

Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation

von Peter Gemeinhardt

1. Ein Kurfürst und ein Bischof

Nach der Schlacht von Mühlberg am 24. April 1547 schien für manchen Beobachter das Ende der reformatorischen Bewegung nahe. Dass die Niederlage der protestantischen Landesfürsten gegen den Kaiser und die Gefangenschaft Philipps von Hessen und Johann Friedrichs von Sachsen Episode bleiben würde, konnten die Zeitgenossen allenfalls hoffen, nicht wissen. Der Blick richtete sich Hilfe suchend zurück zum kurz zuvor verstorbenen Martin Luther. In einem fiktiven Dialog aus der Feder von Erasmus Alber fragt der Reformator seinen Landesherrn:

„Luth. Gnediger Herr/ Wo kommen E.G. zu den Wunder vnter E.G. Angesicht/ Vnd wo schlecht man solche Zeichen?

Churf. Je Herr D. zu Mölberg an der Elben/ in der werden Stad.

Luth. Ich mein ir habt sie fürm Türcken bekommen.

Churf. Weder Türcken/ Tatter/ Italianer noch Hispanier/ haben mir des jemals angemutet/ sondern Gott vnd das Lutherische Euangelium haben mir das Leibzeichen auff die Backen gedruckt.

Luth. Ja so ists Christo vnd seinen Christen allen ergangen.“¹

Luthers Schlusswort eröffnet eine Hoffnungsperspektive angesichts der bedrohlichen Gegenwart: Christus und die zu ihm Gehörigen haben zu allen Zeiten leiden müssen. Aber gerade im Leiden sind Christus und die, die mit Recht Christen heißen, von Gott wunderbar bewahrt worden. Was Johann Friedrich in dieser Deutung widerfährt, ist ein Martyrium: Er wird zum Zeugen für das Evangelium, das den Christen ganz in Anspruch nimmt, wenn nötig bis zum Tod. Schon Bischof Cyprian von Karthago, der selbst 258 den Märtyrertod erlitt, betonte: „Es ist das Evangelium, aus

¹ Erasmus Alber, Die grosse Wohlthat/ So vnser Herre Gott/ durch den Thewren Propheten/ D. Martinum Luther/ in der Graffschafft Mansfeld geboren/ der Welt erzeiget/ Vnd den Römischen Widerchrist geoffenbaret, o. O. [kurz nach 1548]; zit. n. Thomas Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria im 16. Jahrhundert, in: HZ 267. 1998, 587–614, hier 610f.

dem die Märtyrer hervorgehen!² Und dass es sich dabei nicht um eine Niederlage, sondern um einen Sieg handelte, proklamierte schon der älteste christliche Martyriumsbericht überhaupt: „Selig und ehrwürdig sind alle Martyrien, die nach dem Willen Gottes geschehen sind.“³ Denn im Martyrium vollzieht sich Christusbachfolge im Vollsinn: Der Märtyrer ist ein *μυητής Χριστοῦ*.⁴

Die evangelischen Chronisten des 16. Jahrhunderts zogen also klassische Topoi heran, um die Erschütterungen der Gegenwart zu deuten.⁵ Zwischen beiden Epochen und darüber hinaus erstreckt sich eine frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungslinie, die in wechselnden Gestalten von eminenter Bedeutung für die liturgische und lebenspraktische Gestaltung christlichen Lebens und deren theologische Reflexion war. Im Folgenden soll dies an Darstellungen und Deutungen des Martyriums von der frühen Kirche bis zur Reformationszeit nachgezeichnet werden. Das kann auf begrenztem Raum nur durch Analyse exemplarischer Quellen und Diskurse geschehen. Für das frühe Christentum werden vor allem Märtyrerakten und -passionen herangezogen (2.). Variationen dieses Grundmusters im Mittelalter werden an der Ausweitung des Märtyrerbegriffs auf asketische Lebensformen sowie am Martyrium durch Heidenmission und durch das Leben unter ‚ungläubiger‘ Herrschaft aufgezeigt (3.). Schließlich wird das Verständnis des Martyriums in der frühen Neuzeit in der Wittenberger Reformation diskutiert (4.). Ein Ausblick bündelt die Erträge dieses kursorischen Durchgangs (5.).

² Cyr. ep. 38,2,1 (CChr.SL 3B, 184,32 Diercks): „*euangelium Christi [...] unde martyres fiunt*“; vgl. ep. 27,3 (ebd. 31,65f.): „*Non martyres euangelium faciunt, sed per euangelium martyres fiunt*“; dazu Victor Saxer, *Aspects de la typologie martyriale. Récits, portrait et personnages*, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rom 1991, 321–333, hier 327.

³ M. Polyc. 2,1 (hg. von Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 2,16f.): *Μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα*. Die Märtyrerakten werden im Folgenden, wo nicht anders angegeben, nach der Ausgabe von Musurillo (= M.) zitiert.

⁴ M. Polyc. 1,2; 17,3 (2,12; 16,4f. M.); vgl. M. Lugd. 2,2 (82,10f. M.).

