen Prozeßbeginn entsprechende Dialoganteil des Richters endet mit der provozierenden Aufforderung an Fructuosus, seine abwertend „*anile*“ (V 40) genannte Überzeugung zu verwerfen und den

¹⁰⁹¹ Prudentius, *perist.* VI, 33: „*fratres tergeminos tremunt catastae.*“

¹⁰⁹² *PassFruct.* II, 2: „*Aemilianus praeses Fructuoso dixit: Audisti quid imperatores praeceperunt?*“

¹⁰⁹³ Prudentius, *perist.* VI, 35: „*atrox turbidus insolens profanus.*“

¹⁰⁹⁴ Vgl. hierzu auch Prudentius, *perist.* XIV, 67-71: „*ut vidit Agnes stare trucem virum/ mucrone nudo, laetior haec ait:/ 'Exulto, talis quod potius venit/ vaesanus, atrox, turbidus, armiger/ mollisque ephebus tinctus aromate.*“

¹⁰⁹⁵ Prudentius, *perist.* VI, 37ff: „*Tu, qui doctor' ait 'seris novellum/ commenti genus, ut leves puellae/ lucos destutuant, Iovem reliquant,*“; vgl. hierzu auch A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 214: “He refers in particular to the effect of Christianity on ‘leves puellae’: memories here, perhaps, of Eulalia (Pe. 3) and Agnes (Pe. 14), since there is no such speech from the Praeses in the *Acta.*”

Anordnungen des Kaisers Gallienus gemäß den Staatsgöttern zu opfern¹⁰⁹⁶. Anders als in *PassFruct.* II, 3 verneint Fructuosus im Anschluss daran nicht die Kenntnis dieser eben erläuterten Vorschrift durch ein direktes bekenndes „*ego Christianus sum.*“, sondern entgegnet mit einer geschickt formulierten *confessio*. Diese¹⁰⁹⁷ unterscheidet sich in ihrer Subtilität erheblich von der *confessio* in *PassFruct.* II, 4, die, angelehnt an ein Zitat aus Apg IV, 24 die wesentlichen christlichen Glaubensinhalte zusammenfasst.¹⁰⁹⁸ Denn sie greift mit dem Begriff „*principem*“ (V 44) die Wortwahl des Aemilianus aus V 41 auf, um sie jedoch hier, ergänzt durch das qualifizierende „*aeternum*“, nicht auf den römischen Kaiser, sondern auf Gott anzuwenden, der laut V 45 als dessen Schöpfer und Herr auch über jenen erhaben ist. Durch diesen rhetorischen Kunstgriff demonstriert der Bischof zurückhaltend, aber durchaus wirkungsvoll seine geistige Überlegenheit dem Richter gegenüber und schließt zur Vervollständigung ein eindeutiges Bekenntnis zu Christus als Sohn Gottes an, als dessen Diener und Hirte seiner Herde er sich qualifiziert. In Bezug auf letzteres, das als zusammenfassender Ersatz der nachträglichen Identifikation in *PassFruct.* II, 8b)f¹⁰⁹⁹ gesehen werden kann, ist bemerkenswert, dass sich Fructuosus primär als Diener Christi und damit auch dessen Nachfolger im Leiden und erst sekundär als Hirt der Herde Christi und damit Seelsorger versteht, wobei eines aus dem anderen abzuleiten ist. Das einleitende „*subridens*“ (V 48) der knappen Reaktion des Aemilianus zeigt dessen mühsam unterdrückten Groll und gleichzeitig ein grimmiges Bewusstsein seiner Überlegenheit, die er mit der kurzen Feststellung „*iam fuisti.*“, als Wortspiel mit V 47 angelehnt an *PassFruct.* II, 9, demonstriert.

Nach dieser ironischen Äußerung bricht Aemilianus' bisher geübte Zurückhaltung auf (V 49: „*Nec differt furor aut refrenat iram.*“) und die Verurteilung der drei zum Feuertod durch den rasenden Richter wird verkündet (V 50: „*Saevis destinat ignibus cremandos*“), wobei hier die Aggressivität im Vergleich zur Vorlage¹¹⁰⁰ durch das als Hyperbaton zu „*ignibus*“ gesetzte Attribut „*saevis*“ und das Gerundivum „*cremandos*“ gesteigert wird. Insgesamt muß dabei gesagt werden, dass der Märtyrerbericht auf keinerlei Emotionsäußerungen des Richters eingeht.

Eingepasst in diese Schwarz-Weiß-Malerei, ist die anschließende freudige Reaktion der künftigen Märtyrer auf ihr Urteil und ihre Tröstung der weinenden Volks-

¹⁰⁹⁶ Prudentius, *perist.* VI, 40ff: „*damnes, si sapias, anile dogma. Iussum est Caesaris ore Gallieni/ quod princeps colit ut colamus omnes.*“

¹⁰⁹⁷ Prudentius, *perist.* VI, 44-47: „*Aeternum colo principem dierum,/ factorem dominumque Gallieni,/ et Christum patre prosatum perenni/ cuius sum famulus gregisque pastor.*“

¹⁰⁹⁸ *PassFruct.* II, 4: „*Ego unum Deum colo qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt.*“

¹⁰⁹⁹ *PassFruct.* II, 8b)f: „*Aemilianus praeses Fructuoso dixit: Episcopus es? Fructuosus dixit: Sum.*“

¹¹⁰⁰ Vgl. hierzu *PassFruct.* 2, 9b): „*et iussit eos vivos adere.*“

menge¹¹⁰¹ als direkter Kontrast zum Verhalten des Aemilianus gesetzt. In der Vorlage wird sie dagegen eher indirekt und erst später, auf dem Weg zum Amphitheater erwähnt.¹¹⁰² Dort wird auch nach einer längeren Erläuterung über die den Idealen des Paulus gemäße Begabung und Autorität des Bischofs die Freude einiger Umstehender über die ihm geschenkte Gnade des Martyriums beschrieben.¹¹⁰³ Deren Nichterwähnung in *perist.* VI und die Betonung des „*flere vulgum*“ (V 51) setzt in gewisser Weise die gesamte Menge unterschiedslos in ihrem theologischen Verständnis der Situation herab und erhöht damit zusätzlich die drei. Ferner wird mit Blick auf ihre Erwartung der himmlischen Seligkeit dadurch auch ihre Überlegenheit gegenüber dem Richter und seinem grausamen Urteil betont.

Bemerkenswert ist, dass in VV 50f mit der 3. Person Plural ganz kurz wieder alle drei Angeklagten in den Blick genommen werden, um als Kreiselschluss zur gemeinsamen Vorführung in V 32 ihre gemeinsame Verurteilung festzustellen, bevor in VV 52-60 mit der Trank-Szene wieder der Fokus allein auf Fructuosus gerichtet wird. Diese schließt zum einen im Gegensatz zum gleichen Motiv in *PassFruct.* III, 2f unvermittelt an die Urteilsverkündung an und ist zum anderen in sich auch unterschiedlich gestaltet. Denn anders als in der indirekt wiedergegeben verhältnismäßig nüchternen Erläuterung der Verweigerung aufgrund des Fastengebotes und dem kurz bevorstehenden Fastenbrechen bereits im Paradies im Märtyrerbericht holt der Bischof in *perist.* VI im Rahmen einer wörtlichen Rede weiter aus. Nach einer der Vorlage noch relativ ähnlichen Situationsbeschreibung in VV 52f¹¹⁰⁴ weicht Prudentius ab, lässt den Bischof in V 54 seine Weigerung kurz zusammenfassen, wobei er von der auf alle drei bezogenen 1. Person Plural „*Jeiunamus*“ zur 1. Person Singular „*recuso potum*“ wechselt und damit den Blick auf sich selbst richtet. Danach erläutert er seine Haltung mit einer dreifachen Begründung, die nachdrücklich jeweils in quasi-anaphorischer Form mit einer Verneinung beginnt.¹¹⁰⁵ An die letzte, die auf die unmittelbare Todesgefahr Bezug nimmt, schließt sich die unmittelbare Analogie zur Verweigerung des Trunks in der Passion Jesu an.¹¹⁰⁶ Dieser direkte Vergleich mit Christus, der mit VV 45ff korrespondiert und

¹¹⁰¹ Prudentius, *perist.* VI, 51: „*exultant prohibentque flere vulgum.*“

¹¹⁰² Vgl. *PassFruct.* III, 3.

¹¹⁰³ Vgl. *PassFruct.* III, 1f: „*Talis enim erat qualem Spiritus sanctus per beatum Paulum apostulum, vas electionis, doctorem gentium debere esse declaravit. Propter quod etiam fratres qui sciebant illum ad tantam gloriam pergere gaudebant potius quam dolebant.*“

¹¹⁰⁴ Prudentius, *perist.* VI, 52f: „*Quosdam de populo videt sacerdos libandum sibi poculum offerentes,*“; vgl. *PassFruct.* III, 2: „*Cumque multi ex fraterna caritate eo offerente ut conditi permixti poculum sumeret.*“

¹¹⁰⁵ Prudentius, *perist.* VI, 55: „*Nondum nona diem resignat hora, / numquam conviolabo ius dicatum / nec mors ipsa meum sacrum resolvet.*“

¹¹⁰⁶ Vgl. Mk XV, 23; Mt XXVII, 34; Lk XXIII, 36; Joh XIX, 29f.

den Gedanken der Nachfolge aufgreift, ist in der Vorlage selbst nicht zu finden, sondern kann dort, wenn überhaupt, nur indirekt erschlossen werden¹¹⁰⁷. Er ist keinesfalls historisch, sondern eine theologische Kommentierung des Dichters und könnte damit in seiner selbstgefälligen Formulierung leicht den bisher positive Eindruck des Lesers von Fructuosus zum Negativen hin verschieben.¹¹⁰⁸

Eine weitere vollständige Abweichung von der Vorlage stellt auch die anschließende detaillierte Beschreibung des Amphitheaters als Ort der Verbrennung (VV 61-66) und des Henkers (VV 67-72) dar, während *PassFruct.* III, 4 lediglich kurz die Ankunft des Fructuosus dort feststellt¹¹⁰⁹, um danach sofort die „Schuh-Szene“ anzufügen. Prudentius zeichnet in einem über zwei Strophen gehenden Satz ein dichtes und ausführliches Bild des vom Blut der bei den öffentlichen Spielen getöteten Tiere und Gladiatoren überströmten Rundes, wobei Letztere als menschliche Opfer den Höhepunkt der Schilderung stellen. Die Beschreibung der dort herrschenden blutrünstigen („*cruentus*“) Raserei und die Begeisterung der Zuschauer korrespondiert, z.T. auch begrifflich, mit der Charakterisierung des Henkers (V 17), des Teufels (VV 22f) und des Aemilianus (VV 34f;49f).¹¹¹⁰ Damit wird in äußerst emotionaler Form verdeutlicht, welcher unbändigen Gewalt und Blutgier die Märtyrer hier ausgesetzt sind, um den Eindruck ihres Leidens noch zu verdeutlichen. Gleichzeitig steht Prudentius damit im zeitgenössischen Gesamtkontext der christlichen Kritik an den Gladiatorenspielen¹¹¹¹.

Vom weiten Raum des gesamten Amphitheaters verengt sich danach der Blick auf die eigentliche Hinrichtungsstätte, den Scheiterhaufen. Aufgeschichtet und angefacht wird dieser von einem als „*niger*“ qualifizierten Folterknecht, dessen Attribut, verknüpft mit dem „*tenebrae*“ in V 30, die sündige Dunkelheit der Glaubensfeinde symbolisiert.¹¹¹² Diesem gegenübergestellt wird darauf das Licht als Metapher Gottes, für den in Liebe entbrannt die Märtyrer durch den Feuertod aus dem Gefängnis ihres irdischen Körpers befreit werden. Aktives Subjekt dessen ist der personifizierte Schei-

¹¹⁰⁷ Vgl. hierzu die Erläuterungen in Kapitel

3.2.2.3.2 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassFruct.*

¹¹⁰⁸ Vgl. hierzu die deutliche Stellungnahme A. M. Palmers, Prudentius on the martyrs, 216: “The parallel might have been more fitting from the spectators or the narrator than from the martyr himself, however valid the parallel. It is far from the unassuming manner and humble resignation of Fructuosus in the *Acta*. Prudentius wants to give his bishop what he considers to be more striking and heroic personality. He does this at the cost of introducing a strident an negative note into this characterization.”

¹¹⁰⁹ *PassFruct.* III, 4: „*Cumque ad amphitheatrum pervenisset,*“

¹¹¹⁰ Prudentius, *perist.* VI, 61-66: „*Intrant interea locum rotunda/ conclusum cavea, madens ferarum/ multo sanguine quem furorem frequentat,/ cum spectacula perstrepunt cruenta/ ac vilis gladiator ense duro/ percussus cadit et fremit voluptas.*“

¹¹¹¹ Vgl. Augustinus, *conf.* VI, 8; Tertullian *spect.* XII; Cyprian, *ad Donat.* VII; Laktanz, *inst.* VI, 20; *epist.* LVIII

¹¹¹² Prudentius, *perist.* VI, 67ff: „*Hic flammante pyra niger minister/ ardens supplicium parare iussus/ construxit facibus rogam supremis,*“

terhaufen, der in der für Prudentius typischen Ambivalenz, erneut verknüpft mit Motiven aus dem Wortfeld „Feuer“, damit sowohl gewalttätige Gefahr als auch rettende Befreiung vermittelt.¹¹¹³

Praktisch auf dem Höhepunkt der Ortsbeschreibung geht Prudentius in V 73 zur Schilderung der „Schuh-Szene“ (VV 73-84)¹¹¹⁴ über, die wiederum Veränderungen im Vergleich zur Vorlage *PassFruct.* III, 4.5a)¹¹¹⁵ aufweist. Eine erste ist die im Bericht vollständig fehlende Schilderung des Wettstreites seiner Anhänger um den Dienst für Fructuosus, durch die indirekt Bedeutung und Ansehen des Bischofs hervorgehoben werden sollen¹¹¹⁶. Aus dieser Konkurrenz wird ein Einziger namenlos hervorgehoben, der darum bittet, Fructuosus die Schuhe ausziehen zu dürfen. Seine Anonymität, die im Gegensatz zur Namensangabe „*Augustalis*“ im Bericht steht, ist in der Linie des allgemeinen Verzichts auf Eigennamen und damit Personalisierung sekundärer Akteure zu sehen, welcher der isolierten Hervorhebung des namentlich genannten Individuums Fructuosus dient.¹¹¹⁷ Wie in der Vorlage verneint der Bischof das Ersuchen, hier jedoch ergänzt durch den ausdrücklichen Zusatz, er lehne dessen Verbeugung vor ihm ab.¹¹¹⁸ Auch fügt er seiner Erklärung, die Schuhe selbst ausziehen zu wollen, hinzu, diese könnten ansonsten Hemmnisse auf dem Weg ins Feuer sein, wodurch er sein heftiges Drängen zum Martyrium hin unterstreicht. *Perist.* VI übergeht im Anschluss die in *PassFruct.* III, 5b) formulierte Bitte eines Christen Felix um Fürbitte im Himmelreich¹¹¹⁹, vermutlich aus den zuvor genannten Gründen der Isolation des Fructuosus.¹¹²⁰ Stattdessen werden die Bitte und Antwort in eine kurze Trostrede des Bischofs an seine trauernde Gemeinde integriert, die in ihrer stilistische Gestaltung aus Alliteration, Anapher und Trikolon an die erste Trostrede (VV 25ff) erinnert. Sie ist in ihrer Allgemeinheit emotional wirkungsvoller als die, obwohl „*cunctis audientibus*“, zuerst an einen

¹¹¹³ Prudentius, *perist.* VI, 70ff. „*qui, dum corpora concremanda solvit, / ferventes animas amore lucis / fracto arceris expediret antro.*“

¹¹¹⁴ Prudentius, *perist.* VI, 73-84: „*Certant officiis pii sodales; / plantis calciamenta dissolutis / pronus detrahere studebat unus, / sed sanctus vetat ora Fructuosus / inclinata premi: ‚Facessite‘ inquit / ‚nec nostram gravet obsequella mortem; / atquin ipse meos pedes resolvam nec vestigia praepedita vinclis / tardis gressibus inruant in ignem. / Cur lamenta rigant genas madentes? / Cur vestri memor ut fiam rogatis? / Cunctis pro populis rogabo Christum?‘*“

¹¹¹⁵ *PassFruct.* III, 4.5a): „*Cumque ad amphitheatrum pervenisset, statim ad eum accessit Augustalis nomine lector eiusdem cum fletibus deprecans ut eum excalciet. Cui ita beatus martyr respondit: Missum fac, fili; ego me excalcio, fortis et gaudens et certus dominicae promissionis.*“

¹¹¹⁶ Vgl. hierzu A. M. Palmers, Prudentius on the martyrs, 217: „Prudentius loses the effectiveness of this technique to give a picture of Fructuosus’ overwhelming popularity.“

¹¹¹⁷ Vgl. hierzu auch A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 217f.

¹¹¹⁸ Hier könnte in der Linie des Nachfolgemotivs eventuell ein Anklang an das Herrschen und Dienen-Wort aus Mk X, 42-45; Mt XX, 25-28 vorliegen.

¹¹¹⁹ *PassFruct.* III, 5b): „*qui cum se discalciasset, accessit ad eum commilito frater noster nomine Felix et apprehendit dextram eius rogans ut sui memor esset.*“

¹¹²⁰ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 217f.

einzelnen gerichtete Antwort des Berichts¹¹²¹. Dabei stellt sich Fructuosus in *perist.* VI eher als herausgehobener Mensch in der Funktion des Patrons aller Völker dar, wohingegen in der *PassFruct.* durch den Begriff „*ecclesiam catholicam*“ indirekt diese Verpflichtung mit seinem Amt in Verbindung gebracht und nur auf den christlichen Teil bezogen ist.

Vom Bericht different ist auch der an dieses Redeelement angefügte Vergleich¹¹²² des Abstreifens der Schuhe durch Fructuosus mit Moses, als dieser vor dem brennenden Dornbusch seine Schuhe ablegt (Ex III, 5). In VV 88ff¹¹²³ wird danach in Bezug auf beide Situation erklärt, heilige Brandstätten, hier Scheiterhaufen und Dornbusch, und damit die Sphäre Gottes dürften nicht nackten Fußes betreten werden. Mit diesem typologischen Bild aus dem Alten Testament greift Prudentius auf die Wurzeln des christlichen Glaubens im Judentum zurück, um zu unterstreichen, dass das Martyrium des Fructuosus nicht nur in der Nachfolge Christi, sondern auch der jüdischen Patriarchen steht. Es kann nicht vollständig abgeleugnet werden, dass eben diese alttestamentliche Episode auch in der historischen Situation bzw. in der Abfassung des Berichts als unbenanntes Vorbild gedient hat. Prudentius geht jedoch hier auch im Blick auf seine mit den biblischen Schriften vertrauten Adressaten in der direkten Analogie über die indirekte Anspielung hinaus – eventuell auch mit Blick auf jüdische Konvertiten. Dabei ist hier wiederum, wie in VV 70ff, die Verbrennungsstätte als Ort der Gottesbegegnung im Tod positiv besetzt. Davon ausgehend ist A. M. Palmers These, die mit dem Abstreifen der Schuhe demonstrierte Bereitschaft des Fructuosus, zu sterben sei analog zum selben Akt bei Mose im Hinblick auf sein wesentlich später nachfolgendes Zusammentreffen mit dem zum Töten bereiten Pharao, nicht nachvollziehbar.¹¹²⁴ Denn der Schnittpunkt beider besteht in der Erfahrung Gottes im Feuer.

Eine weitere Verschiebung gegenüber der Darstellung in der Vorlage *PassFruct.* IV, 1 ist in VV 91-100¹¹²⁵ feststellbar. Denn, während im Märtyrerbericht der Bischof selbst „*ac loquente Spiritu sancto*“ eine tröstende Abschiedsrede an die ihn umstehenden Gläubigen hält, werden dort diese letzten Worte in miraculöser Form von

¹¹²¹ *PassFruct.* III, 6: „*Cui Fructuosus cunctis audientibus clara voce respondit: In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem.*“

¹¹²² Prudentius, *perist.* VI, 85ff: „*Vix haec ediderat, relaxat ipse/ indumenta pedum, velut Moyses/ quondam fecerat ad rubum propinquans.*“

¹¹²³ Prudentius, *perist.* VI, 88ff: „*Non calcare sacram cremationem/ aut adstare deo prius licebat/ quam vestigia pura figerentur.*“

¹¹²⁴ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 218.

¹¹²⁵ Prudentius, *perist.* VI, 91-100: „*Stabat calce mera, resultat ecce/ caelo spiritus et serit loquellam/ quae cunctos tremefecit audientes:/ 'Non est, credite, poena quam videtis,/ quae puncto tenui citata transit,/ nec vitam rapit illa sed reformat./ Felices animae quibus per ignem/ celsa scandere contigit Tonantis,/ quas olim fugiet perennis ignis.*“

dem aus dem Himmel erschallenden und die Zuhörer erschreckenden Heiligen Geist selbst gesprochen. Durch diese sinnlich erfahrbare Präsenz der göttlichen Macht erhält das Martyrium zusätzliches Gewicht. Die Stimme des Geistes erläutert noch einmal den Sinn des bevorstehenden Feuertodes als Aufstieg der Seelen zu Gott und damit der Befreiung vom ewigen Höllenfeuer und überträgt somit fast die Aussagen des Fructuosus über das „Gefängnis“ in VV 25ff.¹¹²⁶ Mit dieser auf das Martyrium bezogenen Definition setzt sich *perist.* VI hier jedoch wieder von der Trostrede des Fructuosus im Bericht ab. Denn, während jene die Gemeinde in seelsorglicher Fürsorge des immerwährenden Beistandes Christi nach dem Tod ihres Bischofs versichert,¹¹²⁷ bezieht diese ihren Trost allein auf die Sorge um das Schicksal der Märtyrer, und verschiebt damit wiederum das typologische Gesamtbild.

Erheblich dramatischer als das in frommer Form umschreibende „*ingressi sunt ad salutem digni et in ipso martyrio felices qui sanctarum scripturarum fructum ex promissione sentirent.*“ des Berichts¹¹²⁸ beschreibt Prudentius in VV 100ff¹¹²⁹ den eigentlichen Beginn der Verbrennung. Das dabei geschilderte Erschrecken der mächtigen Flammen vor den Märtyrern soll deren Stärke widerspiegeln und schließt damit motivisch den Kreis zu V 33. Gleichzeitig passt es auch zu der nachfolgend in V 105¹¹³⁰ genannten wunderbaren Unversehrtheit der Haut von den Flammen nach dem Durchbrennen der Fesseln. Diese bleibt in *PassFruct.* unerwähnt, wohingegen auch dort das Erheben der gelösten Arme in Kreuzesform zum Gebet geschildert wird¹¹³¹. Allerdings ist bemerkenswert, dass im Bericht anders als im Gedicht hier nur Fructuosus und nicht alle drei Märtyrer in den Blick genommen wird.

Dem Bericht (*PassFruct.* IV, 2) ähnlich greift Prudentius in VV109ff¹¹³², jedoch mit dem typischen Verzicht auf die dort erwähnten Eigennamen¹¹³³, den typologischen Vergleich mit den babylonischen Jünglingen im Feuerofen (Dan I, 6f; III, 13-26)

¹¹²⁶ Auffallend ist hier die Verwendung des eigentlich für den antiken Göttervater Jupiter stehenden Beinamens „*Tonans*“ in Bezug auf Gott - einer der wenigen antiken Einschlüsse in Prudentius, *perist.* VI.

¹¹²⁷ *PassFruct* IV, 1: „*Jam non deerit vobis pastor nec deficere poterit caritas et repromissio Domini tam hic quam in futuro.*“

¹¹²⁸ *PassFruct.* IV, 2.

¹¹²⁹ Prudentius, *perist.* VI, 100ff: „*Haec inter rapidis focos crepantes/ intrant passibus et minantur ipsis/ flammarum trepidantibus caminis.* »

¹¹³⁰ Prudentius, *perist.* VI, 103-108: „*Nexus denique qui manus retrorsus/ in tergum revocaverant revinctas/ intacta cute decidunt adusti./ Non ausa est cohibere poena palmas/ in morem crucis ad patrem levandas/ solvit brachia quae deum precentur.*“

¹¹³¹ *PassFruct.* IV, 3: « *cumque exustae fuissent fasciolae quibus manus eorum fuerant conligatae, Fructuosus orationis divinae et solitae consuetudinis memor gaudens positus genibus, de resurrectione securus in signo tropaei Domini constituti Dominum deprecabatur.* »

¹¹³² Prudentius, *perist.* VI, 109ff: „*Priscorum specimen trium putares/ quos olim Babylonicum per ignem/ cantantes stupuit tremens tyrannus.*“

auf. Allerdings zeichnet der Dichter ein detaillierteres Bild der drei im Feuer Singenden und geht in seinem theologischen Kommentar in VV 112ff¹¹³⁴ weit über die Angaben der Vorlage hinaus. Denn dort werden die im Feuer sterbenden Märtyrer eindeutig über ihre von den Flammen verschonten Vorgänger gestellt. Nicht mehr das Entgehen des Todes, sondern sein Erleiden als Durchgang zum neuen Leben und Erwerben der Siegespalmen sind nach der Passion Christi höchstes Ziel. Diese klare Betonung der durch Christus begründeten neuen Prinzipien fügt sich in den Nachfolgegedanken ein.

Um eben diesem zu entsprechen, lässt Prudentius die Märtyrer, deren Einfluss auf die Natur er schon zuvor mehrfach unterstrichen hat, das vor ihnen zurückweichende, personifizierte Feuer um ein schnelles Ende bitten.¹¹³⁵ Dieses erlangen sie jedoch erst („*tandem*“) nach dem Eingreifen der zu Hilfe gerufenen göttlichen Macht, die eine Rückgabe der Diener an sie im Tod befiehlt.¹¹³⁶ Dabei wird noch einmal durch das explizite „*caducis corporibus*“ in Anknüpfung an die Rede des Heiligen Geistes in VV 94-99 betont, dass nur die körperliche Hülle und nicht die unsterbliche Seele durch das Feuer zerstört wird. Prudentius heroisiert hier die Märtyrer dadurch, dass sie verzweifelt um den Tod und nicht um das Leben kämpfen, dieser Wunsch aber letztlich erst durch die alles und damit auch sie selbst beherrschende göttliche Autorität erfüllt wird. Diese Beschreibung ist so ausdrucksvoll, dass im Gedicht, wie auch im Bericht, der eigentliche Todesmoment nicht mehr ausdrücklich beschrieben wird, sondern der ausgesprochene Befehl Gottes damit gleichzeitig bereits als ausgeführt und abgeschlossen gilt.