⁵ Nach Hans von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964, 175 unterließ den Reformatoren dabei allerdings ein fataler Missgriff: Nach der akuten Deformation des Märtyrergedenkens durch die Heiligenverehrung im Mittelalter habe man nicht den Martyriumsbegriff der Bibel rezipiert, wie ihn das paulinische und johanneische Schrifttum i. S. eines christologisch zentrierten Wortzeugnisses vertrete und wie er in Luthers Martyriumstheologie zum Tragen komme. Die protestantische Martyrologie folge vielmehr der mit Polykarp einsetzenden Entwicklung zur kultischen Verehrung der Märtyrer, die von Campenhausen als Symptom des Frühkatholizismus ansah. Augustin habe gegenüber paganen und synkretistischen Formen der Heiligenverehrung nochmals auf das urchristliche Martyriumsverständnis zurückgegriffen, doch fehle dabei der „konkrete christologische Zeugenbegriff“ (von Campenhausen, ebd. 103), so dass Augustin (in psalm. 140,26; CSEL 95/4, 227,10f. Gori) über die Märtyrer des Alten Bundes habe sagen können: „*Iusta etenim, si non pro nominis Christi confessione, tamen pro veritate occisi sunt*.“ Kritisch zu von Campenhausen äußert sich Ekkehard Mühlberg, *The Martyr's Death and its Literary Presentation*, in: *StPatr* 29. 1997, 85–93, hier 85f.

2. Das Martyrium in der frühen Kirche: Ereignis und Deutung

Die Sache des Martyriums ist älter als ihr Begriff. In der Schilderung des Todes des Polykarp wird eine begriffliche und konzeptionelle Entwicklung greifbar, die die neutestamentliche Forderung, Zeugnis für Christus abzulegen, als „Blutzeugnis“ präzisiert.⁶ So wird der von jüdischen Autoritäten gesteinigte Stephanus (Apg 7, 54–60) im Brief über die Märtyrer von Lyon und Vienne (um 177) zum „vollkommenen Zeugen“, der die Botschaft Christi mit seinem Blut beglaubigte.⁷ Nach biblischem Sprachgebrauch ist Christus selbst „der treue und wahre Zeuge“ (Offb 3,14), und noch in dem bei Euseb überlieferten Brief über das Martyrium von Christen in Lyon und Vienne (ca. 177) wird der Titel „Märtyrer“ (ἡ τῆς μαρτυρίας προσηγορία) im Vollsinn Christus als dem „Erstgeborenen aus den Toten“ (Kol 1,18; vgl. Offb 1,5) vorbehalten.⁸ Wo die Offenbarung des Johannes vom „Blut der Zeugen“ spricht (τὸ αἷμα τῶν μαρτύρων, 17,6), steht noch das Wortzeugnis, nicht das Zeugnis *durch* das Blut, im Vordergrund.⁹ Vom Zeugenbegriff in den neutestamentlichen Schriften führt keine direkte Linie zum Polykarpmartyrium,¹⁰ wo das Wort μάρτυς dann einen theologischen Sachverhalt erfasst, der sich ohne eine fixierte Terminologie, aber der Sache nach bereits bei Ignatius von Antiochien und im Hirten des Hermas findet.¹¹

Es ist ungeklärt, ob sich das christliche Martyriumsverständnis primär aus jüdischen Quellen speist (2 und 4 Makk)¹² oder vielmehr der hellenistisch-römischen

⁶ Vgl. dazu Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 35.

⁷ M. Lugd. 2,5 (82,35 M.): ὁ τέλειος μάρτυς. Nach Saxer, *Typologie* (wie Anm. 2), 326f. begegnet der Begriff des πρωτομάρτυς für Stephanus erst im späten 4. Jahrhundert bei Gregor von Nyssa und Epiphanius.

⁸ M. Lugd. 2,3 (82,18–21 M.).

⁹ Vgl. Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961, 92–105.

¹⁰ Vgl. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (wie Anm. 9), 230f. Noch im Bericht des Hegesipp über den Tod des Herrenbruders Jakobus stehen beide Wortbedeutungen nebeneinander: Er „starb den Zeugentod“ (ἐμαρτύρησεν), wurde aber nicht nur dadurch, sondern auch durch sein werthafte „Zeugnis“ (μαρτυρία) über Christi himmlische Existenz und Wiederkunft ein „wahrer Zeuge“ (μάρτυς ἀληθής) für Jesus als den Christus (bei Eus. h.e. II 23,14.18; GCS Eus. II/1, 170,3.20.22f. Schwartz). 1 Clem 5,4.7 attestiert sowohl Petrus als auch Paulus, sie hätten durch ihre Verkündigung „Zeugnis abgelegt“ (μαρτυρήσας); dies bezieht sich aber gerade nicht auf ihren Tod (FC 15, 76,5.20f. Schneider).

¹¹ Zum Zusammenwachsen von Sache und Begriff in der Zeit zwischen Ignatius und Polykarp vgl. Theofried Baumeister, *Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes*, in: *WiWei* 67. 2004, 179–190, hier 182. Die Literatur zum Martyrium in der Alten Kirche ist uferlos; vgl. als guten Überblick aus jüngster Zeit Hans Reinhard Seeliger, „Das Geheimnis der Einfachheit“. Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt 2009, 339–372.

¹² So W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965; ebenso Theofried Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; vgl. auch Anna-Maria Schwemer, *Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum*, in: *ZThK* 96. 1999, 320–350.

Welt mit ihren Sophisten und Gottesmännern (θεῖοι ἄνδρες) entstammt¹³ – oder ob eine solche Alternative überhaupt den Kern der Sache erfasst. In jedem Fall erschöpft sich das christliche Spezifikum nicht in der Rezeption vorgegebener Traditionen, sei es das gewaltsame Geschick der Propheten, sei es der „noble death“ des Sokrates.¹⁴ Die hellenistische und jüdische Zeugnisterminologie wird mit dem Leitbild der Nachfolge Christi neu interpretiert, freilich nicht individualethisch, sondern im Rahmen eines eschatologischen Kampfes zwischen Christus und dem Teufel.¹⁵ Nach Offb 6,9–11 warten „die Seelen derer, die versiegelt worden waren um des Wortes Gottes willen und um ihrer μαρτυρία willen“ auf Erlösung – doch wird ihnen beschieden, dass sie noch eine kleine Weile abwarten müssen, bis auch ihre „Mitknechte und Brüder“ getötet sein werden, denen dies vorherbestimmt ist.¹⁶ Zeugnis bis zum Tod abzulegen ist also im Heilsplan Gottes begründet; und was das Kommen des Heils aufhält, ist der Kampf gegen das Böse, nicht nur das feindliche Verhalten von Menschen in der Umwelt der Christen. So heißt es über die Märtyrer von Vienne und Lyon:

„Die Größe der hiesigen Drangsale, den furchtbaren Hass der Heiden gegen die Heiligen und alle Leiden der seligen Märtyrer vermögen wir weder genau zu erzählen, noch kann man sie niederschreiben. Mit aller Gewalt stürmte der Widersacher auf uns ein und bereitete uns bereits auf sein späteres, furchtbares Erscheinen vor.“¹⁷

Hinter solchen apokalyptisch gestimmten Texten steht die konkrete Erfahrung, dass den Christen im Extremfall der Tod allein deshalb drohen konnte, weil sie Christen waren. Die martyrologische Ursituation ist das Verhör vor einem römischen Richter.¹⁸ Die Statthalter ließ dabei das Verhalten der Christen regelmäßig ratlos zurück: Der Bericht über das Verhör von Christen in Nordafrika (Scilli) vor dem Prokonsul Saturninus am 17. Juli 180 macht deutlich, wie unerhört das Verhalten von Menschen war, die als *dominus noster* nicht den Kaiser, sondern einen himmlischen

¹³ So Glenn W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, 17.44f. mit Verweis auf Epict. diss. III 24,112 (der Philosoph als μάρτυς τῶν ἀπροαίρετων) und M. Polyc. 12,2 (10,26f. M.: ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατήρ τῶν Χριστιανῶν); 19,1 (16,19f. M.: οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἕξοχος).

¹⁴ Sokrates wird explizit als Vorbild in Anspruch genommen in M. Pion. 17,2 (158,10–14 M.) und M. Apollon. 41 (100,23–26 M.); vgl. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (wie Anm. 13), 9 sowie schon Ernst Benz, *Christus und Sokrates in der Alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums*, in: ZNW 43. 1950/51, 195–224.

¹⁵ Paul Middleton, *Radical martyrdom and cosmic conflict in early Christianity*, London 2006, 134 sieht hier eine Steigerung des „holy war“, den Gott nach der jüdischen Apokalyptik „in the temporal arena“ führen würde, zu einem „cosmic conflict“, dessen Ende nur eschatologisch anti-zipierbar war.

¹⁶ Vgl. zu dieser Passage Baumeister, *Anfänge* (wie Anm. 12), 219–221.

¹⁷ M. Lugd. 1,4f. (62,7–12 M.): τὸ μὲν οὖν μέγεθος τῆς ἐνθάδε θλίψεως καὶ τὴν τοσαύτην τῶν ἐθῶν τοὺς ἁγίους ὀργὴν καὶ ὅσα ὑπέμειναν οἱ μακάριοι μάρτυρες, ἐπ' ἀκριβὲς οὐθ' ἡμεῖς εἰπεῖν ἴκανοὶ οὔτε μὴ γραφῆ περιληφθῆναι δυνατόν. παντὶ γὰρ σθένει ἐνέσκηψεν ὁ ἀντικείμενος, προομιάζομενος ἤδη τὴν ἀδεῶς μέλλουσαν ἔσεσθαι παρουσίαν αὐτοῦ (Übers.: Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, übers. von Philipp Haeuser/Hans-Armin Gärtner, hg. von Heinrich Kraft, Darmstadt 2006, 234).

¹⁸ Vgl. Ekkehard Mühlenberg, *Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen*, Göttingen 2006, 79.

Herrn bezeichneten und darum dem irdischen Herrscher zwar nicht die schuldige Ehre, wohl aber jede kultische Zuwendung verweigern zu müssen meinten.¹⁹ Dass sich unter den Wortführern Frauen und sogar Sklavinnen fanden – wie Blandina, die gemeinsam mit ihrer Herrin und weiteren Christen in Lyon das Martyrium erlitt –, machte das Phänomen der Märtyrer zusätzlich suspekt. Dazu kam, dass sich manche Christen sogar freiwillig dem Gericht auslieferten: Der Lugdunenser Bürger Vettius Epagathus intervenierte zornig über die ungerechte Behandlung der Angeklagten beim Richter, bekannte sich auf Nachfrage freimütig zu seinen Glaubensbrüdern und wurde prompt selbst verhaftet.²⁰ Geradezu grotesk erscheint ein von Tertullian überliefertes Szenario: In der Provinz Asia seien vor dem Prokonsul Arrius Antoninus sämtliche Christen der Stadt aufgetaucht und hätten sich seinem Tribunal ausgeliefert. Antoninus habe einige hinrichten lassen, den anderen aber entnervt entgegnet: „Ihr Bastarde, wenn ihr unbedingt sterben wollt, gibt es genug Klippen zum Herunterspringen und hinreichend Seile, um sich aufzuhängen!“²¹

Manche Richter versuchten die Angeklagten von ihrer starrsinnigen Haltung abzubringen – und sei es nur, damit sie nicht durch Martyrien für ihren Glauben werben konnten.²² Doch dass ein römischer Beamter bei Christen, die am Christusbekenntnis hartnäckig (*pertinaciter*) festhielten, keine Gnade walten lassen durfte, entsprach nicht nur dem seit Trajans Reskript an Plinius geltenden Recht,²³ sondern auch der Erzähllogik der Martyrienberichte, die auf der Opposition zwischen dem Glauben der Christen und den Götter(opfer)n der Heiden beruhte. Die Gattung der Märtyrerakte bildet den Prozess im römischen Gerichtssaal literarisch nach.²⁴ Im Mittelpunkt steht dabei stets das Bekenntnis: Χριστιανός εἰμι – *christianus sum*. Doch stehen diese scheinbar protokollarischen Berichte in einem liturgischen Rahmen, wie die mit biblischen Zitaten gesättigte Diktion der Angeklagten nahelegt. Insofern lässt sich von der dürftigen literarischen Gestaltung der frühen *Acta* nicht auf eine Priorität gegenüber sekundär ausgeschmückten *Passiones* schließen.²⁵ Umgekehrt

¹⁹ P. Scill. (88,3–6 M.): „*Cittinus dixit: Nos non habemus alium quem timeamus nisi domnum Deum nostrum qui est in caelis. - Donata dixit: Honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo.*“

²⁰ Vgl. M. Ludg. 1,9f. (62,30–64,20 M.); ähnlich M. Lugd. 1,49 (76,25–78,5 M.); M. Ptol. Luc. 15–17 (40,17–25 M.).

²¹ Tert. Scap. 5,1 (CChr.SL2, 1131,4–1132,8 Dekkers): „*Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. tum ille, paucis duci iussis, reliquis ait: Ὁ δεινός, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνός ἢ βρόχους ἔχετε!*“

²² Diesen Aspekt betont Detlef Liebs, Umwidmung: Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen, in: Walter Ameling (Hg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, 19–46, bes. 37f. zum Martyrium der Potamiaena, das zur Bekehrung (und Hinrichtung) des Soldaten Basilides führte (M. Potam. 5; 134,1–4 M.).

²³ Plin. ep. X 97 (BiTeu 357,14–24 Schuster/Hanslik).

²⁴ Vgl. Hans Reinhard Seeliger, *Märtyrerakten*, in: LACL³, 470–477; Wolfgang Wischmeyer, *Märtyrerakten*, in: RGG⁴ 5, 873–875; ausführlich Gerd Buschmann, *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte*, Berlin – New York 1994.

²⁵ Vgl. Buschmann, *Martyrium Polycarpi* (wie Anm. 24), 251: „Am Anfang der christlichen Märtyrerliteratur stehen – wie am Anfang der Evangelien – nicht ‚wertfreie‘ Geschichtstatsachen, sondern steht tendenziöse kerygmatische Erbauungsliteratur.“

steht auch in narrativ angelegten Martyrien wie bei Polykarp oder bei den jungen Afrikanerinnen Perpetua und Felicitas das Christusbekenntnis im Mittelpunkt, ebenso in den „epischen Passionen“²⁶ der Spätantike, die nach dem faktischen Ende der Verfolgungen das Leiden und Sterben früherer Märtyrer farbig, teils in poetischer Form ausmalen.²⁷ In der Nähe dieser breit entfalteten Martyrologie sind schließlich die apokryphen Apostelakten angesiedelt: Seit dem 3. Jahrhundert wurden die Apostel als Märtyrer verehrt,²⁸ und martyrologische Passagen nehmen in den Apostelakten breiten Raum ein.²⁹

Beachtlich ist, dass in diesen Texten bisweilen Frauen Rollen übernahmen, die ihnen ansonsten verwehrt waren: Thekla wurde in den Acta Pauli zur Apostelin, die möglicherweise sogar taufte³⁰ und, wenn schon nicht zur Märtyrerin, immerhin zur Konfessorin: Sie starb alt und lebenssatt, nachdem sie ohne eigenes Zutun sämtliche Versuche, sie hinzurichten, überlebt hatte. Aufschlussreich ist der Bericht über ihre vergebliche Verbrennung: Auf dem Scheiterhaufen stehend „vollführte sie die Gestalt (τύπος) des Kreuzes“ – was einige lateinische Textzeugen als Geste des sich Bekreuzigens (*signum crucis*), andere als kreuzförmiges Ausbreiten der Arme (*extensis manibus similitudinem crucis*), d. h. als *imitatio* des Kreuzes Christi verstehen.³¹

Eine noch eindeutigeren Christusrepräsentation ist von einer Märtyrerin in Lyon überliefert:

„Blandina wurde an einem Pfahl aufgehängt und sollte den auf sie losgelassenen wilden Tieren zur Speise dienen. Dadurch, dass die Angebundene in ihrem inbrünstigen Gebete die Kreuzesform zeigte, flößte sie den Kämpfern großen Mut ein; denn in ihrem Kampf schauten sie so mit ihren fleischlichen Augen in der Schwester den, der für sie gekreuzigt worden war. Damit wollte sie die Gläubigen überzeugen, dass jeder, der um der Herrlichkeit Christi willen leidet, für immer in Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott steht.“³²

Blandina wird zum lebendigen Zeichen der Verheißung, die durch Christi Kreuzestod mit dem Martyrium verbunden ist. Durch ihr Handeln bzw. Leiden verkündigte

²⁶ Vgl. Saxer, Typologie (wie Anm. 2).

²⁷ Zu Prudentius' „Peristephanon“ vgl. Pierre-Yves Fux, Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11–14). Introduction générale et commentaire, Fribourg 2003.

²⁸ Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 38.

²⁹ Vgl. hierzu den Überblick bei Hans-Josef Klauck, Apokryphe Apostelakten, Stuttgart 2005.

³⁰ Indirekt bezeugt dies Tert. bapt. 17,5 (FC 76, 204,24–206,9 Schleyer), der aus Berichten über eine Taufstätigkeit der Thekla die Unechtheit der Paulusakten folgert!

³¹ Acta Pauli 22 (griech.: AAAp I, 250,8f. Lipsius; lat.: TU 22,2, 58,1–8 Gebhardt); vgl. Klauck, Apostelakten (wie Anm. 29), 69.