Stattdessen schließt sich in *perist. VI* übergangslos¹¹³⁷ die erste der beiden mirakulösen Visionen an, die im Kern auch in der Vorlage zu finden sind. In VV 121-129¹¹³⁸ wird die Erscheinung der drei zum Himmel fliegenden Märtyrer geschildert, die von einem Diener im Haus des Richters Aemilianus beobachtet wird. Der Tochter des Richters ist es in ihrer für die Reinheit von der Sünde stehenden Jungfräulichkeit auf den Hinweis des Dieners hin möglich, die Vision zu sehen, während dies ihrem Vater nicht gewährt wird. Die Deutlichkeit der Aussage des Gedichts wird hier noch unter-

¹¹³³ *PassFruct.* IV, 2: „*similes Ananiae, Azariae, et Misaheli exstiterunt ut etiam et in illis divina Trinitas completeretur.*“

¹¹³⁴ Prudentius, *perist.* VI, 112: „*Illis sed pia flamma tunc pepercit/ nondum tempore passionis apto/ nec mortis decus inchoante Christo.*“

¹¹³⁵ Prudentius, *perist.* VI, 115ff: „*Hos cum defugeret vaporus ardor/ orant ut celer ignis advolaret/ et finem daret anxiiis periclis.*“

¹¹³⁶ Prudentius, *perist.* VI, 118ff: „*Exorata suos obire tandem/ maiestas famulos iubet caducis/ missos corporibus sibique reddi.*“

¹¹³⁷ *PassFruct.* stellt dagegen die Verbindung zwischen beiden Elementen durch „*post haec*“ her.

¹¹³⁸ Prudentius, *perist.* VI, 121-129: „*Vidit praesidis ex domo satelles/ caelum martyribus patere apertum/ insignesque viros per astra ferri./ Quin et filiolae monens erili/ ostendit sceleris notam paterni,/ caelo vivere quos forum peremit./ Haec tunc virginitas palam videre/ per sudum meruit parente caeco,/ ut crimen domini domus timeret.*“

strichen durch den anschließenden drastischen Hinweis auf die Furcht der gesamten Hausgemeinschaft vor der Anklage des Hausherrn. Mit dieser Heftigkeit betont Prudentius noch einmal die Schwarz-Weiß-Malerei seiner Charaktere und deutet, trotz der Notwendigkeit des Martyriums, die Machtdemonstration Gottes dem Richter gegenüber an.

Auch die nächste Passage VV 130-141, welche den narrativen Hauptteil des Gedichtes abschließt, zeigt Veränderungen im Vergleich zur Vorlage auf. In VV 130-135 schildert Prudentius, noch inhaltlich relativ nah an *PassFruct.* VI, 1.2a)¹¹³⁹, das Übergießen der halbverbrannten Märtyrergebeine nach paganem Brauch¹¹⁴⁰ mit Wein durch die Anhänger, das Aufsammeln der Asche und die Aufteilung der Reliquien zur häuslichen Aufbewahrung und Verehrung.¹¹⁴¹ Um dieser Verstreuung ihrer sterblichen Überreste entgegenzutreten, erscheinen daraufhin die drei Märtyrer und befehlen, jene zusammenzuführen und in einer marmornen Grabstätte einzuschließen.¹¹⁴² Durch die Voranstellung des Finalsatzes in VV 136ff wird ihr Anliegen, das wesentlich deutlicher als in der Vorlage *PassFruct.* VI, 3¹¹⁴³ formuliert wird, zusätzlich unterstrichen und dabei ein anderer Schwerpunkt gesetzt. Denn, anders als in der indirekten Andeutung der *PassFruct.*, ist in *perist.* VI nicht die fleischliche Auferstehung des ungeteilten Körpers des bischöflichen Märtyrers, sondern die Sammlung der Überreste aller drei an einem gemeinsamen Ort Ziel der Erscheinung. A.M. Palmer sieht diese Verschiebung als eindeutige Stellungnahme zur zeitgenössischen Diskussion bezüglich der Verteilung und des Verkaufs von Reliquien – eine durchaus nachvollziehbare Theorie.¹¹⁴⁴ Im Vergleich zu *PassFruct.* lässt Prudentius alle drei Märtyrer gemeinsam auftreten, schließt damit den Hauptteil mit dem Prozess und Martyrium als Höhepunkt eindrucksvoll ab und bereitet gleichzeitig den Schluss vor. Die energische Haltung der in „*niveis stolis amicti*“ sichtbaren Blutzeugen¹¹⁴⁵ zeigt deutlich ihren Sieg über und durch das Martyrium und ihr Befehl bezüglich der zu errichtenden Grabstätte unterstreicht ihren Einfluss auf das

¹¹³⁹ *PassFruct.* VI, 1.2a): „*superveniente nocte ad amphitheatrum cum vino festinaverunt ut semiusta corpora extinguerunt. quo facto cineres eorum collectos prout quisque potuit sibi vindicavit.*“

¹¹⁴⁰ Vgl. hierzu Homer, *Il.* XXIII, 236ff; Vergil, *Aen.* VI, 226f.

¹¹⁴¹ Prudentius, *perist.* VI, 130-135: „*Tum de corporibus sacris favillae/ et perfusa mero leguntur ossa/ quae raptim sibi quisque vindicabat./ Fratrum tantus amor domum referre/ sanctorum cinerum dicata dona/ aut gestare sinu fidele pignus.*“

¹¹⁴² Prudentius, *perist.* VI, 136-141: „*Sed ne reliquias resusctidandas/ et mox cum domino simul futuras/ discretis loca dividant sepulcris./ cernuntur niveis stolis amicti/ mandant restitui cavoque claudi/ mixtim marmore pulverem sacrandum.*“

¹¹⁴³ *PassFruct.* VI, 3: „*oportebat enim Fructuosum martyrem quod in saeculo per misericordiam Dei docendo promiserat in Domino et salvatore nostro in sua postea passione et resurrectione carnis comprobare. Igitur post passionem apparuit fratribus et monuit ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora.*“

¹¹⁴⁴ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 221.

¹¹⁴⁵ Vgl. *Offb* VI, 11; XI, 14.

irdische Geschehen sowie ihre Hoheit. Ihr gemeinsames Erscheinen bezieht sich auf ihre vereinte Grabstätte, welche in dieser Dreiheit die im Schluss noch einmal hervorgehobene Besonderheit Tarragonas ausmacht. Dabei könnte laut A. M. Palmer mit dem hier beschriebenen und in der *PassFruct.* nicht erwähnten marmornen Heiligtum eventuell die spätere, endgültige Ruhestätte in einer Basilika gemeint sein.¹¹⁴⁶

Die in *PassFruct.* VII, 1 beschriebene Erscheinung der drei Märtyrer vor Aemilianus und seine Verspottung erwähnt Prudentius nicht – als Grund wird der nachträglich Einschub dieser Episode im V. Jahrhundert vermutet.¹¹⁴⁷ Abgesehen davon ist aber auch denkbar, dass Prudentius auf die weitere Vision verzichtete, weil er im Hinblick auf das Schicksal des Richters seinen Zusatz in V 129 „*ut crimen domini domus timeret*“ für hinweisend genug hielt und mit Blick auf die sich in VV 142ff anfügende Apostrophe an Tarragona dieses Ende des Hauptteils als passender erachtete.

Mit eben dieser *adlocutio*¹¹⁴⁸ schließt Prudentius den Kreis zum Beginn des Gedichtes in VV 1ff, indem er die dort beschriebene krönende Auszeichnung der personifizierten Stadt durch das Grab der drei Blutzengen wiederholt, und kommt damit gleichzeitig zum lyrischen Ausdruck zurück. Anders als zu Anfang gilt die Apostrophe hier allen dreien zusammen und nicht mehr nur dem Bischof, um die Besonderheit des dreifachen Märtyrerbesitzes hervorzuheben. Das Possessivpronomen „*nostrae*“ betont dabei die enge Beziehung des Dichters zu dieser Stadt, die aufgrund dessen oft als seine Geburtsstadt identifiziert wird¹¹⁴⁹, sowie seine emotionale Betroffenheit, die er zum Gedichtschluss noch einmal aufgreift.

In der nächsten Strophe (VV 145ff), die mit „*tribus patronis*“ eine weitere Variante zum vorherigen „*triplex honor*“ bzw. „*triforme culmen*“ angibt, geht Prudentius, auch in Vorbereitung der folgenden Kultschilderungen, auf das himmlische Patronat der Märtyrer ein, welches sich über Tarragona hinaus auf alle Völker im Gebiet der Pyrenäen bezieht. Das Motiv des Patronats, welches ein typischer Terminus der Märtyrerliteratur ist¹¹⁵⁰, lehnt sich an das römische Abhängigkeits- und Schutzverhältnis zwischen *cliens* und *patronus* an und meint in der christlichen Variante des „*caelestis patronus*“

¹¹⁴⁶ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 222: “Their recent removal to this basilica, or plans for this, might explain the new emphasis given here to keeping the ashes together, since this would have been an ideal moment for the division of the relics. Prudentius’ poem may even have been written on the occasion of the translation, although there are, admittedly, no explicit references to this in the poem.”

¹¹⁴⁷ Vgl. hierzu F. Alonso, 1964, 1297.

¹¹⁴⁸ Prudentius, *perist.* VI, 142ff: „*O triplex honor, o triforme culmen, / quo nostrae caput excitatur urbis, / cunctis urbibus eminens Hiberis!*“

¹¹⁴⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen in Anm. 963.

¹¹⁵⁰ Vgl. z.B Prudentius, *perist.* I, 12; II, 579; XIII, 106; Ambrosius, *epist.* XXII, 10f; Paulinus von Nola, *carm.* XIII, 27; XIV, 105; XVIII, 5; XXIII, 99.202.214.318; XXVI, 232; ; XXVII, 147.198; Augustinus, *cura mort.* VI, 22.

die Obhut der Märtyrer über die ihnen anvertrauten Gläubigen vom Himmel aus und speziell ihre Fürbitte am Thron Gottes.¹¹⁵¹

Die folgende Beschreibung des chorischen Lobpreises aller Einwohner Tarragonas, die eventuell die historischen Feierlichkeiten bei der Übertragung der Gebeine schildert¹¹⁵², ist im iussiven Konjunktiv verfasst, durch den der Dichter selbst die Rolle des Dirigenten einnimmt. Er fordert jede Gruppe der Bevölkerung (VV148-153)¹¹⁵³ sowie auch die unbelebte Natur (VV 154ff)¹¹⁵⁴ auf, den einzeln genannten drei Blutzegen mit Fructuosus an der Spitze durch Hymnen zu huldigen. Dadurch sollen sie sich des Patronates würdig erweisen, dessen eschatologische Bedeutung er in VV 157ff¹¹⁵⁵ erläutert. In dieser im Tempus des Futurs gehaltenen Darstellung der Endzeit erlöst der himmlische Schutzherr Fructuosus seine Klientin Tarragona aus dem Feuer und wiederholt damit vom Himmel aus seine eigene Rettung durch Gott.

Zeitlich in dieser offenen Zukunft bleibend, formuliert Prudentius in der Schlusstrophe (VV 160ff)¹¹⁵⁶ die Hoffnung, Fructuosus werde dann auch seinen Schutz dem Dichter gegenüber walten lassen, dessen Qualen heilen und dessen Werk zur Kenntnis nehmen.¹¹⁵⁷

Der komplette Endteil des Gedichtes (VV 142-162) unterscheidet sich vom Schluß des Berichtes (*PassFruct.* VII, 2), der eine *adlocutio* der Märtyrer enthält. Anders als in *perist.* VI werden dort die Märtyrer nicht ausdrücklich um ihre Fürbitte bei Gott ersucht. Im Hinblick auf seine Verwendung in allen Gemeinden ist er allgemein gehalten und nicht, wie *perist.* VI, mit patriotischem Ton auf eine bestimmte Stadt bzw. eine bestimmte Region bezogen, deren besondere Beziehung zu den Blutzegen durch

¹¹⁵¹ Vgl. A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 190: „Der erste, der im Westen einen Heiligen in eindeutiger Weise als Patron bezeichnete und damit einen antiken Rechtsbegriff auf ihn übertrug, war Ambrosius. *Patrozinium* bezeichnete im römischen Recht die Schutzpflicht, die ein Patron seinen Klienten schuldet, das (sic) heißt ein Grundherr seinen Kolonen, ein Sklaveneigentümer den von ihm Freigelassenen. Entsprechend hatte der Heiligenpatron vom Himmel her seinen Schutzbefohlenen beizustehen. Ambrosius sah diese Schutzpflicht nicht so sehr in miraculösen Heilungen und anderen wunderbaren Begebenheiten, sondern in der Vertreibung von Dämonen und vor allem im ‘fürbittenden Beistand bei der Sündenvergebung im himmlischen Gericht und bei der Erlangung des ewigen Heils.’; vgl. hierzu auch E. Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975), 49-68, 59 Anm. 83.

¹¹⁵² Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 222.

¹¹⁵³ Prudentius, *perist.* VI, 148-153: „*Circumstet chorus ex utroque sexu,/ heros virgo puer senex anulla,/ vestrum psallite rite Fructuosum!/ Laudans Augurium resultat hymnus/ mixtis Eulogium modis coaequans,/ reddamus paribus pares camenas.*“

¹¹⁵⁴ Prudentius, *perist.* VI, 154ff: „*Hinc aurata sonent in arce tecta,/ blandum litoris extet inde murmur/ et carmen freta feriata pangant.*“

¹¹⁵⁵ Prudentius, *perist.* VI, 157ff: „*Olim tempus erit ruente mundo,/ cum te, Tarraco, Fructuosus acri/ solvet supplicio tegens ab igni.*“

¹¹⁵⁶ Prudentius, *perist.* VI, 160: „*Fors dignabitur et meis medullam/ tormentis dare prsperante Christo/ dules hendecasyllabos revolvens.* »

¹¹⁵⁷ Vgl. zur Einbeziehung des Dichterschicksals in das Bittgesuch auch Paulinus von Nola, *carm.* XIII, 35f.

den Patronatsgedanken und die damit verbundene eschatologische Erlösung unterstrichen wird. Letztere Differenz macht noch einmal den unterschiedlichen zeitlichen Kontext deutlich, denn, während die zur Verfolgungszeit verfaßte und in der Liturgie verle-sene *PassFruct.* aus sich heraus zur Nachahmung motivieren sollen, betont das nach dem Kirchenfrieden geschriebene *perist.* VI die Fürsorge der Märtyrer und zuletzt nur des Fructuosus vom Himmel aus, welche ihre Verehrung durch die Gläubigen bedingt.

Hinsichtlich dieses Urteils steht der Schlußteil exemplarisch für den gesamten freien Umgang des Dichters mit seiner Prosaquelle, welchen A. M. Palmer zu Recht als Interpretation und nicht als Übertragung qualifiziert.¹¹⁵⁸ Abgesehen von den mit der literarischen Form des Hymnus zusammenhängenden Veränderungen in Form und Textaufbau verlagert Prudentius Schwerpunkte in der quantitativen Schilderung von Situationen, übergeht Details bzw. fügt neue hinzu, ergänzt wörtliche Reden, setzt theologische Kommentare und verleiht einigen Situation zusätzliche miraculöse Züge, so dass im Vergleich zum authentischen Bericht das historische Niveau gering ist und das Gedicht eher in den literarischen Bereich der Märtyrerlegenden einzuordnen ist. Dadurch wird noch einmal deutlich unterstrichen, dass Prudentius, wie auch der Hagiograph der *PassFruct.*, kein Historiker, sondern ein Dichter ist, dessen Werk nicht von dem Bemühen um Objektivität, sondern von einer bestimmten, mit seinen literarischen Mitteln verfolgten Intention geprägt wird.

4.5.1.4 Vergleichende typologische Analyse

Diese Veränderungen des Gedichts im Vergleich zur Vorlage bewirken eine starke Dramatisierung und Emotionalisierung des Dargestellten und gleichzeitig eine Modifikation des Bischofstypus des Protagonisten Fructuosus, die im Folgenden untersucht werden soll.

Denn, während die individuelle Schilderung der *PassFruct.* den Bischof als seelsorglichen Hirten seiner Gemeinde darstellt, dessen Nähe zu den Gläubigen und deren Wertschätzung und enge menschliche Beziehung ihm gegenüber zum Ausdruck kommt¹¹⁵⁹, stellt der Fructuosus des *perist.* VI einen völlig anderen Bischofstypus dar. Dieser erscheint hier weniger als Hirte seiner aktuellen irdischen Gemeinde, sondern vielmehr bereits als himmlischer Patron aller Gläubigen zu allen Zeiten. Der Dichter

¹¹⁵⁸ A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 223: "This detailed comparison makes it clear that Prudentius felt a liberty to adapt his original in ways which presumably acceptable to an audience who knew the *Acta* well. Although the text of the original *Acta* very clearly forms the basis for the poem, Prudentius' rendering of them is an interpretation rather than a transcription into verse."

¹¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch die dataillierte typologische Analyse in 3.2.2.3.2 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassFruct.*

denkt hier aus seiner späteren zeitlichen Perspektive sofort über das Martyrium hinaus, um mit Blick auf seine Adressaten Fructuosus als überzeitlichen Schutzherrn des zeitgenössischen Tarragonas und nicht des historischen Tarragonas zu skizzieren. Diese Verschiebung kommt u.a. darin zum Ausdruck, dass er in *perist.* VI, anders als in *PassFruct.* IV, 1, keinerlei Trostrede hinsichtlich ihrer eigenen Zukunft an die Gemeinde richtet. Stattdessen erschallt an dieser Stelle (VV 94-99) die miraculöse Geistrede vom Himmel, die jedoch nur das Schicksal der Märtyrer in den Blick nimmt. Die anaphorisch gestaltete Mahnrede des Bischofs in VV 82ff an die Gläubigen klingt fast spöttisch und vorwurfsvoll und wertet die Gläubigen in ihrem Verständnis des Martyriumsgeschehens ab. *PassFruct.* beschreibt hingegen ausführlich die liebevolle Zuneigung der Gemeinde dem Bischof gegenüber, ihre Trauer, aber gleichzeitig auch das bei einigen vorhandene Wissen um die Auszeichnung des Blutzeugnisses.¹¹⁶⁰ Dabei werden parallel die von den Gläubigen geschätzten charismatischen Fähigkeiten des Fructuosus beschrieben, die ihn in spezieller Form für sein Amt qualifizieren – ein Aspekt, der für die abgehobene Darstellung des *perist.* irrelevant erscheint. Der Bischof erscheint hier inmitten seiner Gemeinde als *primus inter pares*, den eine enge, väterliche Nähe mit diesen verbindet. Diese Beziehung wird u.a. durch die namentliche Nennung von Gemeindemitgliedern unterstrichen¹¹⁶¹, die in *perist.* VI¹¹⁶² vollständig ausfällt. Dort wird die Gemeinde als namen- und gesichtslose Masse dargestellt¹¹⁶³, welcher der Bischof eindeutig hierarchisch übergeordnet ist. In dieses Rangverhältniss passt auch der in *perist.* VI, 73 beschriebene Wettstreit der Anhänger um den Dienst für den Bischof, der in der *PassFruct.* fehlt. Insgesamt bauen die in das Gedicht eingefügten Reden des Bischofs eher eine stärkere Distanz als eine engere Verbindung zu den Gläubigen auf, da sie in ihrer stilistischen Subtilität eindeutig seine intellektuelle Überlegenheit ausdrücken und z.T. auch durch ihren imperativischen Charakter eine gewisse Schärfe vermitteln¹¹⁶⁴

Das in V 28 benutzte Bild des Bischofs als Hirt der Herde Christi ist hier, wenn überhaupt seelsorglich gemeint, eher auf die überzeitliche Gemeinschaft als auf die reale Gemeinde bezogen und ist gleichzeitig eng mit dem Nachfolgedanken, der in VV 58ff entfaltet wird, verknüpft. Der dortige, in der Vorlage nicht zu findende und daher

¹¹⁶⁰ Vgl. *PassFruct.* III, 1f.

¹¹⁶¹ Vgl. *PassFruct.* III, 4 (Augustalis) und *PassFruct.* III, 5 (Felix).

¹¹⁶² Vgl. hierzu die Parallelstelle Prudentius, *perist.* VI, 75-84, die sogar die zweite Anfrage übergeht und gleich in die Antwort des Bischofs integriert.

¹¹⁶³ Prudentius, *perist.* VI, 51: „exultant prohibentque flere **vulgum**.“

¹¹⁶⁴ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 55-60; 77-84; auch 22-27 (über die beiden Diakone hinaus an alle gerichtet).

eindeutig unhistorische Bezug seiner selbst auf das Vorbild der Passion Christi wirkt eitel und entspricht nicht dem in der *PassFruct.* gezeichneten Bild des bescheidenen Episkopen. In eben dieser Funktion als mit bestimmten Vollmachten ausgestatteter Amtsträger der Kirche sieht *perist.* VI im Gegensatz zur *PassFruct.* Fructuosus nicht. Dieses wird daran sichtbar, dass zum einen in der Schilderung der Taufe im Kerker¹¹⁶⁵ nicht historisch korrekt Fructuosus als bischöflicher Sakramentenverwalter und – spender agiert, sondern hier die auf alle drei Märtyrer bezogenen 3. Person Plural angewendet wird. Zum anderen wird das eindeutige Bekenntnis zur allumfassenden Kirche und damit das Selbstverständnis als deren Amtsträger in *PassFruct.* II, 6 („*In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem.*“) durch die allgemeine, nichtkirchlich gebundene Aussage in *perist.* VI, 84 („*Cunctis pro populis rogabo Christum.*“) ersetzt. Fructuosus hebt sich zum Patron aller Menschen empor und damit gleichzeitig auf eine höhere Stufe als der bischöfliche Seelsorger der *PassFruct.* Er ist nicht mehr der individuell dargestellte Episkope, der in freudiger Ruhe sein ihm vorbestimmtes Schicksal akzeptiert, sondern er ist der Heroe, der, obwohl ebenfalls auf das Blutzeugnis zustrebend, den Gegnern des Glaubens trotzig Paroli bietet. Dieses drückt sich in seiner stilistisch ausgefeilten Antwort auf die Anklage des Richters (VV 43-47) und in seinen bereits erwähnten verschiedenen Reden an das Volk aus. Ferner werden seine physische und psychische Stärke durch die extrem negative Darstellung des Richters, der Henker und des Hinrichtungsortes¹¹⁶⁶ sowie die ängstliche Reaktion auch der unbelebten Natur, speziell der Folterwerkzeuge deutlich¹¹⁶⁷. Zusätzlich tragen zur heldenhaften Darstellung auch noch die verschiedentlich eingefügten miraculösen Züge¹¹⁶⁸ bei, die an ein übernatürliches, göttliches Einwirken glauben lassen.

Durch dieses alles geschieht eine Stereotypisierung des Märtyrers Fructuosus. Er wird zum allgemeinen Glaubenshelden, der den antiken Heroen der paganen Konvertiten ähnelt, die meisten individuellen Züge und historischen Verwurzelungen verliert und damit, wie A. M. Palmer zu Recht feststellt¹¹⁶⁹, den Protagonisten einer historisch abgehobenen Märtyrerlegende angenähert wird.

Analog zu den typologischen Veränderungen in der Darstellung des Bischofs verschiebt sich auch die Typologie der beiden Diakone Eulogius und Augurius, die im Vergleich zur *PassFruct.* im *perist.* VI noch weiter hinter der Hauptperson Fructuosus

¹¹⁶⁵ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 28ff mit *PassFruct.* II, 1.

¹¹⁶⁶ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 17. 34f. 49f. 61-69.

¹¹⁶⁷ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 33. 100-105.

¹¹⁶⁸ Vgl. ebd. sowie Prudentius, *perist.* VI, 94—99.

¹¹⁶⁹ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 224.

zurücktreten. Wie in den rahmenden Abschnitten (VV 1-12. 142-162) offensichtlich wird, steht der bereits zu Beginn angesprochene Fructuosus¹¹⁷⁰ deutlich im Vordergrund der gesamten Handlung und damit auch der Verehrung, während den beiden Diakonen in der Vervollständigung der Dreiheit analog zur Trinität und zu den Jünglingen im Feuerofen (Dan III) lediglich eine abrundende Funktion zukommt. Diese, welche die Besonderheit der durch drei Märtyrer gekrönten Stadt Tarragona hervorheben soll, schließt jedoch eine Individualisierung aus. Denn z. B. verzichtet Prudentius im Gegensatz zu *PassFruct.* I, 6b-8a auf eine Wiedergabe des Verhörs der beiden vor dem Richter und schildert lediglich dasjenige des Fructuosus wie auch ansonsten beide in der 3. Person Plural mit dem Episkopen zusammengefaßt werden.

Entsprechend der typologischen Verschiebung der Darstellung des Fructuosus vom bischöflichen Seelsorger zum allgemeinen Glaubenshelden fördern Augurius und Eulogius in *perist.* VI die Heroisierung des Protagonisten. Dies wird besonders in der primär an sie gerichteten Ermutigungsrede des Bischofs und deren Einleitung in VV 19-30 deutlich. Mit ihrer zwischen den Zeilen angedeuteten Furcht¹¹⁷¹ bilden sie für jenen einen kontrastierenden Ausgangspunkt zur Demonstration seiner Stärke im Glauben und gleichzeitig seiner rhetorisch-katechetischen Fähigkeiten. Damit sind sie, was sich auch bis auf eine Ausnahme¹¹⁷² durch den Verzicht auf den Titel „*diaconus*“ zeigt, nicht Diener der Kirche als Hilfe und Ergänzung des Bischofs als Amtsträger. Vielmehr stehen sie eher im Dienste des Fructuosus als heroisierten Glaubenszeugen und der durch ihn ausgezeichneten Stadt Tarragona, wodurch sich sozusagen die Definition und der Bezugspunkt ihrer *διακονία* verschoben haben.

4.5.2. Peristephanon VII und PassQuirin.

4.5.2.1 Übersetzung zu Peristephanon VII

Hymnus zu Ehren des seligsten Märtyrers Quirinus, Bischof der Kirche von Siscia¹¹⁷³

Einen Mann von herausragendem Verdienst, den gottgefälligen Quirinus, einen Märtyrer, (5) ihnen gewährt, bergen die Mauern der Stadt Siscia in väterlicher Umarmung.

Dieser soll unter der Herrschaft des Galerius, der damals die Küsten Illyriens mit seinen Unterdrückungen hart bedrängte, durch seinen Tod dem (10) katholischen

¹¹⁷⁰ Prudentius, *perist.* VI, 1ff.

¹¹⁷¹ Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 19: „*Ac, ne quis socios timor feriret*“.

¹¹⁷² Vgl. Prudentius, *perist.* VI, 15 im Vergleich zum mehrfachen „*Fructuosus cum diaconibus*“ in *PassFruct.* III, 1; V, 1; VII, 1.

Glauben Glanz verliehen haben. Jenen tötete nicht die Härte des Schwertes, keine Feuersgluten, keine wilden Tiere in grausamer Vernichtung, (15) sondern die reißende Flut wusch ihn in den Wassern des Flusses rein, da sie ihn raubte. Keinen Unterschied macht es, ob das Leiden einen Märtyrer in glasklares Wasser oder in einen Strom von Blut taucht, der Ruhm geht in gleichem Maß hervor, (20) durch welche Flut auch immer er trieft.