³² M. Lugd. 1,41 (74,14–20 M.): ἡ δὲ Βλανδῖνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων, ἧ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλέπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστευόντας εἰς αὐτὸν ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν αἰεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 240). Zur Interpretation vgl. Boudewijn Dehandschutter, A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne, in: Johan Leemans (Hg.), More than a memory: the discourse of martyrdom and the construction of Christian identity in the history of Christianity, Leuven 2005, 3–22, hier 17f.

sie – und zwar nicht als schwache Frau, sondern als „edle Athletin“. ³³ Zugleich wird die Mutterrolle reformuliert, da sie, „nachdem sie wie eine tüchtige Mutter ihre Kinder ermuntert und sie siegreich zum König vorausgeschickt hatte, auch noch selbst alle Kämpfe der Kinder durchkosten musste.“ ³⁴ Auch in weiteren Märtyrerakten und -passionen werden Rollenstereotype dergestalt verflüssigt: Perpetua und Felicitas ließen sich nicht auf ihre Rolle als Frauen und Mütter festlegen, sondern gaben ihre Kinder in sichere Obhut, um sich dem Märtyrertod nicht zu entziehen. Felicitas provozierte gar eine Frühgeburt, damit sie nicht später unter gewöhnlichen Verbrechern hingerichtet werden musste, sondern gemeinsam mit ihren Freunden „für Christus leiden“ konnte. ³⁵ Auch Agathonike ließ sich durch den Hinweis auf ihren kleinen Sohn nicht von der spontanen Hingabe an Christus abhalten: „Er hat Gott, der sich über ihn erbarmen kann, denn er übersieht alles. Ich aber muss vollführen, wofür ich hier bin!“ ³⁶ Aus der traditionellen Römerin wurde eine Zeugin für Christus, freilich ohne dass der Anspruch erhoben würde, die Geschlechterrollen in der Kirche institutionell neu zu strukturieren. Doch waren offensichtlich gerade Frauen, die erniedrigender Folter und beschämender Zurschaustellung unterworfen werden und dennoch ihren Glauben nicht verleugnen, eindrucksvolle „Zeuginnen der Anklage“ gegen das gotteswidrige, vom Satan inspirierte Agieren der römischen Autoritäten; und insofern das Martyrium für Thekla und andere Frauen die große Chance bot, ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, manifestierte sich darin sowohl Widerspruch gegen soziale Erwartungsmuster als auch Werbung für die Virginität als alternative Lebensform. ³⁷

Doch ging es um mehr: um einen Kampf kontradiktorischer heilsgeschichtlicher Optionen. Die Römer agierten in der Perspektive der Christen im Auftrag Satans, wenn sie ihre Kulte gegen die vermeintlichen ἀθεοὶ schützen wollten. In dieser Bedrängnis (θλίψις) sollte der Christ Ausdauer erweisen. ³⁸ Und wo dies gelang,

³³ M. Lugd. 1,19 (66,31f. M.): ἀλλ' ἡ μακαρία ὡς γενναῖος ἀθλητῆς ἀνετέλει ἐν τῇ ὁμολογίᾳ. Das gleiche Prädikat wird für Papyrus (M. Carp. 35; 26,12 M.) verwendet, von γενναῖος und ἄθλος ist auch in M. Potam. 4–5 (132,22–26 M.) die Rede; vgl. Pass. Perp. 10,10f. (118,13–19 M.); Acta Pauli et Theclae 30–37 (AAAp I, 257,3–264,4 Lipsius) sowie mit weiteren Belegen Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 72.

³⁴ M. Lugd. 1,55 (78,29–32 M.): καθάπερ μήτηρ εὐγενῆς παρορμήσασα τὰ τέκνα καὶ νικηφόρους προπέμψασα πρὸς τὸν βασιλέα, ἀναμετρουμένη καὶ αὐτὴ πάντα τὰ τῶν παιδῶν ἀγωνίσματα (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 242f.).

³⁵ Pass. Perp. 15,1–6 (122,18–124,2 M.).

³⁶ M. Carp. 44 (28,4f. M.): Θεὸν ἔχει τὸν δυνάμενον αὐτὸν ἐλεῆσαι, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ πάντων προνοητής. ἐγὼ δὲ ἐφ' ὃ πάρεμι.

³⁷ Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 96; Daniel Boyarin, Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford CA 1999, 75f.; Lucy Grig, Making Martyrs in Late Antiquity, London 2004, 79. Die Rollenmuster können allerdings auch anders konfiguriert werden: Nach M. Lugd. 1,49 (78,1 M.) feuerte der phrygische Arzt Alexander die angeklagten Christen an, ihren Glauben zu bekennen, „und wirkte daher für die, die in der Nähe des Richterstuhls standen, wie einer, der in Geburtsschmerzen liegt“ (ὡσπερ ὠδίνων); vgl. Barbara Aland, Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung, in: dies. (Hg.), Literarische Konstitution von Identifikationsfiguren in der Antike, Tübingen 2003, 51–70, hier 57 Anm. 32.

³⁸ M. Carp. 17 (24,13–17 M.); M. Polyc. 12,2 (10,26–28 M.); M. Lugd. 1,4f. (62,5–15 M.); Pass. Perp. 10,14 (118,22–24 M.).

musste der Teufel erleben, dass ihm sogar die Lyoneser Christin Biblis, die sich ihm durch Leugnen Christi verschrieben hatte, noch einmal entrissen wurde.³⁹ Diese Fast-Ausnahme bestätigt freilich nur die Regel, dass die Christen gar nicht auf die ihnen angebotenen Auswege eingehen konnten. So schildert das Polykarpmartyrium die Bedrängnis der Christen:

„Vieles ersann der Teufel gegen sie. Aber Gott sei Dank: Über alle hatte er keine Macht. Denn der edle Germanicus richtete ihre Feigheit durch seine Standhaftigkeit; er kämpfte in herausragender Weise mit den Tieren. Als der Prokonsul ihn überreden wollte und sagte, er habe Mitleid mit seiner Jugend, da zog er das Tier mit Gewalt an sich, weil er schneller von ihrem ungerechten und gesetzlosen Leben loskommen wollte.“⁴⁰

Solche Standhaftigkeit (ὕπομονή) galt den Römern als verwerfliche „Halsstarrigkeit“ (*pertinacia*),⁴¹ wurde aber auch unter Theologen heftig debattiert: Durfte der Christ den Tod suchen? Durfte er aktiv an seiner Hinrichtung mitwirken, wie Perpetua, die das Messer des Henkers selbst an ihre Kehle führte, weil dessen Hand zu sehr zitterte? Zweifellos zeigte sich daran eindrucksvoll, wie sehr der „unreine Geist“ die Christin fürchtete, so dass sie „nicht gegen ihren Willen“ zu Tode gebracht werden konnte.⁴² Doch war es nicht besser, am Leben zu bleiben wie Thekla, angesichts derer die wilden Tiere sich lieber gegenseitig zerfleischten, als sie anzurühren?⁴³ Und durfte der Christ sich selbst den Verfolgern ausliefern – wie die Martyriumssüchtigen in Kleinasien (s. o.) –, solange diese ihn nicht aufgespürt hatten oder überhaupt nicht nach ihm fahndeten?

Immerhin waren Christenverfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die Ausnahme. Als Christ war man prinzipiell immer, tatsächlich aber nur selten in Gefahr. Es ist signifikant, welch hohes Alter manche prominenten Bischöfe erreichten, ehe sie angeklagt und hingerichtet wurden: Polykarp hatte Christus „86 Jahre lang gedient“; Pothinus von Lyon war über 90 Jahre alt;⁴⁴ Cyprian von Karthago war im 3. Jahrhundert der erste Märtyrer-Bischof in Nordafrika überhaupt.⁴⁵ Situationen,

³⁹ M. Lugd. 1,25f. (68,33–70,4 M.); vgl. dazu Paul Middleton, *Radical martyrdom* (wie Anm. 15), 79; 88f.

⁴⁰ M. Polyc. 3,1 (4,13–19 M.): Πολλὰ γὰρ ἐμηχανάτο κατ’ αὐτῶν ὁ διάβολος, ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ, κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν. ὁ γὰρ γενναϊότατος Γερμανικὸς ἐπερῶννεν αὐτῶν τὴν δειλίαν διὰ τῆς ἐν αὐτῷ ὑπομονῆς, ὅς καὶ ἐπισήμως ἐθηριομάχησεν. βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν καὶ λέγοντος τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ κατοικτεῖραι, ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος, τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναι βουλούμενος (Übers.: Die Apostolischen Väter, hg. und übers. von Andreas Lindemann/Henning Paulsen, Tübingen 1992, 265).

⁴¹ Nach Mühlenberg, *Martyr's Death* (wie Anm. 5), 93 ist ὑπομονή der unzureichende Gegenbegriff zur Verleugnung Christi und muss durch Glauben (πίστις) präzisiert werden: „Early Christian martyrology takes refuge with ὑπομονή as endurance and courage and thus distorts the ineffable experience into a moral virtue which in turn is the backbone of the narrative.“

⁴² Pass. Perp. 21,9f. (130,16f. M.): „*Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululavit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset.*“

⁴³ Acta Pauli 33 (AAAp I, 258,11–260,2 Lipsius); vgl. Klauck, *Apostelakten* (wie Anm. 29), 71f.

⁴⁴ M. Polyc. 9,3 (8,28–30 M.); M. Lugd. 1,29 (70,2f. M.).

⁴⁵ Vgl. Anthony R. Birley, *Die „freiwilligen“ Märtyrer. Zum Problem der „Selbst-Auslieferer“*, in: Raban von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 97–123, hier 99 mit Verweis auf Pontius, *vita Cypr.* 19 (CSEL 3/3, CIX,19f. Hartel): „*sacerdotales coronas in Africa primus imbueret.*“

in denen Christen nur die Wahl hatten, auf ihre Verhaftung zu warten oder sich selbst zu stellen, waren die Ausnahme. Dabei dürfte es in den Städten des 2. und 3. Jahrhunderts kaum schwierig gewesen sein, Christen zu identifizieren.⁴⁶ Justin trat z. B. in Rom öffentlich als Lehrer in Erscheinung. Die ihm gestellte Frage, wo die Christen sich trafen, bezeugt daher weniger ein investigatives Ziel als das Interesse am Wirken des christlichen Philosophen, der seine Wohnung jedem öffnete, der die „Worte der Wahrheit“ lernen wollte.⁴⁷ Solches Wirken als Lehrer führte auch nicht zur Verurteilung,⁴⁸ obwohl sich die Apologeten in ihren Schriften ja bewusst selbst „enttarnten“. Entsprechendes gilt für Soldaten, die oft jahrelang ihren Dienst verrichtet hatten, bevor sie als Christen identifiziert wurden; erst die explizit antichristliche Religionspolitik Diokletians brachte einen signifikanten Anstieg der Soldatenmartyrien.⁴⁹

Für die vorkonstantinische Zeit hat man also von einer rechtlich ungesicherten, faktisch aber meist ungefährdeten Existenz der Christen auszugehen. Umso störender waren für *alle* Seiten die „Selbstausslieferer“, die diesen *modus vivendi* mutwillig in Frage stellten. Fraglich ist dabei aber, ob die Berichte von solchen freiwilligen Martyrien überhaupt der Realität entsprechen.⁵⁰ Ein gutes Beispiel ist das Martyrium