Oben von der hohen Brücke wird der Bischof des heiligen Volkes, der einen Stein von ungeheurem Gewicht, hängend an einem Stein, trägt, kopfüber in den Fluss gestürzt. Mit überaus ruhigem Strudel nimmt der Strom den Hinabgestürzten auf und lässt, (25) indem er das unermessliche Gewicht des Steines mit wundersamen Wellenbewegungen trägt, (30) nicht zu, daß der Märtyrer in ihm versenkt wird. Vom fernen Land aus betrachten die Scharen bebend ihren Lehrmeister. (35) Denn das Volk Christi hatte in großer Zahl und dichtgedrängtem Haufen die Uferkrümmungen umkreist. Aber ach, als Quirinus sein Antlitz, das aus dem Wasser herausragt, umherschweifen lässt, sieht er die Seinen ob des Geschehens erzittern. Er selbst, die eigene Gefahr vergessend, (40) stärkt inmitten des Gewässers ihre frommen Herzen mit sanften Worten und bittet, Derartiges möge niemanden erschrecken, ihr standhafter Glaube möge nicht schwanken (45) oder den Tod als Marter erachten. Während er spricht, trägt ihn der Strom mit seinem dahineilenden Wasser auf dem Rücken und die Tiefe darunter (50) wagt nicht, sich von selbst für den Stein, den Strick und den Mann zu öffnen. Der bischöfliche Märtyrer fühlte, daß ihm die Palme des Todes und des Sieges, die ihm bereits zuteil geworden war, wieder entrissen (55) und ihm der Aufstieg zum Thron des ewigen Vaters verweigert wird. „Allmächtiger Jesus,“ sagt er „für Dich ist dieses keineswegs ein ungewohnter oder neuer Ruhm, das tosende Meer zu betreten (60) und dahineilende Flüsse anzuhalten. Wir wissen, dass Dein Schüler Petrus, als er zitternd, mit dem Fuß eines Sterblichen seine Sohlen in das Wasser tauchte, sich allein durch den Schutz Deiner Rechten (65) das Meer gefügig machte. Wir wissen auch, dass der Jordan, unbeständig durch seine Windungen und Wirbel, während er in reißendem und schnellen Lauf dahineilte, (70) im Rückfluss seiner Wellen bei seiner Quelle Zuflucht genommen hat. Dieses sind die Wunder Deiner Kraft, Herr, so dass ich jetzt emporgehoben werde und hoch auf der reißenden Strömung des Flusses leicht vorbeischwimme, (75) obwohl ich um den Hals einen Stein mit mir ziehe. Der Glanz Deines Namens ist nunmehr reich und seine Kraft bekannt, vor der die Dummheit der Heiden erstarrt. Löse, Gütigster, bitte, nun die Hemmnisse dieser Seele. (80) Was Du vermagst, davon gibt das Wasser des Flusses

¹¹⁷³ Übersetzung auf der Grundlage von CCL Bd. CXXVI, 321-324.

Beweis, das den Stein trägt. Gewähre mir das, was nunmehr übrig bleibt, im Vergleich zu dem nichts kostbarer ist: (85) für Dich, göttlicher Christus, zu sterben!“

Während er noch bittet, verlassen ihn zugleich Atem, Stimme und Wärme, sein Geist erhebt sich in die Höhen, das Gewicht des Steines wird schwer, (90) das Wasser nimmt seinen Körper auf.

4.5.2.2 Vergleichende Strukturanalyse

Perist. VII¹¹⁷⁴

VV 1-20 Einleitung

VV

1-5 Lobende Vorstellung des Märtyrers Quirinus (Quirin.) und Siscias als Martyriums- und Verehrungsort.

VV

6-10 Historische Einordnung des Martyriums und Anspielung auf Härte der Verfolgung

VV

11-20 Angabe der Todesart des Quirin. Darstellung des Ertränkens als Entsühnung. Erläuterung seiner Gleichwertigkeit zum Blutzeugnis.

VV 11-20 Hauptteil

PassQuirin.

I. Einleitung

Historische Einordnung.

Allgemeine Erläuterungen zur zeitgenössischen Situation der Christen in Illyrien.

II –IV Hauptteil

II Verhaftung des Quirin. auf Flucht.

Verhör durch Maximus (Max.).

Frage nach Ziel der Flucht.

Antwort mit Mt X, 14.

Frage nach Befehlsgeber.

Benennung Christi als Befehlsgeber.

Frage nach dessen Möglichkeiten zum Beistand für Quirin.

Erklärung des immerwährenden göttlichen Beistands.

1. Aufforderung zum Opfer.

1. Verweigerung des Opfers,

¹¹⁷⁴ Die Strukturanalyse erfolgt anhand Übersetzung auf der Grundlage von CCL Bd. CXXVI, 321-324 (Prudentius, *perist.* VII) und Th. Ruinart, *Acta martyrum*, 522ff (*PassQuirin.*)

Confessio.

2. Aufforderung zum Opfer unter Strafandrohung.

2. Verweigerung des Opfers.

3. Aufforderung zum Opfer unter Todesandrohung.

3. Verweigerung des Opfers unter Berufung auf Ex XXII, 20.

Anordnung der Marter durch Stöcke, 4. Aufforderung zum Opfer und Widerruf.

4. Verweigerung des Opfers.

Anordnung der Kerkerhaft.

Versicherung des göttlichen Beistands im Kerker.

III. Kerkerhaft

Dankgebet für Prüfung.

Bitte um Einsicht und Bekehrung der anderen.

Lichtwunder.

Schilderung der Konversion des Kerkerwächters Marcellus.

Befehl zur Überstellung des Quirin zu Amantius (Amant.).

IV. Erwähnung der Überführung zu Amant.

Angabe der Verlegung des Verhörs nach Sabaria.

Darstellung der Versorgung des Bischofs durch Christinnen.

Beschreibung der Segnung dieser durch Quirin.

Skizzierung des wundersamen Abfallens der Fesseln bei Segnung.

Erläuterung der Vorführung des Quirin. vor Amant. im Amphitheater.

Verhör durch Amant.

Frage nach Glaubwürdigkeit des Prozeßberichts des Max.

Bestätigung, Confessio.

1. Aufforderung zum Opfer unter Bezug auf hohes Alter des Quirin.

1. Verweigerung des Opfers unter Betonung der Glaubensstärke.

2. Aufforderung zum Opfer mit Hinweis auf Lebensqualität.

2. Verweigerung des Opfers
unter Bekenntnis des Glaubens
an ewiges Leben.
Androhung der Hinrichtung.

V. Schluß
Todesurteil.

VV		
21-25	Beschreibung des Hin- abstürzens des Quirn. von Brücke.	Beschreibung des Hinabstürzens des Qui- rin. von Brücke. Schilderung seines Schwimmens auf Meer.
VV	Schilderung seiner Ret- tung durch Meeres- fluten und der Verhin- derung des Versinkens.	
26-30		
VV		
31-35	Darstellung seines Wahrnehmens der Trauer der Gläubigen. Trostrede an Volk.	Darstellung seines Wahrnehmens der Trau- er der Gläubigen. Trostrede an Volk.
VV		
46-50	Skizzierung des Be- merkens der Verhin- derung des Martyriums.	
VV		
51-85	Bittgebet an Christus um Vollendung des Martyriums.	

VV 86-90 Schluß
Schilderung des Versinkens im
Meer.

4.5.2.3 Vergleichende formal-inhaltliche Analyse

Im Fall des *perist.* VII ist der Quellenbezug des Prudentius keineswegs so eindeutig wie bei *perist.* VI, als dessen Vorlage die *PassFruct.* mit großer Sicherheit nachgewiesen werden konnten.¹¹⁷⁵ Denn allein der rein strukturanalytische Vergleich des prudentianischen Gedichts mit der *PassQuirin.* zeigt, dass, weit über das in *perist.* VI festgestellte Maß hinaus, große Divergenzen zwischen dem Gedicht und dem Prosatext bestehen. So findet z.B. der gesamte, den Prozess umfassende Hauptteil aus der *PassQuirin.* keinerlei Erwähnung in *perist.* VII, das sich letztlich ausschließlich auf die ausführliche Schilderung des Ertrinkens des Bischofs konzentriert. Daher wird hier in Bezug auf die Theorie A.M. Palmers, Prudentius habe die *PassQuirin.* selbst nur indirekt und unvollständig gekannt und sich als Primärquelle eher an die durch Hieronymus

¹¹⁷⁵ A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 236.

vermittelte Vorlage aus Eusebius' *Chronicon*¹¹⁷⁶ orientiert, zu untersuchen sein, wie stark die Abweichungen sind, ob sie sich noch allein mit der spezifisch hagiographischen Intention des Spaniers erklären lassen oder doch A.M. Palmers Hypothese rechtfertigen.

Perist. VII beginnt in VV 1f sofort mit einem Lobpreis des Bischofs, dessen Eigenname Quirinus erst in V 2 nach der Betonung seiner Größe, unterstrichen durch das mit einer Enallage verknüpfte Hyperbaton „*insignem meriti virum*“ genannt wird. Quirinus zeichnet sich nicht nur durch eine besondere Leistung aus, sondern steht als deren Wurzel oder Folge auch in der Wertschätzung Gottes („*Quirinus placitum deo*“). Dieses doppelte Attribut macht ihn zu einem besonderen Schmuck seines personifizierten Begräbnisortes, dessen im Folgenden (VV 3ff)¹¹⁷⁷ geschilderte väterliche Umarmung Stolz über den ihm geschenkten Märtyrer aber auch dessen Schutz und Ruhe nach den Qualen seines langwierigen Sterbens bedeutet. Dabei wird die inhaltliche Aussage zusätzlich optisch mit der Einrahmung des auf Quirinus bezogenen V 4 durch die auf die ihn umfassende Stadt applizierten VV 3 und 5 unterstrichen. Diese Verknüpfung eines Märtyrerschicksals mit dem seines Geburts-, Hinrichtungs- oder Begräbnisortes ist typisch für die häufige lokale Anbindung der Gedichte des *Liber Peristephanon*.¹¹⁷⁸ Sucht man hier den Vergleich zu *PassQuirin.* fällt auf, dass diese erstens in *PassQuirin* I formal vollständig anders, nämlich mit einer allgemeinen Darstellung der historischen Situation beginnt. Zweitens nennt *PassQuirin.* V inhaltlich eindeutig Sabaria und nicht Siscia als Bestattungsort und ist darin mit anderen Quellen identisch¹¹⁷⁹. Damit weicht Prudentius gänzlich vom Märtyrerbericht ab und könnte sich hier in seiner Ortsangabe eventuell auf das Adjektiv „*Siscianus*“ bei Hieronymus beziehen.¹¹⁸⁰

Auch die in VV 6ff angeschlossene, im Vergleich zur detaillierten Ausführung der Vorlage knappe historische Einordnung des Martyriums zeigt Abweichungen zur *PassQuirin.* auf. Denn, während in der ausführlichen Schilderung der *PassQuirin.* zwei Machthaber, der *Augustus* Diocletianus und sein für eben dieses Gebiet 293 ernannter *Cäsar* (Galerius) Maximianus, in ihrer schrecklichen Christenverfolgung beschrieben

¹¹⁷⁶ Eusebii chronicorum liber II interprete S. Hieronymo, ad ann. 308 p.Chr.: „*Quirinus episcopus Siscianus gloriose pro Christo inficitur. Nam manuali mola ad collum ligata praecipitatus in flumen diutissime supernatavit, et cum spectantibus conlocutus, ne sui terrentur exemplo, vix orans, ut mergeretur optinuit.*“

¹¹⁷⁷ Prudentius, *perist.* VII, 3ff: „*Urbis moenia Sicicae/ concessum sibi martyrum/ complexu patrio foveat.*“

¹¹⁷⁸ Vgl. hierzu ähnliche Anfänge in Prudentius, *perist.* I, 4-9; II, 1-4; III, 1-10; VI, 1-6; XIII, 1ff.

¹¹⁷⁹ Vgl. hierzu *Martyrologium Hieronymianum* zum IV. Juni; Gregor von Tours, *Franc.* I, 35; Damasus, *epigr.* LXXVI A.

¹¹⁸⁰ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 237.

werden¹¹⁸¹, fasst Prudentius die Situation kurz mit „*sub Galerio duce,/ qui tunc Illyricos sinus/ urgebat dicionibus*“ (VV 6f) zusammen. A.M. Palmer begründet auf der Grundlage ihrer oben dargestellten Theorie die Ersetzung damit, dass Prudentius bei Hieronymus keinen Herrschernamen vorfand und sich deshalb mit „*sub Galerius duce*“ an der bei jenem auf die Erwähnung des Martyriums folgenden Notiz zum Tod des *Cäsaren* orientiert hat¹¹⁸². Möglich ist aber auch, dass der Dichter seine Angaben, die ohnehin letztlich nur zur nachfolgenden Betonung des quirinischen Verdienstes um den Glauben dienen¹¹⁸³, mit Blick auf das Versmaß in guter Kenntnis der Zuständigkeitsbereiche des Cäsaren verkürzt hat. Eine breitere Erläuterung des historischen Hintergrundes wäre im Vergleich zu derjenigen der anderen prudentianischen Märtyrerhymnen, die ein geringes Bemühen um Historizität erkennen lassen, untypisch. Daher kann im Gegensatz zu A.M. Palmer, diese Abweichung nicht als stichhaltiger Beweis ihrer Hieronymus-Hypothese eingestuft werden.

Die sich daran anschließenden VV 11-20 enthalten einen verhältnismäßig breiten theologischen Diskurs des Dichters zur Gleichwertigkeit des Glaubenszeugnisses des unblutigen Martyriums im Ertrinken zum Blutzugnisse und sowie der Märtyrertaufe mit Wasser und Blut. Mit diesem Einschub, der in keiner Vorlage zu finden ist, versucht Prudentius im Vorfeld der eigentlichen Martyriumsschilderung mit Blick auf seine theologisch durchaus gebildeten Adressaten jeglicher Abwertung der quirinischen Passion, die in diesem Gedichtzyklus bezüglich der Todesart singulär ist, entgegenzuwirken und sie in ihrer Bedeutung zu festigen.¹¹⁸⁴ Er stellt sie im Trikolon dem zumeist praktizierten Schwerttod, dem ebenfalls gebräuchlichen Verbrennen auf dem Scheiterhaufen sowie der bereits in den frühesten Berichten erwähnten Ermordung durch wilde Tiere im Amphitheater gleich und betont, dass durch sie dieselbe Vergebung der Sün-

¹¹⁸¹ Vgl. *PassQuirin.* I: „*Cum mundi istius principes ad cruciandas sanctorum animas diabolus commovisset, et ubique Domini ecclesias diversis persecutionum tempestatibus ventilaret: suscitatis Regum amicis, per quos amplius adversus Die populum proelia commoveret, agebat quotidie suae incrementa saevitae. Perimentibus itaque eos Maximiani Imperatorbis legibus, Christianus infestabatur exercitus. Per Illyricum vero Diocletianus sacrilegis praeceptis in Christi populum hostiliter saeviebat, addito tyrannidi suae Maximiano in regno particeps, qui et suam rabiem, et Diocletiani per omnem Illyricum ostenderet. Fere tamen ad omnes provinciarum iudices nefandorum principum sacrilegi apices mittebantur, ut in templis daemonum immolare cogerent Christianos. Christi ecclesiae claudebantur, Christi sacerdotes et ministros ut parerent legibus publicis, et confiterentur deos esse: quibus si thura nollent accendere, supplicis diversis et mortibus subiacerent.* »

¹¹⁸² Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 237 in Bezug auf M. Simonetti, *Su S. Quirino di Siscia*, in: RAC 31 (1955) 234-243, 242.

¹¹⁸³ Prudentius, *perist.* VII, 9f: „*fertur catholicam fidem/ inlustrasse per exercitum.*“

¹¹⁸⁴ Vgl. hierzu auch die Bitte des Bischofs Irenäus in *PassIren.* IV, 12, nicht zum weniger wertvolle Martyrium des Ertränkens, sondern anderen Todesarten verurteilt zu werden; denkbar ist hier durchaus ein allgemeine Abwertung dieser Leidenform eventuell als zu schmerzlos und damit Gottes unwürdig, verbunden mit seiner Unblutigkeit.

de¹¹⁸⁵ sowie derselben Ruhm erworben werden.¹¹⁸⁶ Dabei wird in der personifizierten Darstellung des Wassers in VV 14f durch die Verben „*rapit*“ und „*abluit*“ wiederum die bereits in *perist.* VI im Hinblick auf das Feuer festgestellte Ambivalenz des Elements als schreckliche Gewalt und segenspendende Entsöhnung und Befreiung deutlich, die später erneut aufgegriffen wird.

Die bei der historischen Einordnung fehlende Ausführlichkeit wendet Prudentius seinerseits in der für ihn charakteristischen Betonung des Hinrichtungsgeschehens bei der Schilderung des Sturzes des Quirinus von der Brücke (VV 21-25)¹¹⁸⁷ und seines Aufkommens auf dem Wasser (VV 26-30)¹¹⁸⁸ auf. Beschränkt sich der Bericht in seinem Schlussteil *PassQuirin.* V¹¹⁸⁹ hier seinerseits nur auf die notwendigen, wertfreien Schilderungen beschreibt Prudentius hingegen das Geschehen sehr detailliert und ausgeschmückt. Denn, während bezüglich des Ausgangspunktes sowohl der Bericht als auch Hieronymus nüchtern von „*de ponte*“ bzw. „*e ponte*“ sprechen, steigert Prudentius die Höhe und damit das Leiden des Märtyrers durch die durch das Hyperbaton verstärkte Doppelung „*summo pontis ab ardui*“ (V 21). Zu demselben Zweck wird der an seinem Hals befestigte und daher schwer an diesem hängende Stein mit seiner Größe und Massivität eingehend geschildert, so dass der Leser fast selbst die Verkettung mit diesem und sein Gewicht zu spüren meint. In Kombination mit dem in V 22 benutzten „*datur*“¹¹⁹⁰ wird verdeutlicht, der die Hinrichtung demütig über sich ergehend lassende Bischof werde durch die Kraft des Steines zum Wasser hingezogen. Dort empfängt ihn nach der Beschreibung des Dichters das personifizierte Gewässer mit großer, für seine sonstige Dynamik ungewohnten Sanftheit, wobei dies hier besonders durch die Antithese zwischen dem Superlativ „*placidissimus*“ (V 26) und dem ablativischen Substantiv „*vertice*“ (V 27) betont wird. In wundersamer Weise, welche die Außerordentlichkeit der Begebenheit unterstreichen soll, verhindert das Wasser zunächst erfolgreich das Versinken des Bischofs in ihm. Die ausdrücklich hervorgehobene Schwere des vom Wasser zu tragenden Steines („*miris vasta natatibus/ saxi pondera sustinens*“) betont dabei die ungeheure Anstrengung bzw. die besondere Wunderhaftigkeit. Die Schnellig-

¹¹⁸⁵ Vgl. zum Motiv der Bluttaufe im Vergleich zur allgemeinen Taufe Prudentius, *perist.* VIII.

¹¹⁸⁶ Prudentius, *perist.* VII, 11-20: „*Non illum gladii rigor,/ non incendia, non ferae/ crudeli interitu necant,/ sed lymfis fluvialibus/ gurgis, dum rapit, abluit./ Nil refert, virteo aequore/ an de flumine sanguinis/ tinguat passio martyrem, aequae gloria provenit/ fluctu quolibet uvida.*“

¹¹⁸⁷ Prudentius, *perist.* VII, 21-25: „*Summo pontis ab ardui/ sanctae plebis episcopus/ in praeceptis fluvio datur/ suspensum laqueo gerens/ ingentis lapidem molae.*“

¹¹⁸⁸ Prudentius, *perist.* VII, 26-30: „*Deiectum placidissimo/ amnis vertice sucipit/ nec mergi patitur sibi/ miris vasta natatibus/ saxi pondera sustinens.*“

¹¹⁸⁹ *PassQuirin.* V: „*(Iussit sancto Die Sacerdoti vel famulo molam ad collum ligari, et in fluvii Sibaridis undas demergi.) Cumque de ponte praecipitatus fuisset in fluvium, et diutissime supernaret.*“

¹¹⁹⁰ Vgl. hierzu auch Vergil, *Georg.* I, 203.

keit der Entwicklungen wird zusätzlich durch das Enjambement innerhalb der beiden Strophen unterstrichen. Vergleicht man diese mit beiden möglichen Vorlagen, die jede das zuletzt beschriebene Wunder nicht erwähnen, ist bei keiner eine besondere verbale Übereinstimmung zum Gedicht und damit kein neuer Hinweis auf eine eindeutige Quellenidentifikation festzustellen.

Eine ähnlich differierend detaillierte Beschreibung der vom Ufer aus ängstlich das Schicksal ihres Bischofs betrachtenden Menge schildern VV 31-35¹¹⁹¹. Beide möglichen Vorlagen beschränken sich hier auf ein kurzes „*cum spectantibus*“, wohingegen Prudentius ausführlich die Furcht des Volkes um ihr Vorbild und besonders ihre betont große Zahl beschreibt, die Ausdruck der Beliebtheit des Episkopen ist. Dieses wird in VV 33ff dreifach und damit besonders nachdrücklich durch „*frequens*“, „*stipato agmine*“ und „*saepserat*“ betont und in seiner Gedrängtheit durch das verbindende Enjambement unterstrichen. Durch „*eminus e solo*“ wird gleichzeitig die Hilflosigkeit der Gläubigen deutlich, der Hinrichtung nur vom Ufer zuschauen und so letztlich durch einen Rettungsversuch ihrerseits das Martyrium nicht gefährden zu können. Eventuell ist die deutliche räumliche Trennung zwischen dem „*Christi populus*“ und seinem „*doctor*“ auch äußerer Ausdruck ihres unterschiedlichen Ranges vor Gott.

Eben dies wird durch den Begriff „*exemplo*“ auch in den folgenden VV 36ff deutlich, in denen das eben beschriebene Verhalten der Bevölkerung noch einmal aus der Perspektive des rückwärts auf dem Wasser dahintreibenden Bischofs widerspiegelt wird.¹¹⁹² Das „*sed*“ zum Beginn lässt erahnen, dass der Bischof die Angst der Gläubigen nicht teilt und gegensteuernd auf diese reagieren wird. Aus der Verantwortung für die ihm Anvertrauten, dokumentiert durch das Possessivpronomen „*suos*“, und betont ohne Rücksicht auf die eigene Bedrohung¹¹⁹³ beginnt er seine indirekt wiedergegebene Trost- und Ermutigungsrede (VV 41-45)¹¹⁹⁴, die sowohl Hieronymus als auch *PassQuirin.* mit „*locutus est, ne suo terrentur exemplo*“ zusammenfassen. Quirinus appelliert an die „*pia pectora*“ als alliterierendes Pars pro toto der Gläubigen, die nach antikem Verständnis das Zentrum des Menschen bilden. So reagiert er sowohl auf emotionaler als auch rationaler Ebene auf deren Furcht, indem er tröstet und auch erklärt. Letzteres geschieht eindeutig mit dem Ziel der Bewahrung ihres in VV 44f zum Subjekt werdenden

¹¹⁹¹ Prudentius, *perist.* VII, 31-35: „*Spectant eminus e solo/ doctorem pavidi greges;/ nam Christi populus frequens/ riparum sinuamina/ stipato agmine saepserat.*“

¹¹⁹² Prudentius, *perist.* VII, 36ff: „*Sed Quirinus ut eminens/ os circumtulit heu suos/ exemplo trepidos videt.*“

¹¹⁹³ Prudentius, *perist.* VII, 39f: „*nil ipse proprii memor/ inter stagna periculi.*“

¹¹⁹⁴ Prudentius, *perist.* VII, 41-45: „*confirmat pia pectora/ verbis mitificis rogans/ ne quem talia terreant/ neu constans titubet fides/ aut poenam mori.*“

Glaubens trotz des Erlebnisses seiner Passion und der Aufforderung, seinem Beispiel nachzufolgen. Dabei wird in V 45 indirekt vermittelt, dass der Tod nicht das qualvolle Ende sondern der Durchgang zum neuen Leben ist. Diese Worte, die durch das Enjambement zusätzliches Gewicht erhalten, wirken aus der persönlichen, sprichwörtlich unmittelbaren Betroffenheit des Bischofs umso authentischer und Quirinus unterstreicht durch sein Verhalten im selben Augenblick die Ernsthaftigkeit seiner Aussage.

In diesem Zusammenhang nehmen die VV 46-50¹¹⁹⁵, welche die Wunderbeschreibung aus VV 26-30 wieder aufgreifen, eine doppelte Funktion ein: zum einen skizzieren sie, ausgedrückt durch das präsentische Partizip „*dicentem*“ am Beginn, die Kulisse der bischöflichen Rede. Zum anderen sind sie dabei dadurch, dass sie ausführlich das Bemühen der personifizierten Natur um die Rettung des Märtyrers schildern, Ausgangspunkt des weiteren Geschehens und damit die Brücke zwischen der quirinischen Rede an seine irdische Herde und dem Bittgebet an seinen himmlischen Herrn.

Eben dieser drohenden Sicherheit durch den wundersamen Widerstand der Natur und deren Konsequenz im Nichterlangen der ihm nahezu schon verliehenen Siegespalme des Martyriums und Nichterreichens des göttlichen Thrones wird sich Quirinus in VV 51-55¹¹⁹⁶ bewusst. Seine panische Verzweiflung und das Gefühl des Ausgeliefertseins werden hier durch das erneute Enjambement sowie die beiden passiven Infinitive „*praeripi*“ und „*negarier*“ ausgedrückt. Letztere unterscheiden sich in ihrer inhaltlichen Bedeutung klar vom bereits erwähnten „*datur*“ in V 22, das dort Quirinus' Widerstandslosigkeit und Martyriumssehnsucht unterstreicht. In beiden möglichen Quellen werden diese Entwicklungen nicht beschrieben und auch das in *perist.* VII, 56-85 folgende lange Bittgebet deuten sie übereinstimmend nur durch „*vix orans ut mergeretur*“ an.

Diese an Jesus gerichtete Oration wird in direkter Rede wiedergegeben und erhält dadurch stärkeres Gewicht als die indirekte Trostrede an das Volk in VV 41-45. Im Vergleich zu dieser relativ kurz gehaltenen nimmt sie mit ihrem Umfang von 29 VV ein Drittel des gesamten Gedichtes ein und stellt damit einen inhaltlichen Schwerpunkt dar. In sich kann sie in zwei große Teile eingeteilt werden: a) VV 56-78 und b) VV 79-85, die in ihrem inhaltlichen Zusammenhang die unterschwellig betonte rhetorische Begabung des Bischofs verdeutlichen.

Dieser wendet sich im ersten Teil sofort direkt an Jesus, um zuerst allgemein dessen Macht, das Wasser zu bezwingen und begehbar zu machen, zu loben. Dabei

¹¹⁹⁵ Prudentius, *perist.* VII, 46-50 : « *Dicentem fluitantibus/ amnis terga vehunt vadis/ nec substrata profunditas/ saxoque et laqueo et viro/ audet sponte dehiscere.* »

¹¹⁹⁶ Prudentius, *perist.* VII, 51-55 : « *Sensit martyr episcopus/ iam partam sibi praeripi/ palmam mortis et exitus/ ascensumque negarier/ aeterni ad solium patris.* »

konkretisiert er seine Adlocutio „*Hisu cunctipotens*“ (V 56) in den weiteren VV 57-60¹¹⁹⁷ mit einer indirekten Anspielung auf Jesu Gang über das Wasser (Mt XIV, 25) und betont das Neue und Ungewohnte dieser Fähigkeit. In VV 61-70 dokumentiert er seinen Lobpreis noch stärker durch direkte Beispiele aus dem Neuen und Alten Testament. So bezieht er sich in VV 61-65¹¹⁹⁸ auf den Gang des Jesu Beispiel und Aufforderung folgenden Petrus über den See (Mt XIV, 29-33) und zeigt damit, auch in indirekter Anspielung auf sich selbst, dass der Herr seine eigene Fähigkeit einem anderen nutzbar gemacht und diesem in Angst und Zweifel Hilfe gegeben hat. Zum Ausdruck dieser immerwährenden, schon dem jüdischen Volk zuteil gewordenen Kraft geht er im Anschluss (VV 66-70) noch auf das Durchschreiten des Jordans mit der Bundeslade (Jos III, 15; Ps CXIII, 3f)¹¹⁹⁹ ein, wobei er die dennoch gebrochene Kraft des Wassers durch „*tortis verticibus*“ und „*rapido impetu*“ demonstriert. Danach bringt er in VV 71-75 ganz direkt die beschriebenen biblischen Mysterien und seine eigene augenblickliche Situation als Zeichen göttlicher Kraft zusammen und beschreibt noch einmal sein Schwimmen als Leichtgewicht auf dem Meer trotz der Stärke des Strudels und des Gewichts des Steines um seinen Hals¹²⁰⁰, wobei das Passiv „*suspendor*“, wie zuvor, ein negatives Gefühl der Einflusslosigkeit vermittelt. Zum Abschluß des ersten Teils steigert Quirinus in VV 76ff noch einmal den Lobpreis Jesu und betont die große Kraft seines Namens, vor dem die Heiden erstarren.¹²⁰¹

Mit dieser Klimax bereitet er seine eigentliche Bitte an Jesus vor, welche den zweiten Teil seiner Rede (VV 79-85) bestimmt. Deren inhaltliches Paradoxon und gleichzeitig rhetorische Kunstfertigkeit besteht darin, dass Quirinus Jesus verhüllt bittet, seine im ersten Teil hervorgehobene Fähigkeit, das Wasser undurchlässig und begehbar zu machen, umzukehren und ihn ertrinken zu lassen. Damit unterstreicht er in Ergänzung zu a) die göttliche Allmacht über die Natur. Allerdings äußert er die Bitte um deren Ausübung nicht direkt, sondern er beginnt in VV 79f, eingeleitet durch den iussiven Konjunktiv „*absolvas*“, mit der metaphorischen Beschreibung des Ergebnisses der Lösung der Seele von den irdischen Hemmnissen im Tod.¹²⁰² Damit wird gleichzeitig

¹¹⁹⁷ Prudentius, *perist.* VII, 56-60 : « *Hisu cunctipotens* ' ait/ 'haudquam tibi gloria/ haec est insolita aut nova/ calcare fremitum maris/ prona et flumina sistere. »

¹¹⁹⁸ Prudentius, *perist.* VII, 61-65 : « *Scimus discipulum Petrum,/ cum vestigia tingeret/ mortali trepidus pede,/ dextrae subsidio tuae/ subiecisse salum solo.* »

¹¹⁹⁹ Prudentius, *perist.* VII, 66-70 : « *Iordanem quoque novimus/ tortis verticibus vagum/ dum fertur rapidu impetu/ ad fontem reflux retro/ confugisse meatibus.* »

¹²⁰⁰ Prudentius, *perist.* VII, 71-75 : « *Haec miracula sunt tuae/ virtutis, domine, ut modo/ suspendor leve praenatans/ summo gurgite fluminis,/ cum collo scopulum traham.* »

¹²⁰¹ Prudentius, *perist.* VII, 76ff : « *Iam plenus titulus tui est/ et vis prodita nominis,/ quam gentilis hebet stupor.* »

¹²⁰² Prudentius, *perist.* VII, 79f : « *Absolvas, precor, optime/ huius nunc animae moras.* »

indirekt wieder die in VV 14f angedeutete erlösende Kraft des hier eigentlich negativ als ‚Henker‘ besetzten Flusses betont. Das vokative „*optime*“ betont noch einmal verstärkend die vorher detailliert beschriebene unbesiegbare Autorität Gottes, als deren Beweis der vom Fluss getragene Stein noch einmal in VV 81f hervorgehoben wird¹²⁰³.

Im Anschluss daran äußert Quirinus seinen letzten Wunsch, für Christus sterben zu dürfen, nicht ohne zuvor noch einmal steigernd dessen unübertroffene Kostbarkeit zu betonen.¹²⁰⁴

Noch während seiner Rede, ausgedrückt durch das präsentische Partizip „*orantem*“, wird der Bitte des Bischofs entsprochen, Stimme und Wärme als Ausdruck des Lebens weichen aus ihm und im erneuten Aufgriff der Trennung von Leib und Seele im Tod steigt der Geist in die Höhe.¹²⁰⁵ Beachtenswert ist hier, dass damit das Ergebnis vor den dieses auslösenden Vorgängen geschildert wird. Denn erst in den abschließenden VV 89f beschreibt Prudentius das zunehmende Gewicht des Steines und das dadurch bedingte Einsinken des Körpers ins Wasser.¹²⁰⁶ Damit wird deutlich, dass hier der Schwerpunkt auf dem mystischen Aufstieg der Seele zu Gott gelegt wird und der körperliche Tod eine untergeordnete Rolle als der diesen lediglich herbeiführende Faktor einnimmt. Allerdings ist herauszustellen, dass das Eingreifen Gottes hier nicht unmittelbar, sondern nur indirekt geschildert wird, aber vom gläubigen Adressaten doch eindeutig erschlossen werden kann. Im Vergleich zu beiden möglichen Texten, die, wie bereits zitiert, eine sehr knappe Darstellung der Ereignisse liefern, ist Prudentius auch in der Darstellung des eigentlichen Todes detaillierter und gemäß der Literaturgattung mystisch-lyrischer. Anders als die *PassQuirin.*, welche in *PassQuirin. V* das Auffinden der Leiche und deren Bestattung in der später vielbesuchten Basilika beschreibt, bricht *perist. VII* sofort nach der Beschreibung des Todes abrupt ab. Es geht auch nicht, wie z.B. in *perist. VI*, in Form einer Rahmenhandlung noch einmal auf die zu Beginn erwähnte Stadt Siscia als Martyriumsort ein, beschreibt den Märtyrerkult oder fügt noch einmal eine Adlocutio an den Märtyrer an. Im Fehlen dieser Art von Abschluss ist *perist. VII* innerhalb des ganzen *Liber Peristephanon* singulär, denn sogar *perist. I* und *III*, welche die ersten schriftlichen Zeugnisse des jeweiligen Martyriums sind, verzichten nicht auf derartige Nachsätze.

¹²⁰³ Prudentius, *perist. VII*, 81f: « *Quid possis, probat amnicus/ qui vectat silicem liquor.* »

¹²⁰⁴ Prudentius, *perist. VII*, 83ff: « *Hoc iam quod superst cedo,/ quo nil est pretiosius/ pro te, Christe deus, mori !* »

¹²⁰⁵ Prudentius, *perist. VII*, 86ff: « *Orantem simul halitus/ et vox deserit et calor,/ scandit spiritus ardua.* »

¹²⁰⁶ Prudentius, *perist. VII*, 89f: « *fit pondus grave saxeam,/ corpus suscipiunt aquae.* »

Betrachtet man in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass eben diese Schilderung des Märtyrereinflusses nach seinem Tod auch bei Hieronymus fehlt, spricht dieses, verknüpft mit den falschen Angaben zum Martyriumsort und einer möglichen Orientierung am „*Siscianus*“ bei Hieronymus, schon für die Theorie A.M. Palmers, Prudentius habe die Passion des Quirinus nur mittels des hieronymianischen Textes gekannt und den eigentlichen Bericht nicht vorliegen gehabt. Dabei muss festgehalten werden, dass sich, wie bereits in der vorangegangenen Analyse erwähnt, Hieronymus in seiner kurzen Notiz verbal sehr stark am Bericht orientiert bzw. z.T. diesen wörtlich abgeschrieben hat. Der Verzicht auf jegliche Schilderung des Verhörs könnte mit der Schwerpunktverschiebung des Dichters vom Prozess auf die Passion hin begründet werden, ist aber in der Gesamtperspektive aller Gedichte des Buches, in denen die Verhandlung mit der direkten, verbal oft prononcierten Konfrontation zwischen Märtyrer und Richter immer mehr oder weniger detailliert erwähnt wird, ungewöhnlich. Deshalb erscheint mir auch vor dem Hintergrund einer möglichen intentionalen Verschiebung, die Theorie A.M. Palmers, wenn auch nicht endgültig bewiesen, doch vorstellbar.

Insgesamt ist *perist. VII* hinsichtlich seiner Komposition im Vergleich zu den anderen Gedichten des *Liber Peristephanon* eher schlicht gehalten und weniger durchstrukturiert. Denn speziell durch die Gegenüberstellung mit dem im Kapitel zuvor analysierten *perist. VI* fällt auf, dass gerade in der wörtlichen Rede der Einsatz rhetorisch-stilistischer Mittel wesentlich geringer ist und auch die Gesamtkomposition hier, wie bereits erwähnt, nicht so abgerundet wie dort wirkt.

4.5.2.4 Vergleichende typologische Analyse

Da, wie in Kapitel 4.5.2.4 ausgeführt, die Quellenzuweisung des *perist. VII* letztlich nicht eindeutig ist, wird im Folgenden die Betrachtung der typologischen Darstellung des Bischofsmärtyrers bei Prudentius nur in einen allgemeinen Bezug zum Märtyrerbild der *PassQuirin.* gesetzt, ohne eine direkte Abhängigkeit zwischen beiden zu unterstellen.

Die *PassQuirin.*¹²⁰⁷ skizziert in unterschiedlichen Szenen den Episkopen in seinem pastoralen Handeln als Katecheten, Liturgen und Seelsorger und damit als Repräsentanten des kirchlichen Wirkens. In seinen im Verhör vor den Richtern geäußerten *confessiones* sowie in seinem Martyrium selbst ist er Bekenner des Glaubens und damit nachzuahmendes *exemplum* für seine Gläubigen – ein Faktum, das hier jedoch nur

¹²⁰⁷ Vgl. hierzu auch die detaillierte typologische Analyse in Kapitel 3.2.2.3.6 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in der *PassQuirin*

durch die Geschehnisse selbst dokumentiert und implizit kommentiert wird. Diese Mittelbarkeit ist auch in der Darstellung seiner Martyriumssehnsucht offenbar, die er lediglich durch den Widerstand gegenüber den Opferbefehlen des Kaisers sowie die Kompromißlosigkeit bezüglich der Empfehlungen der Richter, z.B. aufgrund seines Alters einzulenken, erkennen lässt. Abgesehen von dem andeutenden „*vix orans ut mergere-tur*“¹²⁰⁸ nimmt er jedoch keinerlei aktiven Einfluss auf die schnelle Herbeiführung oder Durchführung des Leidens.

Eben dieser Zug wird in *perist.* VII gerade im Vorfeld des Bittgebetes und im Bittgebet selbst besonders herausgestellt, wodurch hier ein großer typologischer Schwerpunkt auf die *exemplum*-Funktion des Quirinus gelegt wird. In seinem Streben nach dem Leiden und Tod für den Glauben ist er Vorbild für die übrigen Christen – ein Aspekt, der zu Beginn des Gedichtes einfürend erst angedeutet¹²⁰⁹ und im weiteren Verlauf durch die plastische Beschreibung seiner aktiven, verzweifelt zu nennenden Bemühung um das Sterben entfaltet wird. Dieses wird unterstrichen durch die Wunderhaftigkeit der beschriebenen Naturphänomene, denen der Bischof dabei Widerstand leistet und die seinen Kampf umso heroischer wirken lassen. In seiner Exemplarität lässt er gerade in der indirekt wiedergegebenen Ermutigungsrede an die Gläubigen persönliche Fürsorge und seelsorgliche Verantwortung erkennen. Dabei wird auch durch die seinem Schicksal seitens des Volkes entgegengebrachte Angst eine persönliche Beziehung zwischen der Gemeinde und dem Episkopen fühlbar, die so z.B. nicht annähernd in *perist.* VI erkennbar ist und damit gleichzeitig Quirinus individuelle Züge verleiht. Im Vergleich zu *perist.* VI ist auch das in der Bitte erkennbare Verhältnis zu Christus anders gelagert. Denn, während dort, wie bereits in Kapitel 4.5.1.4 angedeutet, der Aspekt der Nachfolge durch den selbständig angeführten Vergleich mit der Passion an eine Parallelsetzung heranrückt, ist die Beziehung des Quirinus zu seinem Herrn eindeutig hierarchisch gestaltet, was sich allein aus der Unterwürfigkeit seines Bittgesuchs ablesen lässt.

Führt man in der typologischen Zusammenfassung den Vergleich mit *perist.* VI weiter, so ist zwar der Bischofstypus des *perist.* VII ebenfalls durch die beschriebenen Wunder und seine aktive Martyriumssehnsucht heroisiert. Aber er wirkt in seiner mit der bischöflichen Fürsorge verknüpften *exemplum*-Funktion immer noch als fassbare Persönlichkeit innerhalb eines mehr oder weniger historischen gemeindlichen Kontextes

¹²⁰⁸ Vgl. *PassQuirin.* V.

¹²⁰⁹ Vgl. hierzu Prudentius, *perist.* VII, 9f.

und nicht diesem entrückt wie die im gesamten Gedicht explizit in ihrer himmlischen Schutzfunktion dargestellten Märtyrer des *perist.* VI.

Anders als die Mehrheit der Werke des *Liber Peristephanon* steht, abgesehen von VV 1-5, im gesamten Gedicht der lebendige Bischof in seiner nachahmenswerten Passionsituation im Blickpunkt der Beschreibung und nicht seine postmortale Funktion und Verehrung, wodurch seine Darstellung, obwohl in ihrer Schilderung in gewisser Weise schon auf andere Passionen übertragbar, letztlich jedoch nicht stereotyp wirkt. Damit wird wiederum, wie bereits im Kapitel zuvor angedeutet, die besondere singuläre Rolle dieses Gedichtes im Kontext des Gesamtwerkes nicht nur auf formal-inhaltlicher sondern auch auf typologischer Ebene unterstrichen.

4.5.3 Peristephanon XIII und ActCypr.

4.5.3.1 Übersetzung zu Peristephanon XIII

Das Leiden des Cyprian¹²¹⁰

Die punische Erde gebar ihn, durch den alles, was irgendwo Bestand hat, erglänzen solle: Cyprian, dessen Wiege dort steht, der aber die Zierde und der Lehrmeister der ganzen Welt ist. Als Märtyrer ist er seinem Vaterland eigen, aber durch seine Liebe und sein Wort ist er der Unsere. Sein Blut ruht in Libyen, aber seine Zunge besitzt überall Einfluß, (5) sie allein überlebte von seinem Körper und treibt sich um, sie allein weiß nichts davon, zu sterben, solange Christus dem Menschengeschlecht sein Dasein und der Welt ihren Bestand gewährt. Solange es irgendein Buch, solange es die Behältnisse der heiligen Schriften gibt, wird Dich jeder, der Christus liebt, lesen und Deine Lehren erfahren. Jener Geist Gottes, der als Triebkraft in die Propheten geströmt war, (10) wurde vom Himmel gesandt und tränkte Dich mit den Quellen der Beredsamkeit. Oh welche Art der Rede! Reiner als Schnee! Oh welcher neuer Ton! Wie flüssiges Ambrosia besänftigt er das Herz, benetzt er den Gaumen, durchdringt den Sitz der Seele, wärmt den Geist und rinnt durch die Glieder. So wird Gott innen erspürt und ins Herz gesenkt.

(15) Enthülle uns, Vater, weshalb Du der Welt dieses unverhoffte Glück geschenkt hast! Den apostolischen Schriften mangelte es an einem angesehenen Deuter. Seine reiche Beredsamkeit wird gewählt, um die Welt zu belehren und als Dienerin der paulinischen Bücher diese auszulegen, damit die eher rohen Herzen der Menschen feinen Schliff erhielten und sie (20) sowohl um das Werk der Furcht als auch das Geheimnisvolle und Unergründliche Christi wissen.

Er stach aus der Schar der jungen Männer durch sein übergroßes Talent in widerwärtigen Kunstfertigkeiten darin hervor, die Keuschheit durch List zu zerbrechen, nichts für heilig zu halten und sogar oftmals, da eine verheiratete Frau in Flammen stand, über den Grabstätten eine Zauberformel auszusprechen, um das eheliche Privileg des Lagers aufzuheben. (25) Mit einem Mal weist Christus die Wildheit seiner so heftigen Vergnügungssucht in ihre Schranken, schüttelt die Finsternis von seinem Herzen ab und vertreibt den Wahnsinn, erfüllt ihn mit Liebe zu sich, schenkt ihm den Glauben und die Scham über sein Tun. Nunmehr ist das Gepräge seines Anlitzes und seiner glänzenden Erscheinung ein anderes als zuvor. Sein Gesicht legt das Weiche ab und nimmt Strenge an. (30) Sein lang herabwallendes Haupthaar wird gekürzt. Er selbst spricht mit Besonnenheit, sucht nach der Hoffnung, achtet die Regel, lebt in der Gerechtigkeit Christi und durchdringt unsere Glaubenslehre. Durch diese Verdienste folglich hochberechtigt, rückt unser Lehrmeister empor bis zum Bischofsthron und nimmt den höchsten Sitz ein. (35) Damals standen Valerianus und Gallienus an der Spitze der Macht. Sie verhängten zusammen die Todesstrafe über denjenigen, der Gott bekannte. Sie hatten befohlen, zahllose, unreine, aus Erde geborene Geschöpfe als heilig zu verehren. Gegen dies brachte der Lehrmeister Cyprian das Volk auf, dass niemand wider die Zierde der herausragenden Tapferkeit handle, (40) niemand abtrünnig werde und sich fürchte, den Lohn für seinen Glauben anzunehmen. So sei die Marter leicht, wenn man sie nur mit der künftigen Ewigkeit vergleiche, die Gott selbst den tapferen Männern versprochen habe. Mit dem Preis des Schmerzes werde die Hoffnung auf das Licht und der immerwährende Tag erkaufte. Alles Schlechte werde mit der flüchtigen Zeit im Sturmschritt vorüberziehen. (45) Nichts sei schwer, dessen Schluß Vollendung erwirke und Ruhe schenke. Er selbst werde der Erste im schönen Tod, der Anführer in der Marter sein, sein Haupt unter das Schwert beugen und sein Blut Gott darbringen. Wer seine Seele mit Christus vereinigen wolle, solle ihm als Gefährte nachfolgen. Sobald er mit diesen Worten die Herzen der Männer entflammt und für Christus bereitet hat, (50) wird er unter unaufhörliche Wüten des Prokonsuls vor den anderen in Fesseln abgeführt. In den tiefsten Winkeln des tyrischen Karthago verbergen sich die Verliese, entlegen, Teil des Dunkels der Unterwelt, verborgen vor dem Sonnenlicht. In diese Höhlen eingeschlossen, ruft der heilige Cyprian, beide Hände mit einer Kette gefesselt, den Namen des Vaters in der Höhe an. (55) „Allmächtiger Gott, Vater Christi und Schöpfer der Welt, Christus, Vater des Menschen, den Du liebst und dessen Untergang Du nicht gestattest, ich bin jener, den Du, als er befleckt war vom Gift der Schlange und durchtränkt von

¹²¹⁰ Die Übersetzung erfolgt auf der Grundlage von CCL Bd. CXXVI, 382-385.

Verbrechen verschiedenster Art, in Deiner Güte und Deinem Erbarmen gereinigt hast. Du trugst mir auf, nunmehr der Deine zu werden, ich wurde ein anderer Cyprian, (60) ein neuer Mensch aus dem alten und kein Sünder oder Missetäter mehr, wie zuvor. Wenn Du mein schmutziges Herz mit Deiner gütigen Gnade gereinigt hast, besuche mit Wohlwollen die Gefängnisse, dunkel durch die in ihnen ausgebreitete Finsternis, entreihe diese Seele dem Gefängnis ihres Körpers und den Fesseln der Welt. Laß mich für Dich mein Blut vergießen und geopfert werden, (65) keine Milde beschwichtige meinen grausamen Richter, der Haß des Tyrannen kenne keine Mäßigung und verweigere mir nicht den Ruhm. Gewähre auch, daß niemand aus der Herde, die ich als die Deine gelenkt habe, verzagt sei, daß keiner der Deinen fällt, unduldsam gegenüber der Marter ist oder strauchelt, auf daß ich sie Dir vollzählig zurückgebe und meine Schuld tilge.“ (70) Mit diesen Worten hatte er den Herrn bewegt, darauf ergoß sich der Geist auf das Volk Karthagos, entfachte heftiges Temperament, so daß ihre Herzen durch die zugefügten Stacheln darauf brannten, die herausragende Zierde unter Einsatz ihres Blutes zu erlangen. Der Geist lehrte sie, nicht zu zittern, nicht nachzugeben, nicht dem Schmerz zu unterliegen, (75) von der Liebe zum Ruhm fortgerissen zu werden, Christus zu verstehen und den Glauben zu bewahren. Die Sage erzählt, auf einen Befehl hin habe inmitten des Geländes eine Fallgrube geklafft, die bis an den höchsten Rand ganz mit dampfenden Kalk gefüllt gewesen sei. In ihr speien erhitzte Steine Feuer und glüht schneeweißer Staub, mächtig, das einmal von ihm Berührte zu verbrennen, und tödlich durch den Geruch seines Dunstes. (80) Man sagt, oben neben der Fallgrube habe ein Altar gestanden, unter folgender Anordnung: Die Christen sollten entweder ihren Göttern ein paar Körner Salz oder eine Leber opfern oder aus freiem Willen mitten in den tiefe Grube hineinstürzen. Dreihundert sprangen zugleich mit freudigem Eifer und in schneller Bewegung hinab, das trockene Naß verschlang die in der staubigen Flut Untergetauchten (85) und versenkte das Knäuel bis zum tiefsten Grund. Das glänzende Weiß ergreift Besitz von ihren Körpern, das glänzende Weiß führt ihre Seelen in die Höhe. „Die weiße Masse“ erwarb von da an ihren Namen für alle Zeit. Inzwischen wird Thascius, nunmehr in allzu großer Freude über den Schicksalstag der Seinen, in der Ferne vor den wild rasenden Prokonsul gebracht. (90) Aufgefordert, seinen Lebensinhalt darzulegen, sagte er: „Ich verehere den einen Gott und gebe die geheiligten Mysterien unseres Heilbringers Christi weiter.“ Darauf rief der andere: „Schon Schuld genug, er bekennt es selbst. Thascius selbst leugnet den Blitzstrahl Jupiters. Zückt Euer Schwert, der Feind der Götzenbilder soll seine Strafe durch das Schwert des Henkers büßen.“ (95) Cyprian dankt Gott gebührend und singt im Triumph.

Afrika weint voll Trauer über den Tod des Mannes, durch dessen Lehre es ein Mehr an Bildung erlangte und durch dessen Beredsamkeit es sich gelehrt rühmt. Bald schichtete es unter Tränen seinen Grabhügel auf und verehrte seinen Leichnam. Höre auf, Dein so gewaltiges Gut zu beweinen, jener ist im Besitz der himmlischen Herrschaft (100) und eilt trotzdem nicht weniger über die Erde und zieht sich nicht aus der Welt zurück. Er erörtert, trägt vor, legt aus, lehrt, unterrichtet und prophezeit auch weiterhin. Und er lenkt nicht nur die Völker Libyens, sondern er zieht aus vom Osten bis zum Westen. Er schenkt den Galliern seine Gunst, unterrichtet die Britannier, Italien steht unter seiner Obhut, und er macht Christus in den entlegensten Winkeln Spaniens bekannt. (105) Also ist er beides: Lehrmeister auf Erden und Märtyrer im Himmel. Hier unterrichtet er die Menschen, dort verleiht er als ihr Patron fromme Geschenke.

4.5.3.2 Vergleichende Strukturanalyse

Perist. XIII¹²¹¹

ActCypr.

VV 1-14 Einleitung

VV

1-6 Hervorhebung Karthagos als Geburts-, Martyriums und Begräbnisort Cyprians (Cypr.) Betonung seiner Anerkennung in aller Welt.

VV

7-10 Lobende Apostrophe des Cypr. als ausgezeichnete Theologe. Beschreibung seiner charismatischen Beredsamkeit.

VV

11-14 Schilderung der außerordentlichen Wirkung seiner Lehre auf Zuhörer.

VV 15-20 Überleitung

V

15 Apostrophe an Gott mit Bitte um Begründung der Berufung des Cypr.

VV

16-20 Beantwortung durch Dichter selbst.

¹²¹¹ Die Stukturanalyse erfolgt anhand CCL Bd. CXXVI, 382-385 (*perist.* XIII) und The acts of the Christian martyrs, hrsg. H. Musurillo, 168-173 (*ActCypr.*).

VV 21 –95 Hauptteil

VV

21-24 Skizzierung der gottlosen Jugend des Cypr.

VV

25ff Schilderung seiner plötzlichen Bekehrung durch Christus.

VV

28-34 Darstellung seiner äußeren und inneren Wandlung bis zum Erreichen des Bischofsamtes.

I (Teil 1) Verhör durch Paternus (Patern.)

- I, 1a Angabe des Datums, Verhandlungsortes, der Titel und Namen des Richters Patern. sowie des Angeklagten Cypr. (Kopfteil).
- I, 1b Erläuterung des valerianischen Opferedikts.
Frage nach Identität des Cypr.
Konfessions- und Titelangabe,
- I, 2 *Confessio*, Erwähnung des Gebets für Kaiser.
Frage nach Beständigkeit der Überzeugung.
- I, 3 Bejahung.
Androhung der Verbannung nach Curubis.
- I, 4 Deren Akzeptanz.
Frage nach Presbytern.
Ablehnung der Verleumdung
- I, 5 dieser mit Hinweis gemäß römischem Recht und Hinweis auf Verbot der Selbstanzeige.
Androhung der Nachforschung nach Presbytern.
Deren Akzeptanz.
- I, 6 Ankündigung der Untersuchung verbotener Gottesdienstversammlungen sowie des Betretens von Begräbnisstätten.
Deren Akzeptanz.