⁴⁶ Nach P. Cypr. 1,5 (168,21–170,2 M.) erhält der Prokonsul Paternus auf die Frage, wer die Presbyter von Karthago seien, von Cyprian zur Antwort: „*Legibus uestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse. itaque detegi et deferri a me non possunt. in ciuitatibus autem suis inueniuntur. et cum disciplina prohibeat nostra ne quis se ultro offerat et tuae quoque censurae hoc displiceat, ne offerre se ipsi possunt, sed a te exquisiti inueniuntur.*“ Dazu vgl. Wolfgang Wischmeyer, Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul, in: A.A.R. Bastiaensen (Hg.), *Fructus centesimus*. FS Gerard J.M. Bartelink, Dordrecht – Steenbrugge 1989, 363–371, hier 365f.

⁴⁷ M. Just. 3,1–3 rec. B (48,21–50,2 M.).

⁴⁸ So führen in den *Acta Iustini et sociorum* der christliche Lehrer und der römische Präfekt Q. Iunius Rusticus ein intensives Gespräch über den christlichen Glauben, zumal über die Auferstehungshoffnung; doch das letztendliche Urteil ergeht „in Befolgung der Gesetze“ gegen die, „die sich weigern, den Göttern zu opfern“ (M. Just. 5,6 rec. A; 46,12f. M.: *Oi μη βουληθέντες επιθῆσαι τοῖς θεοῖς, φραγελλωθέντες ἀπαχθήτωσαν τῇ τῶν νόμων ἀκολουθίᾳ*). Zur Bedeutung der Auferstehung vgl. jetzt Peter Gemeinhardt, „Tota paradisi clauis tuus sanguis est“. Die Blutzengen und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur, in: Andreas Merkt/Tobias Nicklas (Hgg.), *Entwicklungen von Passions- und Auferstehungstraditionen im frühen Christentum*, Tübingen 2009 [im Druck].

⁴⁹ Vgl. z. B. die nordafrikanischen Martyrien des Maximilianus und Marcellus (295/298 n. Chr.; dazu Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zu Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995, 197f.): Während Maximilianus, der sich seiner Rekrutierung widersetzt, entgegnet wird, es gebe sogar Christen in den kaiserlichen Leibgarden (P. Maximil. 2,9; 246,21–23 M.), wird Marcellus für wahnsinnig erklärt, weil er nach längerer Dienstzeit als Centurio den Kriegsdienst verweigerte (A. Marcell. 4,2; 5,1; 256,13f.; 258,7–10 M.). Beide Martyrien exemplifizieren das Thema von Tert. coron. 1,4 (CChr.SL.2, 1040,26–28 Kroymann), sich als christlicher Soldat der Teilnahme an paganen Zeremonien verweigern zu müssen (oder dies eben auch nicht zu tun).

⁵⁰ Die Diskussion über die „Selbstausslieferer“ wurde lange von Geoffrey de Ste. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, in: PuP 26, 1963, 6–38 bestimmt. Ihm zu Folge wurden die lokalen Verfolgungen in vielen Fällen von diesen Selbstausslieferern überhaupt erst provoziert bzw. dadurch in Gang gehalten (was möglicherweise für die Märtyrer von Cordoba zutrifft, s. u. bei Anm. 152). Dagegen hat Butterweck, *Martyriumssucht* (wie Anm. 49), 146; 245f. betont, dass sich die Rede von

des Euplus: Er stand am 29. April 304 – während der diokletianischen Verfolgung – vor dem Amtssitz des *corrector Siciliae* in Catania und rief laut: „Ich will sterben! Denn ich bin ein Christ!“⁵¹ Zusätzlich zeigte er Evangelienbücher vor, die kaiserlichem Dekret gemäß auszuliefern waren. Aufgefordert, daraus vorzulesen, wählte er – nach der lateinischen Fassung der Akten – Mt 5,10 („Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihnen gehört das Himmelreich.“) und Mk 8,34 („Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir!“).⁵² Euplus wurde arrestiert, einige Monate später (am 12. August) erneut zum Besitz der Bücher befragt und schließlich – wie nicht anders zu erwarten – zum Tode verurteilt.⁵³ Der Sachverhalt war klar, die Deutung wurde gleich mitgeliefert. Der große Zeitabstand zwischen Selbstausslieferung und Verurteilung könnte nach der Interpretation von Butterweck allerdings anzeigen, dass die Märtyrerakte aus zwei unabhängigen Dokumenten erstellt wurde, wobei der Bericht von der Hinrichtung „die Aufmerksamkeit des Hagiographen“ weckte, während (zur Zeit des donatistischen Schismas) die erste Szene „als *traditio* und Glaubensschwäche missverstanden werden konnte“.⁵⁴ Dann wäre die Anstoß erregende Todessehnsucht ein literarischer Kniff, um Zweideutigkeiten im Bild des Märtyrers zu beseitigen – eine Strategie, die der Bearbeiter der lateinischen Akten mit den o. g. Bibelzitatennoch verstärkt hätte.