II, 1 Überleitung
 Beschreibung der Rückkehr des Cypr.
 aus Verbannung.
 Schilderung seines Wartens auf Verhaf-
 tung im Garten.

VV
 38-49 Wiedergabe der Auf-
 forderung des Cypr. an
 Christen zum Wider-
 stand gegen Opferbe-
 fehl sowie seiner Er-
 mutigung zum Mar-
 tyrium angesichts des
 himmlischen Lohnes
 nach seinem bald fol-
 genden Beispiel.

V
 50 Darstellung seiner
 Verhaftung als Erster
 aller.

VV
 51-54 Beschreibung der kar-
 tagischen Verliese und
 des darin gefesselten
 Cypr.

VV
 55-69 Dankgebet des Cypr.
 für seine Bekehrung.
 Bitte um Erlösung aus
 körperlichen Fesseln
 in gnadenlosem Mar-
 tyrium.
 Wunsch nach bedin-
 gungslosem Opfer
 aller ihm Anvertrau-
 ten.

VV
 70-75 Erhörung der Bitten
 durch Gott.
 Ermutigung und Stär-
 kung der Karthager
 durch Geistsendung.

VV
 76-87 Legende der Massa
 Candida.

		II, 2 –V, 1 (Teil 2) Verhör durch Galerius (Gal.)
		II, 2 Angabe des Datums (Kopfteil). Schilderung der Ankunft der römischen Beamten.
		II, 3 Beschreibung der Fahrt mit diesen und der Ankunft auf Anwesen des Gal.
		II, 4 Angabe der Verschiebung des Verhörs auf folgenden Tag und der Unterbringung des Cypr.
		II, 5 Beschreibung der Versammlung der Menge vor Anwesen und Anordnung des Cypr. bezüglich der nächtlichen Trennung der Geschlechter.
		III, 1 Angabe des Datums (Kopfteil).
		III,2.3a Beschreibung der Versammlung gemäß des Befehls des Gal.
VV		
88 ff	Schilderung der Gegenüberstellung des Cypr. vor Prokonsul.	III, 3b Schilderung der Gegenüberstellung des Cypr. vor Gal.
		III, 4 Namensüberprüfung. Bejahung des Cypr.
		III, 5 Vortrag des Opferbefehls. Weigerung des Cypr. Wohlvollende Aufforderung zum Opfer. Aufforderung des Cypr. zur konsequenten Pflichterfüllung des Gal.
VV		
90f	Frage dessen nach Lebensinhalt des Cypr.	
VV		
92 ff	Urteilsbegründung. Todesurteil und Befehl zur Vollstreckung durch Schwert.	IV, 1f Urteilsbegründung. IV, 3a Verurteilung zur Hinrichtung mit Schwert.
V		
95	Erwähnung des Danks des Cypr. an Gott und seines Gesanges im Tod.	IV, 3b Dank des Cypr. an Gott.

		V, 1-7 (Teil 3) Hinrichtung
	V, 1	Beschluß der Menge zur Nachfolge des Cypr. Schilderung des Aufruhrs unter Christen.
	V, 2-5	Darstellung der Begleitung des Bischofs durch Gemeinde.
	V, 6	Schilderung der Vorbereitung der Hinrichtung Beschreibung der Hinrichtung und Zurschaustellung des Leichnams.
VV 96-106	Schluß	
	VV	
	96ff	Beschreibung des trauernden Karthagos und des Begräbnisses des Cypr.
	V, 7	Darstellung des Begräbnisses durch Anhänger. Erwähnung des Todes des Gal.
	VV	
	99ff	Tröstende Apostrophe an Karthago mit Hinweis auf himmlischen Lohn des Cypr.
	VV	
	102ff	Aufzählung der Wirkung des Cypr. auf verschiedene Völker.
	VV	
	105ff	Zusammenfassung seiner Doppelfunktion als irdischer Lehrer und himmlischer Schutzherr.

4.5.3.3 Vergleichende formal-inhaltliche Analyse

Im Hinblick auf den Vergleich zwischen dem authentischem Märtyrerbericht und dem Gedicht des *Liber Peristephanon* über den jeweiligen Märtyrer stellt *perist.* XIII nach der Betrachtung des *perist.* VI und VII einen Höhe- bzw. Endpunkt dar. Denn, während sich, wie in den vorangegangenen Kapitel aufgezeigt, *perist.* VI sehr eng an der *PassFruct.* als Vorlage orientiert und *perist.* VII sich inhaltlich bereits stark verschiebt und so von der *PassQuirin.* entfernt, ist eine Nähe zwischen *perist.* XIII und den *ActCypr.* als möglicher Quelle kaum feststellbar. Wie anhand des strukturanalytischen Vergleichs ersichtlich ist, liegen nur an insgesamt vier Punkten inhaltliche Paral-

lelen zwischen beiden Schriften vor¹²¹², die jedoch eher allgemeiner Natur sind und nicht auf eine direkte Abhängigkeit schließen lassen. Hat man in der Gegenüberstellung von *perist.* VII und der *PassQuirin.* trotz der nachgewiesenen inhaltlichen Schwerpunktverschiebung noch den Eindruck einer zumindest indirekten Kenntnis des Märtyrerberichts seitens des Dichters, ist dies bei *perist.* XIII und den *ActCypr.* nicht feststellbar. Denn hier, und dies wird auch nicht zuletzt mittels der abschließenden typologischen Analyse aufzuzeigen sein, werden zwei stark unterschiedlich charakterisierte Protagonisten beschrieben, die lediglich Name, Amt, Martyriumsepoche und –art zu verbinden scheinen.

Prudentius setzt in seinem Gedicht gänzlich andere, im Vergleich zur Mehrheit der übrigen Hymnen des Buches erstaunliche Schwerpunkte, die von der Darstellung der *ActCypr.* weit entfernt und auch allgemein keinesfalls üblicher Inhalt eines Märtyrerberichts sind. Dieses betrifft z. B. den verhältnismäßig breiten Rahmen um die eigentliche inhaltliche Darstellung¹²¹³, der, anders als in anderen Gedichte, den postmortalen Einfluß Cyprians auf Erden und seinen himmlischen Patronat nicht allein aus dem Martyriumsgeschehen sondern wesentlich aus dem Nachwirken seiner Schriften und damit aus seinen intellektuell-charismatischen Fähigkeiten ableitet. Damit wird gleichzeitig das Martyrium selbst gegenüber dem Ruhm und der *memoria* Cyprians als großem Theologen und Autor zurückgestellt und eher auf die Funktion einer schmückenden Abrundung seiner Biographie anstatt deren wesentlichen Inhalt reduziert. In diesen Kontext sind ebenfalls die Schilderung der amoralischen Jugend Cyprians, seine Bekehrung und Wandlung¹²¹⁴ sowie die unverbunden eingefügte Darstellung der Legende der *Massa Candida*¹²¹⁵ einzuordnen. Damit differiert Prudentius eindeutig von den *ActCypr.*, deren dreiteilige Schilderung sich in nüchterner Form auf die Verhöre der Jahre 257 und 258 sowie die Hinrichtung am 14. September 258 und das anschließende Begräbnis beschränkt.

Da die *ActCypr.* vermutlich bereits kurz nach dem eigentlichen Geschehen, also in der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts verfaßt wurden, und zur Zeit des Prudenti-

¹²¹² Vgl. a) Prudentius, *perist.* XIII, 36 (allgemeine Angaben zum kaiserlichen Opferbefehl) und *ActCypr.* I, 1b (Erläuterung des valerianischen Opferedikts); b) Prudentius, *perist.* XIII, 93f (Todesurteil und Befehl zu Vollstreckung durch Schwert) und *ActCypr.* IV, 3a (Verurteilung zur Hinrichtung mit Schwert); c) Prudentius, *perist.* XIII, 95 (Erwähnung des Dank Cyprians an Gott) und *ActCypr.* IV, 3b (Dank Cyprians an Gott); d) Prudentius, *perist.* XIII, 98 (Beschreibung des Begräbnisses Cyprians) und *ActCypr.* V, 7 (Beschreibung des Begräbnisses durch Anhänger).

¹²¹³ Vgl. Prudentius, *perist.* XIII, sowie 96-106.

¹²¹⁴ Vgl. Prudentius, *perist.* XIII, 21-34.

¹²¹⁵ Vgl. Prudentius, *perist.* XIII, 76-87.

us gerade in gebildeten christlichen Kreisen verbreitet waren¹²¹⁶, ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass der Spanier sie kannte. Daher stellt sich die Frage, warum er bei seiner Dichtung, anders als bei *perist.* VI, nicht auf diese nachweislich gute Quelle zurückgegriffen hat und welche Motivation wie Intention seiner Abweichung zugrunde lag.

Das im Vergleich zu den anderen Märtyrern des Gedichtzyklus' Besondere des hier beschriebenen Blutzeugen Cyprian wird bereits in den ersten Versen der Einleitung (VV 1-14) deutlich¹²¹⁷. Denn, während die Mehrzahl der anderen Märtyrer in eindeutig patriotischem Bezug allein als Schmuck ihres Heimat- oder Begräbnisortes dargestellt werden¹²¹⁸ und höchstens in einem Nebensatz zum Abschluss eine allerdings begrenzte überlokale Bedeutung erwähnt wird¹²¹⁹, ist dies bei Cyprian bereits zu Beginn anders. Zwar wird auch in *perist.* XIII zuerst seine Wirkungsstätte Karthago, metaphorisch ausgedrückt durch „*Punica terra*“, benannt, allerdings nicht ohne sofort im gleichen Vers seinen Abglanz auf alles weltweit Existente, betont durch das kategorische Trikolon „*omne quidquid usquam*“, hervorzuheben. Klingt in diesem Anfangsvers noch eine gewisse Betonung der Stadt als stolzer Wurzel Cyprians an, wird diese in den folgenden Versen 2ff stark begrenzt. Während nämlich V 1 durch die Satzstruktur aus Haupt- und Relativsatz in sich noch eine Verbindung zwischen Karthago und der übrigen Welt schafft, wird diese dort durch das dreimalige antithetische „*sed*“ aufgebrochen. Karthago wird allein auf die Rolle der Geburts-, Martyriums- und Begräbnisstätte Cyprians reduziert und damit gleichzeitig herabgesetzt. Diese Reduktion steigert sich trikolorisch durch die drei fast parallelistisch angeordneten Antithesen in VV 2ff, wobei die Klimax „*sanguis*“ contra „*lingua*“ in V 4 in Ergänzung zu V 3 die verminderte Bedeutung des cyprianischen Martyriums gegenüber seines schriftstellerischen Werkes betont, welche sich als roter Faden durch das gesamte Gedicht zieht. Das Blut als das eine *pars pro toto* des cyprianischen Körpers und eigentlich Sinnbild des Lebens, das im Martyrium geopfert bzw. gewandelt wird, erscheint vergänglich, während die Zunge als das zweite *pars pro toto* in der Definition der Sprache weiterlebt.

¹²¹⁶ Vgl. die Bezüge Augustins auf die *ActCypr.* in seiner Predigt zum Cypriansfest in Augustinus, *serm.* CCCIX.

¹²¹⁷ Prudentius, *perist.* XIII, 1-6: „*Punica terra tulit quo splendeat omne quidquid usquam est,/ inde domo Cyprianum, sed decus orbis et magistrum./ Est proprius patriae martyr, sed amore et ore noster./ Incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua pollet,/ sola superstes agit de corpore, sola obire nescit,/ dum genus esse hominum Christus sinet et vigere mundum.* »

¹²¹⁸ Vgl. hierzu z.B. Prudentius, *perist.* I, 1-5; II, 1-20; III, 1-10; IV, 1-15; VI, 1-6. 142ff; VII, 1-5; XII, 1-10.

¹²¹⁹ Vgl. hierzu Prudentius, *perist.* VI, 145ff.

Dieser Gedanke wird in VV 5f noch einmal nachdrücklich skizziert: V 5 stellt, stilistisch unterstrichen durch die Alliteration „*sola superstes (...) sola*“, die Zunge als überlebenden, ja unvergänglichen Teil des Körpers dar¹²²⁰. Die Kraft ihrer Wirkung erstreckt sich, wie in V 6 ausgeführt¹²²¹, auf die Zeit der Existenz von Menschheit und Welt, die allein durch Christus bestimmt wird. Damit wird zum einen das unbedingte Bedürfnis der Menschen nach dem Werk Cyprians unterstrichen, aber gleichzeitig auch wiederum seine eigene Unterordnung unter die Größe Christi betont.

Diese Dienstbarkeit Cyprians Christi gegenüber greift die folgende Apostrophe an den Märtyrer in VV 7f¹²²² auf. In V 7 sprachlich („*dum*“) und inhaltlich im Hinblick auf den Gedanken der zeitlichen Begrenzung an V 6 anknüpfend, stellt Prudentius die Bedeutung der Schriften Cyprians zur Unterweisung der Christen dar. Das dabei verwandte Futur („*erit (...) leget (...) discet*“) betont die Ausdehnung dieser Unterweisung in die unbestimmte Zukunft hinein, wie gleichzeitig „*ullus*“ und „*omne*“ in Anlehnung an V 1 den Aspekt der Unausweichlichkeit herausstellen.

Dieses inhaltlich steigernd, wird in VV 9f¹²²³ auf die charismatische Begabung Cyprians hingewiesen. Durch den Hinweis auf den Einfluss derselben auf die alttestamentlichen Propheten wird gleichzeitig eine Verbindung zu diesen hergestellt, die Cyprian wiederum als in ihrer Tradition stehend aufwertet¹²²⁴. Darüber hinaus lassen die Verse in der durch „*fluxerat*“ und „*irrigavit*“ erzeugten Metapher auch Assoziationen zum Pfingstereignis¹²²⁵ entstehen, so dass Cyprian im Sinne des Neuen Bundes ebenfalls in die Nachfolge der neutestamentlichen Apostel gestellt wird.

Daran schließt sich zum Abschluss der Einleitung in VV 11-14 eine detaillierte Beschreibung der Wirkung der cyprianischen Schriften auf seine Leser oder Hörer an. Im als begeisterten Ausruf gestalteten zweiteiligen Anfangsvers 11¹²²⁶ wird zuerst noch einmal das Bild der „*lingua*“ aus V 4 aufgenommen, die durch den Komparativ „*nive candidius*“ als besonders glänzend und rein qualifiziert wird. Der zweite Teil, der auf die Neuheit des cyprianischen Stils hinweist, leitet mit dem Begriff „*saporem*“ die im Folgenden beschriebene Wirkweise der *lingua* Cyprians ein¹²²⁷. Denn seine Worte wir-

¹²²⁰ Prudentius, *perist.* XIII, 5: „*sola superstes agit de corpore, sola obire nescit.*“

¹²²¹ Prudentius, *perist.* XIII, 6: « *dum genus esse hominum Christus sinet et vigere mundum.* »

¹²²² Prudentius, *perist.* XIII, 7f: „*Dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum,/ te leget amans Christum, tua, Cypriane, discet.*“

¹²²³ Prudentius, *perist.* XIII, 9f: „*Spiritus ille dei, qui fluxerat auctor in profetas,/ fontibus eloquii te caelitus actus irrigavit.*“

¹²²⁴ Vgl. auch Hebr I, 1.

¹²²⁵ Apg II, 1-13.

¹²²⁶ Prudentius, *perist.* XIII, 11: « *O nive candidius linguae genus, o novum saporem!* »

¹²²⁷ Prudentius, *perist.* XIII, 12ff: „*Ut liquor ambrosius cor mitigat, inbuit palatum,/ sedem animae penetrat, mentem fovet et pererrat artus,/ sic deus interrius sentitur et induitur medullis.*“

ken wohltuend wie die Götterspeise Ambrosia auf den Menschen, erfreuen dessen Herz, Seele und Geist und lassen auf diese Weise Gott selbst in diesen eindringen und von ihm umschlossen werden. Cyprians Lehre über Gott ergreift den Menschen als Ganzen und rechtfertigt dadurch seine herausragende Stellung. Die hier benutzten Verben „*in-buit (...) penetrat (...) pererrat*“ knüpfen begrifflich an „*fluxerat*“ und „*irrigavit*“ aus VV 9f an und deuten damit die Weitergabe des von Cyprian selbst empfangenen Geistes an andere an.

In der nachfolgenden Überleitung zwischen Einleitung und Hauptteil (VV 15-20) wird der Grund für die Berufung Cyprians zu seiner besonderen Aufgabe dargestellt. Diese leitet der Dichter in V 15 durch die in eine Bitte eingekleidete rhetorische Frage an Gott nach dem Grund für dieses besondere Geschenk an die Welt ein¹²²⁸, welche der Dichter im Anschluss daran selbst beantwortet (VV 16-20)¹²²⁹. Dabei bezieht er sich ganz allgemein auf das umfassende, aus Briefen und Traktaten bestehende Werk Cyprians, das sich in der apostolischen Nachfolge des Bischofsamtes mit den verschiedenen Problemen pastoraler Natur beschäftigt, Gemeindestrukturen festlegt und auf Fragen der jungen Christenheit eingeht, um diesen den Glauben zu erschließen¹²³⁰. Cyprian erscheint als ersehnter Exeget der christlichen Lehre, der mit der Qualität seiner Schriften eine tiefe Lücke füllt.

Die darin ersichtliche wertende Perspektive auf das Werk Cyprians wäre abgesehen von der unterschiedlichen Intention dem Hagiographen der *ActCypr.* vermutlich nicht möglich gewesen, da die Zeitgenossen des Bischofs sein Werk nicht umfassend kennen konnten und auch dessen prägende Wirkung auf die weitere theologische Entwicklung nicht abschätzen konnten.

Im danach einsetzenden Hauptteil (VV 21-95) beginnt Prudentius nicht sofort mit der Schilderung der Verfolgungssituation, sondern skizziert in vierzehn Versen Cyprians Wandel vom gottlosen Jüngling zum Bischof. Mit diesem Anfang, der sich wiederum von der Mehrheit der übrigen Gedichte des *Liber Peristephanon* unterscheidet¹²³¹, wird erneut die Schwerpunktverschiebung dieses Gedichts weg vom Martyrium hin zur Besonderheit seiner Gesamtpersönlichkeit deutlich.

Die in VV 21-32 geschilderten amoralischen Jugenderlebnisse und die nachfolgende Bekehrung zum christlichen Glauben können sich allerdings nicht auf die Le-

¹²²⁸ Prudentius, *perist.* XIII, 15: « *Unde bonum subitum terris dederis, pater, revela!* »

¹²²⁹ Prudentius, *perist.* XIII, 16-20: « *Derat apostolicis scriptis opulentus executor./ Eligitur locuples facundia quae doceret orbem/ quaeque voluminibus Pauli famulata disputaret./ quo mage cruda hominum praecordia perpolita nossent/ sive timoris opus seu mystica vel profunda Christi.* »

¹²³⁰ Vgl. hierzu detailliert A. Hoffmann, Art. Cyprian von Karthago, in: LACL 142-147.

¹²³¹ Annähernd Ähnliches findet sich nur in Prudentius, *perist.* XI, 19-22.

bensgeschichte Cyprians von Karthago beziehen, da dafür weder in der *Vita Cypriani* des Pontius noch an anderer Stelle Hinweise zu finden sind. Aufgrund der Radikalität des Wandels wäre es jedoch mehr als konsequent gewesen, diesen dortder Vollständigkeit aber auch Ausschmückung halber zu erwähnen. Deshalb spricht hier alles für die zuletzt von A.M. Palmer vertretene These, dass sich diese Episode auf die Biographie Cyprians von Antiochien, auch bekannt als Cyprian der Magier, bezieht¹²³². Die prudentianische Quelle über die Legende des bischöflichen Namensvetters ist eindeutig verloren und auch nicht mehr rekonstruierbar¹²³³.

Es stellt sich hierbei die Frage, ob Prudentius wissentlich oder unwissentlich die falschen Angaben eingefügt hat. Vor dem Hintergrund seines zunehmend laxeren Umgangs mit der Historizität seiner Gedichte sowie der später (VV 76-87) ohne Zusammenhang mit Cyprian eingefügten ebenfalls legendenhaften Episode der *Massa Candida* ist eher Ersteres anzunehmen. Ferner spricht auch für diese These, dass Prudentius in VV 21-33¹²³⁴ anders als zuvor oder danach in keinem Vers den Eigennamen „Cyprian“ benutzt, sondern sich im Hinblick auf das beschriebene Subjekt auf allgemeine Aussagen wie „*unus erat*“ (V 21) oder „*ipse*“ (V 31) bzw. meistens auf die im Prädikat enthaltene schlichte 3. Person Singular beschränkt. Mit diesem Kunstgriff legt sich der Dichter nicht endgültig fest und überlässt streng genommen dem Leser die Zuordnung der Jugendschilderungen zum Cyprian des Gesamtgedichts.

Diese werden hinsichtlich der Heftigkeit der Verfehlungen sprachlich durch den Superlativ „*doctissimus*“ (V 31), die Antithese „*fraude-pudicitiam*“ (V 32), den Ausdruck „*nil sacrum*“ (V 32) sowie die Enallage in VV 21f und 23f verstärkt. Die Amoral des beschriebenen jungen Mannes wird zum einen durch seine Verbindung zu den „*artibus sinistris*“ (V 21) und die Verwendung des „*magicum cantamen*“ an den Begräbnisstätten (V 23) ausgedrückt, wobei Prudentius auch hier geschickt auf das direkte Attribut ‚Zauberer‘ verzichtet. Zum anderen und damit gleichzeitig als Höhepunkt seiner Sünden wird zuletzt der Ehebruch als Ziel der Zauberkünste angeführt. Damit

¹²³² Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 235f: “He chooses however, to introduce the bishop’s death by way of an account of his early life which draws purely on the legend which had grown up around the supposed conversion from magic and sorcery of one Cyprian of Antioch. This legend seems to have been received into the tradition surrounding the African saint as early as AD 379, the date attributed to a sermon of Gregory of Nazianzus, which includes the same fiction (Sermo 24 = PG 35. 1170). Prudentius probably draws on a common source rather than on the Greek sermon for his inclusion of this story.”

¹²³³ Vgl. hierzu auch H. Delehaye, Cyprien d’Antioche et Cyprien de Carthage, in: AB 39 (1921) 314-332, 332.

¹²³⁴ Prudentius, *perist.* XIII, 20-24: „*Unus erat iuvenum doctissimus artibus sinistris/ fraude pudicitiam perfringere, nil sacrum putare,/ saepe etiam magicum cantamen inire per sepulcra/ quo geniale tori ius solveret aestuante nupta.*“

stellt sich der Jüngling außerhalb der christlichen Moral und eigentlich der Gnade Christi.

Dieser greift jedoch abrupt („*repente*“ V 25) in das Leben des Sünders ein und bündigt die Verfehlungen, die zu Beginn des Verses 25 noch einmal durch das Hyperbaton „*luxuriae rabiem tantae*“ in ihrer Gewalt dargestellt werden, welche aber endgültig der Stärke Christi unterliegt. Letzteres wird auch noch einmal im folgenden V 26¹²³⁵ deutlich, der mit den Verben „*discutit*“ und „*pellit*“ das fast gewaltsame Vorgehen Christi gegen Dunkelheit¹²³⁶ und Raserei als Metaphern des Bösen schildert.¹²³⁷

Diese ersetzt Christus durch den Kern seiner Botschaft, die Liebe, und macht durch diesen Übertrag den jungen Mann zu einem der Seinen. Erst danach schenkt er ihm den Glauben und die Scham.¹²³⁸ Die hier benutzten Verben „*inplet*“ und „*dat*“ stehen in ihrer Weichheit und Güte in direktem Kontrast zu denjenigen der VV 25f.

Die Veränderung wird, wie in VV 28ff beschrieben, auch am Äußeren des Bekehrten und damit auch für seine Umwelt sichtbar¹²³⁹. Sein Gesicht verliert das Weiche und nimmt Ernsthaftigkeit an und als Zeichen der Askese werden die langen Haare gekürzt. Der Kontrast zwischen Vergangenheit und Gegenwart wird hierbei jeweils durch die antithetischen Begriffe „*tenui (...) severam*“ (V 29) und „*deflua (...) breves*“ (V 30) ausgedrückt. Das Passiv der Verbformen „*exuitur*“ (V 29) und „*conpescitur*“ verdeutlicht, dass diese Entwicklung von außen, sprich durch Christus initiiert, an dem Mann geschieht und er sie geschehen lässt.

Erst in VV 31f¹²⁴⁰ zeigt dieser aktiv („*ipse*“ V 31) durch sein Verhalten die Konsequenzen seiner Konversion: Er stellt sich mit seiner ganzen Person auf die Botschaft Christi und die Lehre der Kirche ein – ein Schritt, der in seiner Vollständigkeit sprachlich durch die asyndetische Reihung der einzelnen Komponenten ausgedrückt wird.

In VV 33f¹²⁴¹ wird dann, sozusagen als Folge und Krönung dieser Entwicklung („*his igitur meritis*“ V 33), die Erlangung der Bischofswürde thematisiert. Dabei korrespondiert der Superlativ „*dignissimus*“ (V 33) mit „*doctissimus*“ (V 21) und unter-

¹²³⁵ Prudentius, *perist.* XIII, 25f: „*Luxuriae rabiem tantae cohibet repente Christus,/ discutit et tenebras de pectore, pellit et furorem.*“

¹²³⁶ Vgl. hierzu die ähnliche Verwendung des Begriffs *tenebrae* in Prudentius *perist.* VI, 30.

¹²³⁷ Vgl. Seneca, *Thy.* 896; I Tim II, 4.

¹²³⁸ Prudentius, *perist.* XIII, 27: „*Inplet amore sui, dat credere, dat pudere facti.*“

¹²³⁹ Prudentius, *perist.* XIII, 28ff: „*Jamque figura alia est quam quae fuit oris et nitoris./ Exuitur tenui vultus cute, transit in severam./ Deflua caesaries conpescitur ad breves capillos.*“

¹²⁴⁰ Prudentius, *perist.* XIII, 31f: „*Ipsa modesta loqui, spem quaerere, regulam tenere,/ vivere iustitiam Christi, penetrate dogma nostrum.*“

¹²⁴¹ Prudentius, *perist.* XIII, 33f: „*His igitur meritis dignissimus usque episcopale/ provehitur solium doctor, capit et sedile summum.*“

streicht, dass der Betreffende seine ehemals herausragenden negativen Talente positiv kanalisiert hat.

Auch hier ist letztlich die Verbindung zum Bischof Cyprian von Karthago dem Leser selbst überlassen, denn Prudentius nennt weder den Eigennamen noch den Ort des Bischofssitzes und legt sich somit historisch nicht fest. Das Attribut „*doctor*“ (V 34) bereitet jedoch schon auf die im folgenden Abschnitt wiedergegebene Reaktion des dort auch namentlich titulierten „*doctor Cyprianus*“ (V 38) auf die kaiserlichen Edikte Valerians vor und stellt somit eine Verknüpfung zwischen dem legendenhaften Einschub und der eindeutig als historisch dargestellten Situation dar.

Die in VV 35ff¹²⁴² vorliegende geschichtliche Einordnung des folgenden Geschehens bleibt, wie auch in anderen Gedichten des *Liber Peristephanon*¹²⁴³, insgesamt sehr allgemein, so dass auf dieser Basis z.B., anders als in den *ActCypr.*¹²⁴⁴, eine genaue Datierung nicht möglich ist. Prudentius gibt als zeitlichen Rahmen hier die gemeinsame Regentschaft des *Cäsaren* Valerianus und seines *Augustus* Gallienus (253-268) an und grenzt ihn durch den Bezug auf die kaiserlichen Edikte auf 257-260 ein. Letzterer wird auch nicht näher durch die Inhalte der Dokumente präzisiert, sondern ist, in der Verachtung ihm gegenüber durch den Superlativ „*spurcissima*“ (V 37) unterstrichen, letztlich nur Hintergrund für die danach (VV 38-48) geschilderte Gegenwehr Cyprians. Cyprianus schwört in der Rolle des „*doctor*“ (V 38) die Gläubigen, dem Glauben treu zu bleiben und das Martyrium nicht zu fürchten. Dabei geben VV 39f¹²⁴⁵ zuerst in Form von anaphorischen Finalsätzen¹²⁴⁶ zusammenfassend das Ziel seiner in VV 41-48 in indirekter Rede wiedergegebenen Ansprache an. Gerade vor dem Hintergrund der zuvor geschilderten Bekehrung wirkt dieser Appell umso nachdrücklicher und überzeugender.

Vom inhaltlichen Kern her der knappen Rede des Bischofs Fructuosus in *perist.* VI, 25ff¹²⁴⁷ ähnlich, beschreibt Cyprian hier die Leichtigkeit des Martyriums im Wissen um die von Gott den Blutzegen versprochene himmlische Belohnung. Als Kontrast zum Schmerz und Übel der Welt im Allgemeinen und der Passion („*doloris*“ V 43; „*omne malum*“ V 44; „*peragi*“ V 45) im Besonderen werden das Licht des Him-

¹²⁴² Prudentius, *perist.* XIII, 35ff: „*Valerianus opum princeps erat atque Gallienus./Constituere simul poenam capitis deum fatenti./Milia terrigenum spurcissima iusserant sacrari.*”

¹²⁴³ Vgl. hierzu auch die Erläuterungen zu Prudentius, *perist.* VII, 6 in Kapitel 4.5.2.3 Vergleichende formal-inhaltliche Analyse.

¹²⁴⁴ Vgl. *ActCypr.* I, 1a); II, 2; II, 1.

¹²⁴⁵ Prudentius, *perist.* XIII, 38ff: „*contra animos populi doctor Cyprianus incitabat,/ ne quis ab egregiae virtutis honore discreparet,/ neu fidei pretium quis sumere degener timeret.* »

¹²⁴⁶ Vgl. hierzu auch z. B. Prudentius, *perist.* VII, 43f.

mels und der andauernde Tag der himmlischen Ewigkeit („*luminis et diem perennem*“ V 43) sowie die Ruhe („*quiete*“ V 45) gesetzt. Damit wird hier, ebenfalls *perist.* VII ähnlich, ganz deutlich mit der Schwarz-Weiß-Metapher von Licht und Dunkel gearbeitet.

Um seine Paränese an die Gläubigen zu unterstreichen, kündigt Cyprian in den anaphorisch gestalteten VV 45-48¹²⁴⁸ an, als *exemplum* aller („*ducem cruoris*“ V 46) zuerst den Märtyrertod zu erleiden. Abschließend fordert er noch einmal alle ernsthaft auf Christus Ausgerichteten auf, ihm nachzueifern. Diese Ankündigung, welche ebenfalls die Form des Todes, euphemistisch mit „*pulchrae necis*“ (V 46) umschrieben, angibt, geschieht plötzlich und ohne erkennbaren äußeren Anlass wie z.B. ein konkretes Urteil. Cyprian scheint aufgrund eines geheimnisvollen, eventuell von Christus vermittelten Wissens oder einer Vorahnung sein Schicksal zu kennen - eine Fähigkeit, die gleichzeitig wiederum das Besondere seiner Person hervorhebt.

Dieses wird noch zusätzlich dadurch verstärkt, dass Cyprian direkt im Anschluss daran ohne Erwähnung einer Verhandlung gefesselt vor aller Augen abgeführt wird¹²⁴⁹ und sich somit seine Prophezeiung erfüllt.

Die Höhlen Karthagos, sein Gefängnis, werden als Sinnbild der Feinde des Christentums und damit der Sünde mit übermäßig vielen Attributen der Dunkelheit belegt¹²⁵⁰, unter denen besonders das Adjektiv „*tartareae*“ (V 52) die Abscheu vor dem paganen Heidentum und seinen Traditionen unterstreicht. Diese Schilderungen passen sich somit in den oben erwähnten Schwarz-Weiß-Kontrast ein und erinnern so gleichzeitig wieder an die Schilderung des Gefängnisses in *perist.* VI, 28.30¹²⁵¹.

Der in dieser Finsternis eingeschlossene und gefesselte Cyprian¹²⁵² wendet sich im Gebet an Gott. Dieses ist, anders als die Ansprache an die Gläubigen (VV 41-48) in direkter Rede wiedergegeben und unterstreicht damit die Höherwertigkeit der Beziehung Cyprians zu Gott.¹²⁵³ Vor der Formulierung seiner Bitten ruft er in Form einer

¹²⁴⁷ Prudentius, *perist.* VI, 25f: „*Carcer christolis gradus coronae st./ carcer provehit ad superna caeli,/ carcer conciliat deum beatis.*“

¹²⁴⁸ Prudentius, *perist.* XIII, 45-48: „*Se fore principium pulchrae necis et ducem cruoris/ seque caput gladio submittere sanguinem dicare./ Qui sociare animam Christo velit, ut comes sequatur.*“

¹²⁴⁹ Prudentius, *perist.* XIII, 49f: „*His ubi corda virum Christo calefacta praeparavit,/ ducitur ante alios proconsule perfurente vincus.*“

¹²⁵⁰ Prudentius, *perist.* XIII, 51f: „*Antra latent Tyriae Carthaginis abditis reposita,/ conscia tartareae calignis, abdicata soli.*“

¹²⁵¹ Prudentius, *perist.* VI, 28.30: „*His dictis adeunt specum reorum,/ (...) et purgamen aquae stupent tenebrae.*“

¹²⁵² Prudentius, *perist.* XIII, 53f: „*Clausus in his specubus sanctus Cyprianus et catena/ nexus utramque manum nomen patris invocat supremi.*“

¹²⁵³ Vgl. hierzu auch denselben Kontrast in Prudentius, *perist.* VII, 41-45 (Rede des Quirinus an die Gläubigen) und ebd., 56-85 (Gebet zu Christus).

Apostrophe in VV 55f¹²⁵⁴ zuerst Gott Vater als Erzeuger Christi und Schöpfer der Welt an und wendet sich danach an Christus, den Beschützer und Retter der Menschen¹²⁵⁵.

Im Anschluss daran beschreibt Cyprian in VV 57-60 vom Allgemeinen ins Konkrete übergehend seine eigene Erlösung aus einer mit tiefer Abscheu beschriebenen sündhaften Vergangenheit durch Christus und seine Wandlung zu einem anderen Menschen. Ähnlich wie in VV 51f bei der Beschreibung der finsternen Höhlen Karthagos, gibt Cyprian seiner Verachtung seinem früheren Ich gegenüber mit einer Vielzahl bildhafter Worte Ausdruck¹²⁵⁶, die in ihrer Ballung durch die Enallage in VV 57f unterstützt und antithetisch Christus als „*tu bonus*“ (V 57) gegenübergestellt werden. Trotz allem bleibt Prudentius hier in seiner Wortwahl so allgemein, dass die Selbstanklage des Bischofs auch auf die bloße Zugehörigkeit zum paganen Staatskult und den Vollzug der heidnischen Riten bezogen werden kann, wie es ebenfalls von anderen frühchristlichen Konvertiten angeprangert wurde. Es ist letztlich die allerdings naheliegende Entscheidung des Lesers, diesen Teil des Gebets mit den Schilderungen in VV 21-32 in Beziehung zu setzen.

Nach der Beschreibung seiner früheren Bekehrung durch und zu Christus, bittet Cyprian diesen danach um eine weitere, zukünftige Erlösung, die ihn durch das Martyrium hindurch geradezu noch näher und endgültig zu Christus hinführen soll¹²⁵⁷. Beide Schritte durch einen Konditionalsatz in V 61 verknüpfend¹²⁵⁸, ersucht der Bischof Christus inständig („*vise (...) /eripe*“ VV 62f) um die Erlösung seiner Seele aus dem Gefängnis des Körpers und den Fesseln der Welt.¹²⁵⁹ Wie bereits an anderer Stelle¹²⁶⁰, wird hier die christliche Verachtung des Körpers und der Welt der Seele und dem ewigen Leben gegenüber deutlich. Von ähnlicher Furcht vor einer Rettung aus dem Martyrium und dem damit entgangenen Lohn im Himmel wie Quirinus in *perist.* VII, 51-55 bewegt, bittet Cyprian danach endgültig um das Blutzugnis.¹²⁶¹ Sprachlich-stilistisch ist die Bitte allein schon durch die Erstreckung eines Satzes über fünf Verse und die Enallage in VV 62f und 65f effektiv.

¹²⁵⁴ Prudentius, *perist.* XIII, 55f: „*Omnipotens genitor Christi deus et creator orbis,/ Christe parens hominis quem diligis et vetas perire.*“

¹²⁵⁵ Vgl. Ez XVIII, 23; II Petr III, 9.

¹²⁵⁶ Prudentius, *perist.* XIII, 57-60: „*ille ego vipereis quem tu bonus oblitum venenis/ criminibus variis tinctum miseratus abluisti,/ iamque tuum fieri mandas, fio Cyprianus alter,/ et novus ex veteri nec iam reus aut nocens ut ante.* »

¹²⁵⁷ Vgl. Kol III, 9f.

¹²⁵⁸ Prudentius, *perist.* XIII, 61: „*Si luteum facili charismate pectus expiasti,*“

¹²⁵⁹ Prudentius, *perist.* XIII, 62ff: „*vise libens tenebris ergastula caeca dissipatis,/ eripe corporeo de carcere vinculisque mundi/ hanc animam (...).*“

¹²⁶⁰ Vgl. hierzu u.a. Prudentius, *perist.* VII, 79f.

¹²⁶¹ Prudentius, *perist.* XIII, 64ff: „*(...) liceat fuso tibi sanguine inmolari,/ ne qua ferrum reprimat clementia iudicem, tyranni/ neu sciat invidia mitiscere, gloriam negare.*“

Sozusagen spiegelverkehrt zur Reihenfolge seiner Mahnrede an die Gläubigen in VV 41-48 kommt Cyprian nach der Bitte für sich selbst in VV 67ff¹²⁶² zum Schicksal jener. In der Rolle des von Christus bestellten Hirten seiner Herde bittet Cyprian Christus um Unterstützung, damit die Gläubigen dem Glauben treu bleiben und niemand abfällt. Durch die 1. Person Singular der Verben „regebam“ (V 67), „reddam (...) solvam“ (V 69), wird jedoch deutlich, dass die Bitte Cyprians nicht primär durch die Sorge um die ihm Anvertrauten, sondern durch das eigene Streben nach Erfüllung der Pflicht und letztlich Reputation bei Gott motiviert wird – ein Faktor, der einen Geschmack von Arroganz und Überheblichkeit spüren lässt und in der typologischen Analyse noch zu untersuchen sein wird.

Ähnlich wie in V 49, erfüllt sich auch in VV 70-75 der Wunsch des Bischofs und der Geist Gottes senkt sich auf das Volk Karthagos und durchdringt die Gläubigen mit Glaubensstärke und Kraft, das Martyrium zu erbitten und auf sich zu nehmen.¹²⁶³ Mit dieser unverzüglichen Reaktion wird gleichzeitig wiederum die besondere Beziehung Cyprians zu Gott hervorgehoben.

Gleichsam zur Untermauerung der charismatischen Stärkung der Karthager fügt Prudentius in VV 76-87¹²⁶⁴ nahtlos die Legende der sogenannten *Massa Candida* an. Analog zu den Jugenderlebnissen überlässt es der Dichter auch hier wieder dem Leser, eine Verbindung zwischen beiden Episoden herzustellen und entzieht sich somit, zusätzlich abgesichert durch „fama refert“ (V 76) und „memorant“ (V 80), durch diesen Kunstgriff erneut der historischen Verantwortung. Prudentius erläutert den Namen der *Massa Candida* hier sehr ausführlich als Bezeichnung einer Gruppe von dreihundert Christen, die sich, um dem Opferbefehl des zweiten valerianischen Ediktes zu entgehen, in eine brodelnde Kalkgrube¹²⁶⁵ stürzten und dort den Tod fanden. Dieser Erklärungsansatz beruht jedoch nach wissenschaftlichen Erkenntnissen entweder auf Prudentius' ei-

¹²⁶² Prudentius, *perist.* XIII, 67ff: „Da quoque ne quis iners sit de grege quem tuum regebam,/ ne cadat inpatiens poenae titubetque quis tuorum,/ incolumem ut numerum reddam tibi debitum solvam.“

¹²⁶³ Prudentius, *perist.* XIII, 70-75: „Vocibus his dominum permoverat, influebat inde/ spiritus in populum Carthaginis, auctor acrioris/ ingenii, stimulis ut pectora subditis calerent/ ad decus egregium discrimine sanguinis petendum/ non trepidare docens nec credere nec dolore vinci,/ laudis amore rapi Christum sapere et fidem tueri.“

¹²⁶⁴ Prudentius, *perist.* XIII, 76-87: „Fama refert foveam campi in medio patere iussam/ calce vaporifera summos prope margines refertam./ Saxa recocta vomunt ignem niveusque pulvis ardet,/ urere tacta potens et mortifer ex odore flatus./ Adpositam memorant aram fovea stetit summa/ lege sub hac; salis aut micam iecur aut suis litarent/ christicolae aut mediae sponte inruerent in ima fossae./ Prosiluere alacres cursu rapido simul trecenti,/ gurgite pulvereo mersos liquor aridus voravit/ praecipitemque globum fundo tenuis implicavit imo./ Corpora candor habet, candor vehit ad superna mentes,/ ‘Candida Massa’ dehinc dici meruit per omne saeculum.“

¹²⁶⁵ Ähnlich wie in VV 51f und 57-60 beschreibt Prudentius in VV 77ff.84 die mit brodelndem Kalk gefüllte Fallgrube sehr detailliert und expressiv, um die Grausamkeit des Todes zu verdeutlichen.

gener Vorstellung oder auf einer nicht sehr weit bekannten lokalen Tradition.¹²⁶⁶ Denn gestützt auf Augustinus¹²⁶⁷ lässt sich nachweisen, dass sich der Begriff „*massa*“ nicht auf eine Menschenmenge sondern auf einen Platz nahe dem nordafrikanischen Utica bezieht, wo eine „*Basilica Massae Candidae*“ stand, in welcher der Kirchenvater predigte.¹²⁶⁸ Augustinus’ *En Ps.* XLIX, 9 verdeutlicht ebenfalls, dass die bei Prudentius erwähnte Zahl Dreihundert auch nicht historisch ist.¹²⁶⁹ Insgesamt kann nur festgestellt werden, dass es sich um eine größere Zahl von Märtyrern gehandelt haben muss, die zur Zeit des Augustinus in Nordafrika sehr bekannt waren und über die ansonsten jedoch nichts weiter überliefert ist. Letztlich ist auch die historische Einordnung in die valerianische Verfolgungszeit unbewiesen.¹²⁷⁰

Nach diesem Einschub schildert Prudentius zum Abschluß des Hauptteils in VV 88-95¹²⁷¹ das Verhör des Bischofs vor dem Prokonsul, die Verurteilung und indirekt auch deren Vollstreckung. Dabei kann sich der Beginn in V 88 ohne genaue Anbindung sowohl auf die Herabsendung des Heiligen Geistes auf die Karthager als auch auf die Legende der *Massa Candida* beziehen. Die übergroße Freude („*laetior*“ V 88) des ab hier nur noch mit seinem Beinamen *Thascius*¹²⁷² bezeichneten Bischofs bildet, unterstrichen durch die Enallage in VV 88f, den Kontrast zum unbeherrscht skizzierten Prokonsul („*indomiti proconsulis eminus furori*“ V 89). Damit entspricht dies erneut der bei Prudentius bereits mehrfach festgestellten Schwarz-Weiß-Malerei der Märtyrer und Verfolger¹²⁷³. Der namen- und damit gesichtslose Beamte¹²⁷⁴ befiehlt direkt nach Cyprians *confessio* zum christlichen Monotheismus und der Verbreitung der Botschaft

¹²⁶⁶ Vgl. A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs, 236.

¹²⁶⁷ Vgl. Augustinus, *en. Ps.* XLIX, 9: „*Sola in proximo quae dicitur Massa candida plus habet quam centum quinquaginta tres martyres.*“; *en. Ps.* CXLIV, 17; *serm.* CCCVI; CCXI, 10; *Iov. ev. tr.* XXI, 11.

¹²⁶⁸ H. Delehaye, *Les origines du culte*, 384 : «Le mot *massa* est pris ici dans le sens de domaine, qu'il a fréquemment dans les textes anciens, notamment dans le Liber pontificalis et dans le Registre de S. Grégoire. »

¹²⁶⁹ Vgl. H. Delehaye, *Les origines du culte*, 384 f : «Le chiffre cité plus haut, dans le texte de S. Augustine, n'a pas la portée qu'on serait tenté de lui attribuer ; il est amené par le commentaire de l'évangile, où il est question des cent-cinquante-trois poissons pris dans un coup de filet. S. Augustin reste donc dans le vague, mais il nous dit assez, que le nombre des martyrs de Massa Candida fut très considérable. »

¹²⁷⁰ Vgl. H. Delehaye, *Les origines du culte*, 385 : «Parmi les nombreux martyrs, qu'aucun indice ne permet de rattacher aux persécutions au début ou du milieu du IIIe siècle, il s'en en faut que la majorité appartienne, sans conteste, à la persécution de Dioclétien. Certes, il en est un bon nombre, mais les historiens mettent volontiers, au compte de ce persécuteur, tous les martyrs d'époque indéterminée. »

¹²⁷¹ Prudentius, *perist.* XIII, 88-95: „*Laetior interea iam Thascius ob diem suorum/ sistitur indomiti proconsulis eminus furori./ Edere iussus erat quid viveret, 'Unicultor' inquit 'trado salutiferi mysteria consecrata Christi.' Ille sub haec: 'Satis est iam criminis, ipse confitetur./ Thascius ipse Iovis fulmen negat. Expedite ferrum,/ carnificis gladio poenam luat hostis idolorum.'* Ille deo meritas grates agit et canit triumphans.“

¹²⁷² Vgl. auch *ActCypr.* III, 3.

¹²⁷³ Vgl. hierzu u.a. Prudentius, *perist.* VI, 34f.43.47ff.

¹²⁷⁴ Vgl. hierzu u.a. Prudentius, *perist.* VI, 17. 67.1 21.

vom Erlöser Christi und seiner Geheimnisse, die er als eindeutige Ablehnung des polytheistischen Staatskultes der Römer versteht, die Hinrichtung durch das Schwert. Diese Entscheidung deckt sich wiederum mit der Prophezeiung Cyprians in V 47 und betont dadurch erneut die geheimnisvolle Weitsicht des Bischofs. Ähnlich *perist.* VI, 50, fehlt die in den Märtyrerprotokollen übliche formale Urteilsverkündung, wie die gesamte extrem knappe Schilderung des Verhörs lediglich den Eindruck eines pflichtschuldigen Zugeständnisses an eine gewisse Vollständigkeit denn ein Bemühen um Historizität erweckt. Dieses unterstreicht auch gerade der letzte Vers V 95, der lediglich den Dank des Märtyrers an Gott und mit („*canit triumphans*“) eine indirekte Beschreibung des glorreich durchlittenen Todes beinhaltet. Anders als z.B. in den beiden anderen zuvor analysierten Gedichten *perist.* VI und VII findet sich keine detaillierte Schilderung des Martyriums oder auch seiner Vorbereitung, wie sie z.B. in den *ActCypr.* V, 1-6 zu finden ist. Die Ursache dessen ist eindeutig in der bereits erwähnten Bewertung des Martyriums als ein gegenüber dem schriftstellerischen Werk Cyprians weniger wichtiges biographisches Element zu sehen. Während bei den anderen Märtyrern die Passion deren Vita krönt und überhaupt erst betrachtenswert macht, ist sie hier lediglich eine und nicht einmal die wichtigste Facette.

Im rahmenden Schlussteil VV 96-100 wird überaus deutlich, dass der Grund der *memoria* Cyprians nicht sein Leiden, sondern seine intellektuell-didaktischen Fähigkeiten sind und auch sein himmlischer Patronat von diesen bestimmt wird. Denn bereits in der Schilderung seines Begräbnisses in Afrika wird auf dessen Bildung durch ihn hingewiesen¹²⁷⁵. Auffallend ist hier, dass sich Prudentius mit „*maesta Africa*“ (V 96) im Vergleich zu „*Punica terra*“ (V 1) des Beginns bereits auf ein größeres Gebiet bezieht und damit die Weltgeltung Cyprians vorbereitet. Diese deutet er auch in der folgenden tröstenden Apostrophe an Afrika an, die sowohl auf den Sitz Cyprians bei Gott aufgrund seines Martyriums als auch seine Präsenz auf Erden hinweist und mit dem Begriff „*bonum tantum*“ den Stolz seines Heimatlandes auf ihn einfordert.¹²⁷⁶ Dessen Basis ist die Fülle der rhetorischen, intellektuellen und katechetischen Begabungen Cyprians, die Prudentius durch die Vielzahl der in V 101¹²⁷⁷ asyndetisch aneinandergereihten Verben auszudrücken versucht. Mit Hilfe dieser, die auch nach seinem Tod in seinen Werken weiterwirken, unterrichtet Cyprian die Völker der Welt in der christli-

¹²⁷⁵ Prudentius, *perist.* XIII, 96ff: „*Flevit abire virum maesta Africa quo docente facta est/ cultior, eloquio cuius sibi docta gloriatur.*“

¹²⁷⁶ Prudentius, *perist.* XIII, 99f: „*Desine flere bonum tantum, tenet ille regna caeli/ nec minus involitat terris nec ab hoc recedit orbe.*“

¹²⁷⁷ Prudentius, *perist.* XIII, 101: „*Disserit eloquitur tractat docet instruit profetat.*“

chen Lehre. Dieses verdeutlicht Prudentius in VV 102ff durch den Einfluss Cyprians auf einzelne Länder, wobei der Dichter sich in der Aufzählung vom fernen Libyen langsam an sein eigenes Vaterland Spanien annähert und damit indirekt die eigene Prägung durch den Kirchenvater erkennen läßt.¹²⁷⁸

Abschließend wird in VV 105f noch einmal die doppelte Wirkung Cyprians als Lehrmeister auf Erden und himmlischer Märtyrerpatron betont.¹²⁷⁹ Durch die antithetischen Begriffe „*humi*“ – „*in supernis*“ (V 105) und „*hic*“ – „*illinc*“ (V 106), unterstrichen durch die beiden Alliterationen „*hic homines*“ und „*dona dat*“ (V 105) wird damit die Vielfalt der Wirkung Cyprians und so noch einmal definitiv die Ausnahmeerscheinung dieses Gelehrten, dessen Leben als Blutzuge endete, betont.

Rückblickend liegt in der bereits mehrfach erwähnten Betonung eben dieser intellektuell-charismatischen Fähigkeiten Cyprians die Motivation und Intention des Prudentius, sich hier nicht an den *ActCypr.*, die ihm sicher bekannt waren, zu orientieren, sondern sich vollständig davon zu lösen. Er geht sogar so weit, in beschrieben gekannter Weise legendenhaftes Material wie das über Cyprian von Antiochien und die *Massa Candida* zu verwenden, das auch nach seinem Kenntnisstand keinen Bezug zur Biographie Cyprians von Karthago besitzt. Ihm schien zur angemessene Darstellung dieser Persönlichkeit und zur Manifestierung deren Ruhms bei seinen Adressaten jegliche schriftstellerische Finesse erlaubt zu sein.

Insgesamt betrachtet ist *perist.* XIII gerade auch im Vergleich mit dem zuvor analysierten *perist.* VI sprachlich-stilistisch sehr ausgefeilt und sorgfältig durchkomponiert. Wie in der formal-inhaltlichen Analyse dargestellt, wiederholen sich speziell im Vergleich der Gedichte *perist.* VI und XIII bestimmte Motive und Stilelemente wie die Schwarz-Weiß-Malerei Dunkelheit (Sünde) und Helligkeit (Reinheit), Märtyrer und Henker, die Anonymität und Gesichtslosigkeit des Henker oder Richters u.a.

4.5.3.4 Vergleichende typologische Analyse

Nachweislich sind die *ActCypr.* nicht als Vorlage des prudentianischen *perist.* XIII zu betrachten. Die wesentliche Ursache der Entscheidung des Dichters gegen den ihm vermutlich durchaus bekannten authentischen Märtyrerbericht dürfte dessen typologische Konzeption sein, die sich vollständig von der des Gedichtes unterscheidet.

¹²⁷⁸ Prudentius, *perist.* XIII, 102ff: „*Nec Libyae populos tantum regit, exit usque in ortum/ solis et usque obitum. Gallos fovet, inbuit Britannos, praesidet Hesperiae, Christum serit ultimis Hiberis.*“

¹²⁷⁹ Prudentius, *perist.* XIII, 105f: „*Denique doctor humi est, idem quoque martyr in supernis./ instruit hic homines, illinc pia dona dat patronus.*“

Denn während die dreiteilige *ActCypr.* Cyprian, meistens mit der Apposition *epicopus* belegt, als bischöflichen Magistraten darstellen, der mit Autorität und Würde Verantwortung für sein Amt und seine ihm Anvertrauten trägt und im Martyrium seiner Pflicht Christus gegenüber in der Nachfolge entspricht¹²⁸⁰, setzt *perist.* XIII gänzlich andere typologische Schwerpunkte. Dabei ist hervorzuheben, dass hier Cyprian nicht in seiner Rolle als bischöflicher Märtyrer, sondern als prägender Theologe und Kirchenlehrer im Vordergrund steht. Sein Amt selbst ist, der Facette des Martyriums nachgeordnet, lediglich ein ausschmückendes Element seiner Biographie. Dies zeigt sich auch u.a. daran, dass in *perist.* XIII der Bischofstitel an keiner Stelle als Zusatz zum Namen erwähnt wird. Strenggenommen findet sich nur durch den Ausdruck „*episcopale solium*“ ein Hinweis auf das von Cyprian innegehabte Amt, welcher hier jedoch lediglich als endgültiger Beweis seiner außerordentlichen Fähigkeiten und Lebenskrönung zu verstehen ist.

Die bischöfliche Funktion dient hier nur als Plattform zur zweckbezogenen Darstellung der theologischen und rhetorisch-katechetischen Talente Cyprians sowie zum Beweis seiner speziellen Verbindung zu Gott und ist nicht als beschriebene alltägliche Praxis des episkopalen Dienstes für Christus, Kirche und Menschen verstanden. Die *ActCypr.* stellen Cyprian ihrerseits als einen in vielen Situationen für seine Schutzbefohlenen konkret sorgenden Bischof dar, der sie z.B. durch seine Kenntnis der Gesetze vor den römischen Behörden zu retten¹²⁸¹ und ihre Moral durch bestimmte Anweisungen zu schützen versucht¹²⁸². Trotz des durch sein Amt und seine betont magistratische Verhaltensweise sichtbaren Respektes ihm gegenüber, besteht eine emotionale Beziehung zwischen dem Bischof und seinen Schutzbefohlenen, welche ihm Verehrung entgegenbringen und ihn unter großen Mühen zur Hinrichtung begleiten¹²⁸³.

Ein derartiges Beziehungsgeflecht ist in *perist.* XIII nicht erkennbar, denn z.B. die paränetische Rede Cyprians in VV 41-48 ist mit „*contra animos populi doctor Cyprianus incitabat*“ (V 38) indirekt an eine anonyme Masse gerichtet, deren Reaktion auf diese auch nicht geschildert wird. Vielmehr wird im Anschluss an diese Rede mit der Festnahme Cyprians (VV 49f) die Verwirklichung seiner Voraussage aus VV 46ff dargestellt und damit, ähnlich wie danach in V 70, seine geheimnisvolle Weitsicht hervorgehoben. Bei der Bitte für die ihm anvertraute Herde in VV 67ff, die nach seinem

¹²⁸⁰ Vgl. hierzu auch die detaillierte typologische Analyse in Kapitel 3.2.2.3.1 Die Darstellung des Bischofsmärtyrers in den *ActCypr.*

¹²⁸¹ Vgl. *ActCypr.* I, 5.

¹²⁸² Vgl. *ActCypr.* II, 5.

¹²⁸³ Vgl. *ActCypr.* II, 5; V, 1-5.

eigenen (VV 57-66) in weniger Versen behandelt wird, steht mehr die Sorge um das eigene Ansehen vor Gott infolge der Pflichterfüllung als um die Glaubensstärkung der Gläubigen im Vordergrund. Bei allem scheinbaren Bemühen um Letztere wirken Cyprians' Rede an diese wie auch das anschließende Gebet an Christus (VV 55-69) durch den starken Bezug auf das eigene Schicksal beinahe egozentrisch, durch die fehlende Regung Ersterer fast monologisch und erzielen einen ähnlich negativen Effekt wie der Selbstvergleich des Fructuosus mit Christus in *perist.* VI, 58ff.

Anders als im ersten Verhör der *ActCypr.*¹²⁸⁴ wird im knapp geschilderten Prozess des *perist.* XIII¹²⁸⁵ das Bischofsamt Cyprians nicht erwähnt und damit steht er auch nicht primär in dieser Funktion vor dem Richter. Die für das Urteil entscheidende *confessio* „Unicultor“ (...) „trado salutiferi mysteria consecrata Christi.“ (VV 90f) kann letztlich auch rein auf seine amtsunabhängige Aufgabe als theologischer Schriftsteller bezogen werden, so dass er streng genommen hier auch nicht primär als Bischof hingERICHTET wird. Dies unterscheidet ihn deutlich von dem Cyprian der *ActCypr.*, der nach Ablegung seiner Insignien unter Assistenz eines Presbyters und Subdiakons in der *imitatio Christi* im Martyrium der wesentlichen bischöflichen Treuepflicht gegenüber dem Herrn nachkommt.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass aufgrund der gravierenden Differenzen *perist.* XIII anders als *perist.* VI und VII nicht mehr als typologische Verschiebung im Vergleich zum authentischen Märtyrerbericht bezeichnet werden kann. Vielmehr bietet es eine vollständige Veränderung des dargestellten Typus, der auf einem Perspektivwechsel des Dichters auf den Protagonisten basiert und weit über den bloßen Aspekt der Heroisierung hinausgeht. Denn während der Hagiograph der *ActCypr.* Cyprian als in und für Karthago tätigen bischöflichen Märtyrer darstellt, hält Prudentius ihn in *perist.* XIII als übernational bedeutender Theologen, der Bischofs Karthagos war und als Märtyrer starb, fest. Sind dort Amt und Todesart noch die wesentlichen typologischen Merkmale Cyprians werden sie hier hauptsächlich auf die Funktion sekundärer Attribute reduziert.

¹²⁸⁴ *ActCypr.* I.

¹²⁸⁵ Prudentius, *perist.* XIII, 88-95.

5. Schlußbetrachtungen

Im Gesamtresümee der Kommentierung authentischer lateinischer Märtyrerberichte durch den *Liber Peristephanon* des spätantiken spanischen Dichters Prudentius ist zuerst festzuhalten, dass die Zahl der prinzipiell auf authentische lateinische Dokumente zurückführbaren Gedichte des Gesamtzyklus mit drei von insgesamt vierzehn einen sehr geringen Raum einnimmt. Ein Grund dafür könnte mit der von A. M. Palmer begründeten vermuteten Auftragsdichtung der jeweiligen Heimat- oder Martyriumsstädte der Blutzeugen zusammenhängen, deren Passion bis dato mündlich überliefert worden war und durch die Verschriftlichung unweigerlich im Bewusstsein der Gläubigen ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit gewann. Aus der Perspektive des Dichters selbst mögen wiederum diese undokumentierten bzw. lediglich auf einer schmalen schriftlichen Basis fußenden Leidensschilderungen deshalb literarisch so interessant erschienen sein, da sie ihm wesentlich breiteren Raum für die Entwicklung und Umsetzung individueller Ideen formal-literarischer wie auch typologischer Art boten. Das Fehlen einer detaillierten Vorlage gewährte Prudentius die für einen Literaten höchste Herausforderung, keine wie auch immer variierte Kopie eines Originals, sondern das Original selbst zu schaffen. Damit konnte er sich nachträglich in die bedeutende Reihe der zumeist anonymen Autoren der frühchristlichen Märtyrerberichte einordnen und die maßgebliche Basis der weiteren Verehrung des jeweiligen Blutzeugen schaffen.

Konkret bezogen auf *perist.* VI, VII und XI, die drei detailliert analysierten Gedichte, für die zumindest grundsätzlich eine mögliche Quelle in Form eines authentischen und vermutlich auch bekannten Dokuments vorliegt, ist eine beachtenswerte Entwicklung der Arbeitsweise des Dichters festzustellen. Denn orientiert er sich noch in *perist.* VI zumindest auf der formal-inhaltlichen Ebene recht stark an der *PassFruct.*, nimmt die Ausrichtung, wie in der vergleichenden Strukturanalyse ersichtlich ist, an *PassQuirin.* in *perist.* VII bedeutend ab und zeigt in der Gegenüberstellung von *perist.* XIII und *ActCypr.* eine vollständige Loslösung von der möglichen Vorlage. Geht man hier von der Anordnung der Gedichte analog zu ihrer Abfassung vor, erscheint es offenkundig, dass sich Prudentius mit dem Vorschreiten seines Gesamtwerkes und der zwischen *perist.* VII und *perist.* XIII liegenden Abfassung verschiedener „originärer Leidensschilderungen“ von möglichen Vorgaben und damit auch einer vorliegenden guten Quelle wie den *ActCypr.* emanzipiert hat. Mit den in dieser Arbeit nachgewiesenen Veränderungen und Schwerpunktverschiebungen im inhaltlichen Bereich, die zudem noch durch die Einbettung in die andere literarische Gattung der Lyrik verstärkt werden, löst

er sich auch im Hinblick auf seinen Status als Hagiograph, der nicht primär der Geschichtlichkeit verantwortlich ist, in einem hohen Maß von der Historizität. Im Vergleich zur in Kapitel 2 thematisierten Literarität der authentischen Märtyrerberichte als hagiographischer Primärform stellen die Gedichte des Spaniers somit eine deutliche Verlagerung von der Historizität zur Literarität hin dar.

In deren Qualität und Quantität ist dies wiederum ein wesentlicher Aspekt der spezifischen und kontextuellen Kommentierung der entsprechenden Märtyrerberichte durch den *Liber Peristephanon*. Denn Prudentius traf damit deutliche Entscheidungen zur Veränderung und Verschiebung der ursprünglichen Darstellung, die seiner eigenen Intention wie auch der Disposition und Erwartung seiner Adressaten entsprachen. Die Inkongruenz zwischen Vorlage und literarischem Produkt entspringt somit der Inkongruenz der beiden Autorenintentionen, die ihrerseits stark auf der mehrfach angedeuteten unterschiedlichen historischen Situation basieren.

Gerade in *perist.* VI und XIII wird im Vergleich der Typologie des Gedichtes mit derjenigen der möglichen Quelle eine deutliche Verlagerung und damit Kommentierung aus der veränderten historischen Perspektive heraus deutlich, die untereinander wiederum eine klare Entwicklung aufweisen. Denn, während in *perist.* VI im Vergleich zur *PassFruct.* alle drei Märtyrer, wenn auch stark heroisiert und stereotypisiert zumindest noch in relativer Anknüpfung an das jeweilige kirchliche Amt und dessen Aufgaben dargestellt werden, stellt sich dies in *perist.* XIII vollständig anders dar. Ist nämlich in *ActCypr.* das magistratisch geprägte bischöfliche Funktionsverständnis des Karthagers das Fundament der Schilderung seines Bischofs- und Märtyrertypus, werden in *perist.* XIII das Amt wie auch Leiden letztlich zugunsten der auch postmortalen, intellektuell-didaktischen Autorität Cyprians deutlich zurückgestellt.

Aus der Perspektive des nicht mehr in der realen Verfolgung stehenden Spaniers wie auch seiner Adressaten war im Gegensatz zu den der Ermutigung und des *exemplum* ihrer Seelsorger bedürftigen frühchristlichen Gemeinden die Funktion der Märtyrer als himmlische Patrone ihrer Geburts- und Martyriumsstätte wie auch als Glaubensvorbild und -verkünder aller Völker wesentlich bedeutungsvoller. Mit der Stereotypisierung und Heroisierung der typologischen Schilderung der Protagonisten schließt sich Prudentius dem in Kapitel 2.2.2 beschriebenen Umgang mit den Märtyrern durch die zeitgenössische Homilie an. Hier steht nicht mehr der Zeuge als Individuum sondern als hervorstechender Prototyp des Glaubenden im Blickpunkt der Betrachtung. Dieselbe Ursache haben auch der weitgehende Verzicht auf die detaillierte Schilderung der Passion und die Darstellung der rhetorischen Fähigkeiten der Märtyrer durch Reden

und Gebete verschiedener Art. Dadurch soll aufgrund der fehlenden konkreten Bedrohung in der Zeit nach 313 das Gewicht von der Ermutigung zum Blutzeugnis auf diejenige zum Glaubenszeugnis durch Wort und Tat verlagert werden.

Aufgrund der schwierigen Quellenzuweisung ist bei *perist.* VII ein Vergleich zwischen Gedicht und denkbarer Vorlage nicht direkt möglich. Allerdings zeigen sich allgemein auch hier, wenn auch in geringerem Maße gewisse stereotype Züge. Ebenfalls ist ein starker Schwerpunkt auf den Reden bzw. Gebeten des Bischofs festzustellen. Durch den zurückhaltenden Einsatz stilistisch-rhetorischer Mittel und die vergleichsweise mindere Durchstrukturierung ist *perist.* VII jedoch wiederum im Kontext des Gesamtwerkes ein Beweis für die Eigenart jedes einzelnen seiner *carmina*, die auch durch die Vielzahl der im *Liber Peristephanon* benutzten Metren ausgedrückt wird.

Dieses ist Spiegel des literarischen Charakteristika des Prudentius, dessen schriftstellerisches Werk trotz aller Orientierung an Hergebrachtem nach Individualität strebt und die literarischen Ingredienzien antiker wie christlicher Vorgänger zur Entwicklung eigener Formen aus individueller Perspektive einsetzt. Diesem Prinzip bleibt der „*Christianorum Maro et Flaccus*“¹²⁸⁶ auch als Kommentator authentischer Märtyrerberichte treu und stellt damit eine spezifische Stufe in der hagiographischen Entwicklung dar.

¹²⁸⁶ Vgl. Anm. 1.

6. Abkürzungsverzeichnis der benutzten Primärliteratur

Die Abkürzungen der Bücher des Neuen und Alten Testaments entsprechen den Locumer Richtlinien. Die übrigen Quellen werden mit folgenden Abbreviationen benannt:

Acta Achatius	ActAchat.
Acta Agapes, Chioniae, Irenes	ActAgap.
Acta Andreae, Pauli et Dionysiae	ActAnd.
Acta Apollonii	ActApoll.
Acta Claudii, Asterii et aliorum	ActClaud.
Acta Cononi	ActCon.
Acta Crispinae	ActCrisp.
Acta Cypriani	ActCypr.
Acta Didymi et Theodorae	ActDidym.
Acta Eupli	ActEupl.
Acta Felicis episcopi Carthaginis	ActFelic.
Acta Genesis	ActGenes.
Acta Iulii veterani	ActIul.
Acta Luciani	ActLuc.
Acta Marcelli	ActMarcel.
Acta Maximiliani	ActMaximil.
Acta Maximae, Secundae et Donatillae	ActMaxim.
Acta Phileae	ActPhil.
Acta Phileae et Philor.	ActPhilPhilor.
Acta Pionii	ActPion.
Acta Pontii	ActPont.
Acta quadraginta martyrum	Actquadramart.
Acta Saturnini, Dativi et socii	ActSaturn.
Acta Scillitanorum	ActScil.
Acta Sereni	ActSeren.
Acta Sergii et Barchi	ActSerg.
Acta Tarachi, Probi et Andronici	ActTarach.
Acta Tipasii veterani	ActTipas.
Ad Demetrianum	Demetr.
Ad Donatum	ad Donat.
Ad Ephesios	Eph.

Ad Magnesianos	Magn.
Ad martyras	mart.
Ad Philadelphenos	Philad.
Ad Polycarpum	Pol.
Ad Romanos	Rom.
Ad Scapulam	Scap.
Ad se ipsum	Ad s.i.
Ad Smyrnaeos	Smyrn.
Ad Trallanes	Trall.
Ad uxorem	uxor.
Adversus haereses	haer.
Adversus Iudaeos	adv.Iud.
Adversus Nationes	nat.
Aeneis	Aen.
Antiquitates Iudaicae	Ant.
Apologia/Apologeticum	apol.
Apotheosis	apoth.
Ars Rhetorica	rhet.
Aves	av.
Bellum Iugurthinum	Iug.
Bellum Iudaicum	Bell.
Brief an die Philipper	Phil.
Carmen	carm.
Catechesis	catech.
Catilinae coniuratio	Cat.
Chronicorum	chron.
Clemensbrief	Clem.
Codex Theodosianus	Cod.Theod.
Confessiones	conf.
Contra Celsum	Cels.
Contra Symmachum	c.Symm.
De Abrahamo	Abr.
De agricultura	Agricol.
De anima	anim.
De civitate dei	civ.

De corona militis	coron.
Decretum Gelasianum	Decr.Gelas.
De cura mortuis gerenda ad Paulinum	cura mort.
De fuga in persecutione	fug.
De idolatria	idol.
De ieiunio	ieiun.
De Josepho	Jos.
De lapsis	laps.
De medicina	med.
De mortibus persecutorum	mort. pers.
De mutatione nominum	Mut.
De patientia	patient.
De praemiis et poeniis	Praem.Poen.
De praescriptione haereticorum	praescr.
De principiis	princ.
De providentia	provid.
De oratione	orat.
De rerum natura	DivRer.nat.
De scorpiace	scorp.
De somniis	Somn.
De spectaculis	spect.
De virtutibus sancti Martini episcopi	Mart
Dialogi	dialog.
Didache	Did.
Didascalia Apostolorum	Didasc.
Dissertationes	diss.
Divinae institutiones	inst.
Eccloges	Ecl.
Enerrationes in Psalmos	en.Ps.
Encheiridion	ench.
Epigrammata	epigr.
Epistulae	epist.
Epitome divinarum institutionum	epit.
Ethica nicomachea	eth.nic.
Fasti	Fast.

Fortunatus	Fort.
Fragmentum	frag.
Fragmentum Muratorianum	Frag.Mur.
Georgica	Georg.
Gorgias	Gorg.
Hieron	Hier.
Historia ecclesiastica	h.e.
Historiarum Libri X	Franc.
Homilie	hom.
Hymni	hymn.
Ilias	Il.
In Iohannis evangelium tractatus	Iov.ev.tr.
Lapsi	laps.
Legatio pro Christianis	leg.
Legum allegoriarum libr	LegAll.
Makkabäer	Makk.
Martyrium Lugdunensum	MartLugd.
Martyrium Polycarpi	MartPol.
Memorabilien	Mem.
Metamorphoses	Met.
Nomoi	Nom.
Paedagogus	paed.
Panarion omnium haeresium	haer.
Passio Dativi Saturnini	PassDat.
Passio Fructuosi Episcopi,	PassFruct.
Auguri et Eulogo Diaconorum	
Passio Irenaei episcopi Sirmiensis	PassIren.
Passio Mariani et Iacobi	PassMar.
Passio Montani et Lucii	PassMont.
Passio Perpetuae et Felicitatis	PassPerp.
Passio Philippi Episcopi Heracleensis	PassPhilipp.
Passio Pollionis et socii	PassPollion
Passio Procopii	PassProcop.
Passio Rogatiani et Donatiani	PassRogat.
Perikles	Pericl.

Peristephanon	perist.
Philoktetes	Phil.
Praefatio	praef.
Protreptikos	protrep.
Psychomachia	psych.
Oedipus Coloneus	Oed.Col.
Oikonomikos	Oik.
Onomastikon	Onom.
Orationes	orat.
Quis rerum divinarum sit	Rer.Div.
Sermones	serm.
Similitudines	sim.
Stromata	str.
Thyestes	Thy.
Traditio apostolica	trad.apol.
Tristia	Trist.
Viri illustres	vir.ill.
Visiones	vis.
Vita Cypriani	Vita Cypr.
Vita Sancti Martini	Vita Mart.

7. Literaturverzeichnis

7.1 Primärliteratur

7.1.1 Textausgaben und Übersetzungen

Acta martyrum

- *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, hrsg. von Th. Ruinart, Ratisbonae 1859.
- The acts of the pagan martyrs, hrsg. und übers. von H. Musurillo, Oxford 1954.
- The acts of the Christian martyrs., hrsg. und übers. von H. Musurillo, Oxford 1972

Ambrosius von Mailand

- *Epistulae*, PL XVI, 875-1286, Turnholt o.J.

Aristophanes

- *Aves*, hrsg. von Nan Dunbar Oxford 1997.

Aristoteles

- *Ethica nicomachea*, hrsg. von I. Bywater, Oxford ¹³1962.
- *De arte poetica liber*, hrsg. von I. Bywater, Oxford 1952.

Arnobius maior

- *Adversus nationes libri VII*, hrsg. von A. Reifferscheid, Wien 1875.

Arrianus

- Der Alexanderzug. Indische Geschichte. (griech.-dt.) hrsg. u. übersetzt. von G. Wirth, München 1985.

Athanagoras

- *Legatio pro Christianis*, hrsg. von J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Göttingen 1984 (Nachdruck: Göttingen 1914).

Augustinus

- *Confessiones*, hrsg. von L. Verheijen (CCL XXVII), Turnholt 1981.
- *De cura mortuis gerenda ad Paulinum*, PL XL, 591-610, Turnholt 1887.
- *Enerrationes in Psalmos*, hrsg. von E. Decker/J. Fraipont (CCL XXXVIII-XL), Turnholt 1981.
- *In Iohannis evangelium tractatus*, hrsg. von R. Willems (CCL XXXVI), Turnholt 1954.
- *Sermones*, PL XXXVII, Turnholt o.J.

Aurelianus von Arles

- *Ordinem etiam quo psallere debeatis, in hoc libello iudicavimus inserendum*, PL LXVIII, 393-396.

Avitus von Vienne

- *Opera quae supersunt*, hrsg. von R. Peiper (MGH. AA Bd. VI/2), Berlin 1905, 1-294.

Basilus von Cäsarea

- *Opera omnia*, PG XXIX-XXXII, Turnholt o.J.

Braulius von Saragossa

- *Epistulae*, hrsg. von J. Madoz, Madrid 1941.

Caesarius von Arles

- *Opera omnia*, hrsg. von G. Morin, Maredous 1953.

Catullus

- *Carmina*, hrsg. von R. A. Baskerville, Oxford 1976.

Celsus

- *De medicina*, hrsg. von F. Marx (CML I), Leipzig u.a. 1915.

Clemens von Alexandrien

- *Protreptikos und Paedagogus*, hrsg. von O. Stählin (GCS XII), Berlin ²1936.
- *Stromata libri I et II*, hrsg. von O. Stählin (GCS LII), Berlin ⁴1985.
- *Stromata libri VII et VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur*; Fragmente, hrsg. von L. Früchtel (GCS XVII), Berlin ²1970.

Clemens von Rom

- *Epistola ad Corinthios* (griech.-lat.-dt.) hrsg. und übers. von G. Schneider (FC Bd. XV), Freiburg u.a. 1994.

II. Clemensbrief

- *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, eingel., hrsg., übertr. und übers. von K. Wengst (Schriften des Urchristentums Bd. 2), München 1984, 236-280.

Cyprian von Karthago

- *Opera omnia*, hrsg. von G. Hartel (CSEL III/1.2), Wien 1868-1871.

Cyrill von Jerusalem

- *Opera omnia*, PG XXXIII, Turnholt o.J.

Damasus I. von Rom

- *Epigrammata Damasiana*, hrsg. von A. Ferrua, Rom 1942.

Decretum Gelasianum

- *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, PL XIX, 787 (Kap. 1-3), Turnholt o.J.; PL LIX, 157-180 (Kap. 4-5), Turnholt 1862.

Demosthenes

- *Orationes*, hrsg. von M.R. Dilts, Oxford 2002.

Didache

- *Didache* (griech.-dt.) eingel. und übers. von G. Schöllgen, in: *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, übers. und eingeleitet von G. Schöllgen/W. Geerlings (FC Bd. I), Freiburg u.a. ²1992, 96-139.

Didascalia Apostolorum

- *Didascalia syriace*, hrsg. von P. A. de Lagarde, Wien 967 (Nachdruck: Leipzig 1854).

Dio Chrysostomus

- *Quae exstant omnia*, hrsg. von H. v. Arnim, vol. 1 und 2, Berlin 1893-1896.

Diogenes Laertios

- *Vitae philosophorum libri X*, hrsg. von M. Marcovich, Stuttgart 1999.

Epiktet

- *Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani*, hrsg. von H. Schenkel, Leipzig 1984.

Epiphanius von Salamis

- *Panarion omnium haeresium*, hrsg. von K. Holl (GCS XXV. XXXI.XXXV), Berlin 1915-1933.

Eusebius von Cäsarea

- *Chronicorum libri II interprete S. Hieronymo*, hrsg. von R. Helm/U. Treu (GCS E. VIII), Leipzig 1956.
- *Historia ecclesiastica* (Kleine Ausgabe), hrsg. von E. Schwartz, Berlin ⁵1955.

Ferreolus von Uzès

- *Regula ad monarchos*, PL LXVI, Turnholt o.J, 959-976.

Flavius Josephus

- *Opera omnia*, hrsg. von B. Niese vol. 1-7, o.O. 1955.

Fragmentum Muratorianum

- Das Muratorische Fragment und die monarchianische Prologe zu den Evangelien, hrsg. von H. Lietzmann (Kleine Texte Bd. I), Bonn 1902.

Gennadius von Marseille

- *Viri illustres*, PL LVIII, 979-1000.1059-1120, Turnholt 1862.

Gregor I., der Große

- *Epistulae*, hrsg. von D. Norberg (CCL CXL, CXLA), Turnholt 1982.

Gregor von Tours

- *Historiarum libri X*, hrsg. von B. Krusch/ W. Levison (MGH. SRM I/1²), Hannover 1937-1951.
- *Miracula et opera minora*, hrsg. von B. Krusch (MGH.SRM I/2), Hannover 1885.

Hadrian

- *Epistulae ad Angilbertum*, hrsg. von E. Dümmler (MGH Epistolae V, 1), Berlin 1899, 5-57.

Hermas (Hirte des Hermas)

- *Pastor Hermae*, hrsg. von M. Whittaker (GCS I), Berlin 1956.

Hieronymus

- *Epistulae*, hrsg. von I. Hilberg (CSEL LIV-LVI), Wien/Leipzig 1910-1918.
- *De viris illustribus*, hrsg. von C.A. Bernoulli, Frankfurt 1968. (Nachdruck: Freiburg u.a. 1895)

Hilarius von Potiers

- *Liber Hymnorum*, hrsg. von A.J. Feder (CSEL LXV), Prag u.a. 1916, 217-223.

Hilduin

- *Epistulae ad Ludovicum Pium*, hrsg. von E. Dümmler (MGH Epistolae V, 1), Berlin 1899, 327-335.

Homer

- *Opera. Ilias*, hrsg. von D.B. Monro/Th.W. Allen, T. I+II, Oxford³ 1920.

Horaz

- *Opera*, hrsg. von E. C. Wickham/ H. W. Garrod, Oxford 1967.

Ignatius von Antiochien

- *Epistulae vii genuinae*, (griech.-dt.) hrsg. und übers. von J. A. Fischer (SUC I); München ⁹1986, 109-225.

Irenäus von Lyon

- *Adversus haereses*, PG VII, 433ff, Turnholt o.J.

Isidor von Sevilla

- *Carmina*, PL LXXXIII, Turnholt o.J.

IV. Makkabäer

- Unterweisung in lehrhafter Form. IV. Makkabäerbuch, hrsg. von H.-J. Klauck (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd. III), Gütersloh 1989.

Justin der Märtyrer

- Die ältesten Apologeten, hrsg. von E.J. Goodspeed, Göttingen 1914, 26-265.

Laktanz

- *Divinae institutiones*, hrsg. von S. Brandt/ G. Laubmann (CSEL XIX), Wien/Leipzig 1890.
- *De mortibus persecutorum*, hrsg. von S. Brandt/ G. Laubmann (CSEL XXVII), Wien Leipzig 1897.

Lukian

- *Opera*, hrsg. von D.M. Macleod, Oxford 1972-1987.

Lukrez

- *De rerum natura libri sex*, hrsg. von C. Bailey, Oxford ²1922 (Nachdruc: Oxford 1990)

Marc Aurel

- Wege zu sich selbst/*Tà eìç éavτόν* (griech.- dt.) hrsg. und übersetzt R.Nickel, Düsseldorf u.a. 1998.

Maximus II. von Turin

- *Sermones*, PL LVII, Turnholt o.J..

Origenes

- *Contra Celsum*, hrsg. Von M. Marchovich, Leiden u.a. 2001.
- *De principiis*, hrsg. von P. Kaetschae (GCS XXII), Berlin 1913.
- *Homiliae in Jesu Nave*, (lat.—franz.), hrsg. und übers. von A. Jaubert (SC LXXI), Paris 1960
- *Homilae in Numerem*, (lat.-franz.) hrsg. und übers. von L. Doutreleau (SC CCCCXV), Paris 1996.

Ovid

- *Fastorum libri VII*, hrsg. von E.H. Alton, Leipzig 1978.
- *Metamorphoses*, hrsg. W.S. Anderson, Leipzig ⁵1991.
- *Tristium libri V Ibi ex Ponto libri quattuor Halientica fragmenta*, hrsg. von S. G. Owen, Oxford 1959.

Paulinus von Nola

- *Carmina*, hrsg. von G. Hartel (CSEL XXX), Prag u.a. 1894.

Petrus Chrysogolus

- *Sermones*, hrsg. von A. Olivar (CCL XXIV. XXIVA. XXIVB.), Turnholt 1975.

Philo

- *Opera quae supersunt*, hrsg. von L. Cohn, Berlin o.J.

Platon

- *Opera*, hrsg. von I. Burnet T. V, Oxford 907. (Nachdruck: Oxford 1967)

Plinius minor

- *Epistulae libri novem. Epistularum ad Traianum liber: Panegyricus*, hrsg. von M. Schuster/ R. Hanslik, Leipzig 1958.

Plutarch

- *Vitae parallelae*, hrsg. von Cl. Lindskog/K. Ziegler, Vol. I fasc. II, Leipzig 1964.

Pollux

- *Onomastikon*, hrsg. von E. Bethe, Stuttgart 1967.

Polykarp von Smyrna

- Die Apostolischen Väter, hrsg. und übers. von A. Lindemann/H. Paulsen, Tübingen 1992, 244-257.

Pontius

- *Vita Cypriani*, (lat.-ital.) hrsg. und übers. von M. Pellegrino, Alba 1955.

Properz

- *Carmina*, hrsg. von E. A. Barber, Oxford 1967.

Prudentius

- *Carmina*, hrsg. von J. Bergmann (CSEL LXI), Wien u.a. 1926.

Sallust

- *Catilinae coniuratio. Bellum Jugurtinum*, hrsg. von M. Gelzer, Heidelberg 1947.

Seneca minor

- *Ad Lucilium epistulae morales*, hrsg. von L.D. Reynolds, Oxford vol. I u. II, 1976/1980.
- *Thyestes-Phaedra*, hrsg. von H. Moricca, Prag 1964.

Sidonius Apollinaris

- *Opera. Epistulae* vol. I–II, hrsg. A. Loyen, Paris 1970.

Sophokles

- Tragödien und Fragmente. (griech.-dt.) hrsg. und übers. von W. Willige, überarb. von K. Bayer, München 1966.

Sulpicius Severus

- *Vita Sancti Martini*, (lat.-franz.) hrsg. von J. Fontaine (SC 133-135), Paris 1967-1969.

Tatian

- *Oratio ad Graecos*, PG VI, 803-888 Turnholt o.J.

Tertullian

- *Opera omnia*, hrsg. von E. Deckers u.a. (CCL I-II), Turnholt 1954.

Theodoret

- *Historia ecclesiastica*, hrsg. von L. Parmentier (GCS N.F. Bd. V), Berlin⁵1998.

Traditio apostolica

- *Traditio apostolica/Apostolische Überlieferung* (lat-dt.) übers. von W. Geerlings, in: *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, übers. und eingeleitet von G. Schöllgen/W. Geerlings (FC Bd. I), Freiburg u.a.²1992, 210-313..

Vergil

- *Opera*, hrsg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1969.

Xenophanes

- *Die Fragmente*, hrsg. von E. Heitsch, München 1983.

Xenophon

- *Opera omnia, Oikonomikos, Memorabilia* (vol. II), hrsg. von E.G.Marchant, Oxford²1921.
- *Hieron* Bd. V, hrsg. von E.G.Marchant, Oxford 1920.

7.1.2 Rechtsquellen

Canones

- *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* vol. 3, hrsg. von Johannes D. Mansi, Graz 1960.

Codex Theodosianus

- *Codex Theodosianus libri XVI*, hrsg. von Th Mommsen/P. M. Meyer, Hildesheim 1970. (Nachdruck: Berlin 1905).

Ordines

- *Les ordines romani du haut moyen âge* vol. II und III, hrsg. von M. Andrieu, Leuven 1948-1951.

7.2 Sekundärliteratur

Die Angaben der Zeitschriften , Lexika und Reihen sind abgekürzt nach S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ²1992.

Abel, K., Non-biblical readings in the church's worship, in: *Bijdr* 30 (1969) 350-379.

Altaner, B./Stuiber, A., *Patrologie*, Freiburg i.Br. u.a. ⁸1978.

Angenendt, A., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994

Auer, J., *Militia Christi. Zur Geschichte des christlichen Grundbildes*, in: *GuL* 32 (1959) 340-351.

Augar, F., *Die Frau im römischen Christenprozeß (Texte und Untersuchungen N.F. Bd. XIII, 4)*, Leipzig 1905.

Bainton, R., *Die frühe Kirche und der Krieg*, in: Klein, R. (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 197f.

Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur (Bd. II: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts)*, Darmstadt 1962 (photomechanischer Nachdruck: Freiburg i. Br. 1914).

Barnes, T.D., *Pre-Decian acta martyrum*, in: *JThS* 19 (1968) 509-531.

Bauer, A., *Heidnische Märtyrerakten*, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 1 (1900) 29-47.

- Bauernfeind, O., Art. *Στρατενόμεαι*, in: ThWNT Bd. VII, 701-713.
- Baumeister, Th., *Martyr invictus*. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (Forschungen zur Volkskunde Bd. XLVI), Münster 1972.
- ders., Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980.
- Beck, A., Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Aalen 1967
(Nachdruck: Halle 1930)
- Becker, H., Augustin. Studien zur geistigen Entwicklung, Leipzig 1908.
- Bentley, R., Horatius Flaccus, Cambridge 1771.
- Benz, E., Christus und die Alte Kirche. Ein Beispiel zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums, in: ZNW 43 (1950/51) 195-224.
- Berger, K., Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Bd. XIII), Göttingen 1976.
- ders., Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: Haase, W. (Hrsg.), ANRW Bd. II 25/ 2, Berlin u.a. 1984, 1034-1432.
- Bergmann, J., Aurelius Prudentius Clemens, der größte Dichter des Altertums, Dorpat 1921.
- Beyer, H.W., Art. *Διάκονος*, in: ThWNT Bd. II 88-93.
- ders., Art. *Επίσκοπος*, in: ThWNT Bd. II 604-617.
- ders./Karpp, H., Art. Bischof, in: RAC Bd. II 394-407.
- Beyschlag, K., Zur *EIPHNH BAΘEIA* (I Clem. 2,2), in VigChr 26 (1972) 18-23.
- Bigelmaier, A., Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München Bd. I/8) Aalen 1970
(Neudruck: München 1902).
- Bleicken, J., Die Verfassung der römischen Republik, Paderborn u.a. ⁷1995.
- Boer, W. de, in: Vig Chr 11/12 (1957/58) 247-250.
- Borella, P., La messa Ambrosiana, in: Righetti, M. (Hrsg.), Storia liturgica, Mailand 1949, Bd. III, 530f; Bd. II, 615.
- Bowersock, G.W., Martyrdom and Rome, Cambridge 1995.
- Brockhaus, C., Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhang: Übersetzung des Gedichtes « Apotheosis », Leipzig 1872.

- Brox, N., Zeuge und Märtyrer Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie (STNAT Bd. V), München 1961.
- ders., Die Pastoralbriefe, Regensburg ⁵1985.
- ders. (Hrsg.), Der Hirte des Hermas (Kommentar zu den apostolischen Vätern Bd. VII), Göttingen 1991.
- Bultmann, R., Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung Epiktets, in: ZNW 13 (1912) 177-191.
- Buschmann, G., Martyrium Polykarpi - eine formkritische Studie, Berlin 1994.
- Campenhausen, H. von, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, in: FS K. Jaspers, München 1953, 255-264.
- ders., Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963.
- ders., Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen ²1964.
- Certeau, M. de, Art. Hagiographie, in : *Encyclopaedia universalis* Bd. IX, 68-72.
- Chadwick, H., Augustine, Oxford 1986.
- Clarke, M.L., Rhetorik at Rome, London 1953.
- Colson, J., Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: Rahner, K./Vorgrimmler, H. (Hrsg.), *Diaconia in Christo*. Über die Erneuerung des Diakonates (QD Bd. XV/XVI), Freiburg u.a. 1962.
- Combès, G., Saint Augustin et la culture classique, Paris 1927.
- Cremona, C., Augustinus. Eine Biographie, Zürich 1988.
- Dassmann, E., Zur Entstehung des Monepiskopats, in: JAC 17 (1974) 74-90.
- ders., Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975), 49-68.
- ders., Die Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche, in: IKAZ 22 (1993) 350-362.
- Deferrari, R.J., Early ecclesiastical literature and its relation to the literature of classical and mediaeval times, in: PhQ 6 (1927) 102-110.
- Dehandschutter, B., Martyrium Polykarpi. En literair-kritische studie (BETHL Bd. LII) Leuven 1979.
- Delehaye, H., L'Hagiographie: un „genre“ chrétien ou antique tradif ?, in : AnBoll 11 (1893) 135-188.
- ders., Les premiers <*Libelli Miraculorum*>, in: AnBoll 29 (1910) 427-434.
- ders., Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage, in: AnBoll 39 (1921) 314-332.
- ders., Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l' antiquité (SH Bd. XVII), Brüssel 1927.

- ders., Les origines du culte des martyrs (SH Bd. XX), Brüssel ²1933.
- ders., Les passions des martyrs (SH Bd. XIII B), Brüssel 1966².
- ders., Les légendes hagiographiques (SH Bd. XVIII), Brüssel 1973⁴.
- Deléani-Nigoul, S., Les exempla bibliques du martyr, in: Fontaine, J./Pietri, C. (Hrsg.),
Le monde latin antique et la Bible (= Bible de tous les temps Bd. II), Paris 1985,
243-260.
- dies., L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains du III^e siècle, in:
ebd., 317-338.
- Dibelius, M., Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, in: BuG Bd. II, Tübingen
1956, 177-228, 192-199.
- Dodds, E.R., Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965.
- Dölger, F.J., *ΙΧΘΥΣ*, Bd. II: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Münster 1922.
- ders., *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur, in: AC 2 (1930) 268-280.
- ders., Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetua, in: ders.
(Hrsg.), Antike und Christentum Bd. II, Münster ²1974, 1-40.
- ders., Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision, in: ders. (Hrsg.), Antike und
Christentum Bd. III, Münster ²1975, 177-188.
- Dormeyer, D., Die Passion Jesu als Verhaltensmodell: literarische und theologische
Analyse der Tradition- und Redaktionsgeschichte der Markuspasion, Münster
1974.
- Drobner, H., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i.Br. 1994.
- Dronke, P., Women writers of middle ages. A critical study of texts from Perpetua (+
203) to Marguerite Porete (+ 1310), Cambridge 1984.
- Durst, M., Art. Hilarius von Poitiers, in: LACL 293-296.
- Egli, E., Altchristliche Studien. Martyrien und Martyriologien ältester Zeit. Mit Textausgabe im Anhang, Zürich 1887.
- Ehrhard, A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-
1900 I. Abteilung: Die vornicänische Literatur, Freiburg i.B.r 1900.
- ders., Die Kirche der MärtyrDivRer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen, München 1932.
- ders., Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker (Bd. I Die Kirche
im Bereich der alten Völker. I. Teil Urkirche und Frühkatholizismus), Bonn 1935.
- Emonds, H., Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia spiritualis* in der antiken
Philosophie, in: FS I. Herwegen, Münster 1938, 21-50.

- Fabry, H.-J., Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonenamtes, in: Plöger, J. G./Weber, H. J. (Hrsg.), *Der Diakon*, Frankfurt 1982, 15-26.
- Fontaine, J., Le mélange des genres dans la poésie de Prudence, in : FS M. Pellegrino, Turin 1975, 755-777.
- Frankemölle, H., Art. Diakon, in: NBL Bd. I 418f.
- Frend, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the early church*, Oxford 1965.
- Gaiffier, B. de, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. A propos du passionnaire hispanique in: *AnBoll* 72 (1954) 134-166.
- ders., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Brüssel 1967.
- ders., La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle, in: *AnBoll* 87 (1969) 63-78.
- Garcia Rodriguez, C., *El culto de los santos en la Espana y visigoda*, Madrid 1966.
- Geerlings, W., *Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst (Beiträge zur Friedensethik Bd. IV)*, Barsbüttel 1989.
- ders., Art. Autobiographie, in: *LACL* 88.
- Geffcken, J., Die Acta Apollonii, in: *NGWG. PH* 1904, 262-284.
- ders., Die Stenographie in den Akten der Märtyrer, in: *Archiv für Stenographie* 57, 2 (1906) 81-89.
- ders., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig u.a. 1907.
- ders., Die christlichen Martyrien, in: *Hermes* 45 (1910) 481-505.
- Gibb, J./Montgomery, W. (Hrsg.), *The Confessions of Augustine*, Cambridge ²1927.
- Gnilka, Ch., *XPHZIZ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „Rechten Gebrauchs“*, Basel u.a. 1984.
- Hagendahl, H., *Augustine and the Latin classics*, Göteborg 1967.
- Hainz, J., Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, in: ders., *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, München 1976, 91-107.
- Halporn, J.W., Literary history and generic expectations in the *Passio* and *Acta Perpetua*, in: *VigChr* 45 (1991) 223-241.
- Harnack, A., *Sokrates und die Alte Kirche* (¹1900), entnommen: Von Zahn-Harnack, A./Harnack, A. (Hrsg.), *A. Harnack. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Berlin 1951, 25-41.
- ders., Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, in: *SPAW* 1910, 106-125.
- ders., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Bd. I/2 Die Überlieferung*

- und der Bestand), 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958.
- ders., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Bd. II/2 Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius), Darmstadt 1962 (photomechanischer Nachdruck: 2. umgearbeitete Auflage Freiburg i.Br. 1914).
- ders., *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963 (photomechanischer Nachdruck: Tübingen 1905).
- Heck, E., *MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ* oder: Die Bestrafung der Gottesverächter (Stud.Klass.Phil. Bd. XXIV), Frankfurt 1987.
- Helgeland, J., Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine, in: Haase, W. (Hrsg.), ANRW II 13/1, Berlin 1979, 724-834.
- Henten, J. W. van, Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums. II. Die Apostolischen Väter, in: W. Haase (Hrsg.), ANRW Bd. II 27/1, Berlin u.a. 1993, 700-723.
- Hoffmann, A., Art. Cyprian von Karthago, in: LACL 142-147.
- Holl, K., Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten, Tübingen 1928, 68-102.
- Hübner, R.M., Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Rauch, A./Imhof, P. (Hrsg.), Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat. Presbyterat und Episkopat, Aschaffenburg 1985, 45-89.
- Imhoof-Blumer, F., Kleinasiatische Münzen Bd. I, Hildesheim u.a. 1974 (Nachdruck: Wien 1901).
- Jacobi, F., St. Augustins *Sermones de sanctis*. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt, Bottrop 1939.
- Jakobi, R., Art. Arnobius der Ältere (von Sicca), in: LACL 52ff.
- Joly, R., Le dossier d' Ignace d' Antiochie, Brüssel 1979.
- Jordan, H., Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911.
- Jüthner, J., Art. *Ἀγών*, in: RAC Bd. I 188f.
- Kah, M., „Die Welt der Römer mit der Seele suchend...“. Die Religiosität des Prudentius zwischen ‚*pietas christiana*‘ und ‚*pietas Romana*‘ (Hereditas Bd. III), Bonn 1990.
- Karpp, H., Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, in: EvTh 17 (1957) 496-515.
- Kaulen, F., Art. Authentie, in: Betzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. I, 1731.

- Kelly, J.N.D., *Jerome, his Life, Writings and Controversies*, London 1975.
- Klauser, Th., Art. Diakon, in: RAC Bd. III 888-909.
- Kraft, H., Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: JAC Ergzb. 8 (1980) 250-266.
- Kraus, H.-J., Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 239-256.
- Kraus, W., Art. Ovidius Naso 3, in: RE Bd. XVIII, 1, 1910-1986.
- Kurfeß, A., Art. Prudentius, in: RE Bd. XXIII 1, 1039-1071.
- Lambot, C., Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes de martyrs, in: AnBoll 67 (1949) 249-266.
- Lanata, G. *Gli atti die martiri come documenti processuali*, Mailand 1973.
- Lazzati, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin 1956.
- Le Blant, E., Les acta martyrum et leurs sources, in : Nouvelle revue historique de droit français et étranger 3 (1879) 463-469.
- ders., Les actes des martyrs. Supplement aux acta sincera de Dom Ruinart, in : Mémoires de l'institut national de France. Académie des inscriptions et belles lettres 30,2 (1883) 57-337.
- Leclercq, H., Art. Actes des martyrs, in: DACL Bd. I/1, 373-446.
- ders., Art. Légendes liturgiques, in : DACL Bd. VIII/2, 2440-2456.
- Lietzmann, H., Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte (1914), in : Kertelge, K. (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 93-143.
- Lips, H. von, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT CXXII), Göttingen 1979.
- Lohfink, G., Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Deutzenberg, D. u.a. (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum* (QD Bd. XCV), Freiburg 1983, 332ff.
- Lommel, H., *Die Religion Zarathustras*, Hildeheim u.a. 1971 (Nachdruck: Tübingen 1930).
- Lucius, E./Andrich, G., *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904.
- Lühken, M., *Christianorum Maro et Flaccus : zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius* (Hypommemata Bd. CXLI), Göttingen, 2002.
- Marrou, H.-J., *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u.a. 1982.
- Merklein, H., *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973.
- Meyer, E., *Ursprünge und Anfänge des Christentums* Bd. III, Berlin 1923.
- Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'afrique chrétienne depuis les origines jusque'à l'invasion arabe* Bd. I, Paris 1901.

- Misch, G., Geschichte der Autobiographie Bd. I/2, Frankfurt ⁴1974.
- Musurillo, H., The pagan acts of the martyrs, in: Theological Studies 10 (1949) 555-564.
- Nägeli, T., Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905.
- Neumann, K. J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian Bd. I, Leipzig 1890.
- Niedermeyer, H., Antike Protokoll-Literatur, Göttingen 1918.
- Norden, E., Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. (Jahrbücher für klassische Philologie Supplementbd. XIX/7), Leipzig 1893.
- Palmer, A. M., Prudentius on the martyrs, Oxford 1989.
- Pax, E., Art. Vision, in: LThK² Bd. X 811f.
- Peters, F.J., Petrus Chrysologus als Homilet. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland, Köln 1918.
- Perler, O., Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, in: Rivista di archeologia cristiana 25 (1949) 47-72.
- Pfifner, V.C., Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the Pauline literature (Supplements to Novum Testamentum Bd. XVI), Leiden 1967.
- Pottmeyer, H.J., Art. Bischof II. Historisch-theologisch, in: LThK³ Bd. II, 482-486.
- Premmerstein, A., Zu den sogenannten Alexandrinischen Märtyrerakten, in: Philologus Supplementbd. XVI/2, Leipzig 1923.
- Prümm, K., Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung, Freiburg 1939.
- Raffa, V., *Lectiones hagiographicae in liturgia occidentali*, in: *Ephemerides liturgicae* 69 (1955) 25-30.
- Reitzenstein, R., Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, in: NWGWWG.PH 1904 309-332.
- ders., Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.
- ders., Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, PH 1913 3-69.
- Rengstorff, K.H., Art. *Ἀποστόλος*, in: ThWNT Bd. I, 406-448.
- Robinson, J.A., The Passion of Perpetua (TS Bd.I/1), Cambridge 1891.
- Rodriguez-Herrera, I., *Poeta Christianus*. Prudentius' Auffassung vom Wesen und der Aufgabe des christlichen Dichters, Speyer 1936.

- Roetzer, W., *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930.
- Röwekamp, G., Art. *Decretum Gelasianum*, in: LACL 160.
- Rohloff, J., Art. *Amt/Ämter/Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament*, in: TRE Bd. II 509-533.
- Rohrdorf, W., *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes*, in: VigChr 23 (1969) 105-141.
- ders., *Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung*, in: Lilienfeld, F. von (Hrsg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd. VI)*, Erlangen 1977, 35-53.
- Ronconi, A., Art. *Exitus illustrium virorum*, in: RAC Bd. VI 1258-1268.
- Sabbatini, P.T.A., *Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudentio*, in: RSC 20 (1972) 32-53.
- ders., *Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudentio*, in: RSC 21 (1973) 39-77.
- Salzmann, J. Ch., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Bd. II/59)*, Tübingen 1994.
- Saxer, V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980.
- ders., *Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika*, in: TThZ 93 (1984) 65-74.
- ders., *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Bern 1986.
- Schanz, M., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Justinians (Bd. IV/1 Die Literatur des IV. Jahrhunderts mit alphabetischem Register (Handbuch der Altertumswissenschaften 8. Abt. 4, 1)*, München ²1959.
- Schlatter, A., *Paulus und das Griechentum*, in: Rengstorf, K. H./Luck, U. (Hrsg.), *Das Paulus-Bild der neuen deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 98-112.
- ders., *Wie sprach Josephus von Gott*, in: ders., *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, hrsg. und eingeführt von Rengstorf, K.H., Darmstadt 1970, 66-142.
- Schöllgen, G., *Die Didache als Kirchenordnung*, in: JAC 29 (1986) 5-26.
- Schmidt, H., *Introductio in Liturgiam Occidentale*, Rom u.a. 1965.
- Seeliger, H.R., Art. *Märtyrerakten*, in: LACL, 411-419.
- Sevenster, J.N., *Paul and Seneca*, Leiden 1961.

- Simonetti, M., Su S. Quirino di Siscia, in: RAC 31 (1955) 234-243.
- ders., Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti die martiri, in: ReAug 2 (1956) 39-57.
- Sixt, G., Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens. Zur Charakteristik der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1889.
- Stadtler, K., *Επισκοπος*, in: IKZ 61 (1971) 200-232.
- Stauffer, E. Die Theologie des Neuen Testamentes, Stuttgart ⁴1948.
- ders., Art. *Αγών*, in: ThWNT Bd. I, 143-140.
- Steinwenter, A., Beiträge zum öffentlichen Urkundenwesen der Römer, Graz 1915.
- Surkau, H. W., Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit, Göttingen, 1938.
- Swift, L.J., War and the Christian conscience I: The early years, in: Haase, W. (Hrsg.), ANRW Bd. II 23/1, Berlin 1979, 835-869.
- Thraede, K., Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965.
- Urner, H., Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins, Göttingen 1952.
- Uytfanghe, M. van, Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie), in : RAC Bd. XIV, 150-184.
- ders., L'Hagiographie: un „genre“ chétien ou antique tardif?, in: AnBoll 111 (1993) 135-188.
- Vasold, J., Augustine quae hauserit ex Vergilio, München 1907-1908.
- Vives, J., Art. Fructueux, in: DHGE Bd. XIX, 231-236
- Vogt, H.J., Zum Bischofsamt in der frühen Kirche, in: ThQ 162 (1982) 221-236.
- Wilcken, U., Der Alexandrinische Antisemitismus, in: ASAW.PH 27,2 (1909) 781-839.
- Wischmeyer, W., Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul, in: FS F.J.H. Bartelink, Dordrecht 1989, 363-371.
- ders., Cyprianus Episcopus 2. Der 2. Teil der Acta Cypriani, in: FS A.A.R. Bastiaensen, Den Haag 1991, 407-419.
- Wolpers, Th., Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1964
- Ziebarth, E., Das griechische Vereinswesen, Leipzig 1896.
- Zollitsch, R., Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterates in den ersten zwei Jahrhunderten (FThSt Bd. XCVIII), Freiburg 1974.

Erklärung

Ich versichere, dass ich die eingereichte Dissertation ohne fremde Hilfe verfaßt und andere als die in ihr angegebene Literatur nicht benutzt habe und dass alle ganz oder annähernd übernommenen Stellen als solche kenntlich gemacht sind, außerdem versichere ich, dass die vorgelegte Abhandlung in dieser oder ähnlicher Form noch nicht anderweitig eingereicht oder als nicht ausreichende Promotionsleistung abgelehnt wurde.

Lebenslauf

Name: Schmidt
Vorname: Christiane
Geburtsdatum: 12.04.1971
Geburtsort: Dortmund

Eltern: Hans-Erhard Schmidt, Bilanzbuchhalter
Gisela Schmidt, geb. Chrostkowski, kaufm. Angestellte (+)

Schulausbildung:

1977 – 1981 Busenberg-Grundschule, Dortmund-Berghofen
Städt. Gemeinschaftsgrundschule

1981 – 1990 Mallinckrodt-Gymnasium, Dortmund
Staatl. genehmigtes privates Gymnasium für Mädchen und
Jungen des Erzbistums Paderborn
15.05.1990: Allgemeine Hochschulreife

Studium:

1990 – 1996 Ruhr-Universität Bochum
Lehramtsstudium (Sek I/II) der Fächer Katholische Religionslehre
und Latein.
14.10.1991: Erweiterungsprüfung in Griechisch
23.05.1996: I. Staatsexamen

Referendariat:

1997 – 1999 Studienseminar für das Lehramt für die Sekundarstufe II, Hagen
16.11.1998: II. Staatsexamen

Stipendium:

1999 – 2000 DFG-Graduiertenkolleg „Der Kommentar in der Antike“
Dissertationsthema: „Der *Liber Peristephanon* des Prudentius
als Kommentar authentischer Märtyrerberichte der lateinischen
Tradition“.
Betreuer: Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Bochum

Berufstätigkeit:

seit August 2000 Nikolaus-Groß-Abendgymnasium, Essen
Weiterbildungskolleg des Bistums Essen
Juli 2001: Ernennung zur Studienrätin z.A. i.K.
September 2002: Ernennung zur Studienrätin i.K.