Tatsächlich begegnet Martyriumssehnsucht vor allem als Argument oder Kritik in internen Auseinandersetzungen,⁵⁵ zumal mit dem Donatismus und zuvor schon mit dem Montanismus. Die glühende Leidensbereitschaft der Märtyrer und Märtyrerinnen in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* speist sich aus dem Bewusstsein einer besonderen Geistbegabung in Verbindung mit einer rigoristisch gesteigerten Ethik. Die Darstellung der Frauen entspricht der bei Tertullian überlieferten Forderung des Heiligen Geistes durch Montanus: „Wünscht euch nicht, im Bett zu sterben, an einer Fehlgeburt oder leichtem Fieber, sondern durch Martyrien, damit er verherrlicht

einer *Sucht* nach dem Martyrium meist innerchristlicher Polemik gegen häretische oder schismatische Gruppen verdanke. Die *Bereitschaft* der Christen zum Märtyrertod werde gezielt in der Apologetik hervorgehoben, die *Freiwilligkeit* des Todes in den Märtyrerakten (vgl. auch Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer [wie Anm. 45], 105).

⁵¹ A. Eupl. rec. graeca 1,1 (310,7 M.): Ἀποθαεῖν θέλω, Χριστιανὸς γάρ εἰμι. Nach P. Cyr. 1,5 (zit. o. Anm. 46) wäre ein solcher Auftritt verboten gewesen; doch erließ wohl erst die Synode von Elvira (um 306) in can. 60 ein formelles Verbot, z. B. durch Zerstörung von Götterbildern das eigene Martyrium zu provozieren (SQS 12, 23,2–5 Lauchert): „*Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum*“; vgl. Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer (wie Anm. 45), 117; Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 39.

⁵² A. Eupl. rec. latina 1,5 (314,14–17 M.).

⁵³ Vgl. Middleton, Radical martyrdom (wie Anm. 15), 30. Birley, Die „freiwilligen“ Märtyrer (wie Anm. 45) geht auf diesen Text nicht ein.

⁵⁴ Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 199.

⁵⁵ Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 4 verweist auf den satirisch auf die kirchliche Gegenwart gemünzten Vergleich bei Sulpicius Severus (chron. II 32,2; SC 441, 298,17–19 de Senneville-Grave): „*multoque avidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus pravis ambitionibus appetuntur.*“

werde, der für euch starb!⁵⁶ Die oben genannte Selbstausslieferung vor dem Prokonsul Arrius Antoninus ist ein weiteres Gegenstück zu diesem Orakelspruch. Bereits im *Martyrium Polycarpi* wird Kritik an solch prononciertem Drang zum Martyrium geübt:⁵⁷ Ein gewisser Quintus aus Phrygien – also wohl doch ein Montanist – habe sich feige davon gemacht, als er die wilden Tiere sah; und dabei war gerade er es gewesen, „der sich und andere veranlasst hatte, sich freiwillig zu stellen.“⁵⁸ Dieses Verhalten führt den Verfasser zu der Ermahnung: „Deswegen, Brüder, loben wir die, die sich selbst stellen, nicht; denn das Evangelium lehrt nicht so!“⁵⁹ Der vermeintliche Heros entlarvt sich selbst, denn er vertraut seiner Kraft, nicht der Kraft Gottes.⁶⁰ Seine Flucht unterscheidet sein nur vermeintlich mutiges Gebaren von der fröhlichen Gelassenheit, mit der zahlreiche Märtyrer ihrem Tod entgegen sahen: Sabina, die ihren Peiniger anlächelte; Pionius, dessen stets blasses Gesicht angesichts des Todes endlich Farbe bekam und der noch mit seinen Folterern scherzte;⁶¹ Pamphilus, der noch lächelte, während er gekreuzigt wurde;⁶² schließlich Laurentius, dessen letzte Worte auf dem glühenden Rost mit Fug und Recht als geistlicher Galgenhumor gelten dürfen.⁶³ Doch ist von hier der Weg nicht weit zu der „Begierde nach dem Martyrium“ (τῆς μαρτυρίας ἐπιθυμία),⁶⁴ die angeblich sogar den greisen Bischof Pothinus von Lyon erfasste, und zum „fröhlichen Abstieg in den Kerker“ und dem ebenso beschwingten Weg in die Arena, den Perpetua und ihre Gefährten absolvierten.⁶⁵ Agathonike, die als Heidin der Hinrichtung des Carpus beiwohnte, erfuhr eine

⁵⁶ Tert. fug. 9,4 (CChr.SL 2, 1147,39–41 Thierry): „*Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis.*“ Nach Wiebke Bähnke, Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian, Göttingen 2001, 189 war dieses Orakel ursprünglich eine Aufforderung zum Martyrium, wird bei Tertullian aber zum „Argument gegen ein Ausweichen vor dem Glaubenstod in einer bereits bestehenden Verfolgungssituation“.

⁵⁷ Zur antimontanistischen Stoßrichtung des M. Polyc. vgl. die überzeugende Analyse von Buschmann, *Martyrium Polycarpi* (wie Anm. 24), 255f.; 326f. u. ö. Die Quintus-Episode als Interpolation zu erklären, die die Kritik des Clemens von Alexandrien an einer radikalen Martyriumssehnsucht (s. u.) voraussetze (Middleton, *Radical martyrdom* [wie Anm. 15], 27), ist nach den präzisen literar- und formgeschichtlichen Analysen bei Buschmann, *Martyrium Polycarpi* (wie Anm. 24), 25–32 kaum plausibel.

⁵⁸ M. Polyc. 4 (4,23f. M.): οὗτος δὲ ἦν ὁ παραβιάσάμενος ἑαυτὸν τε καὶ τινὰς προσελθεῖν ἐκόντας.

⁵⁹ M. Polyc. 4 (4,25–27 M.): διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον (Übers. Lindemann/Paulsen [wie Anm. 40], 265).

⁶⁰ Nach Aland, *Märtyrer* (wie Anm. 37), 56 ist der echte Märtyrer „kein Heros, sondern Werkzeug Gottes, der ihn zu seiner Verherrlichung einsetzt.“

⁶¹ M. Pion. 7,5; 10,2; 21,3f. (144,26–146,3; 148,13; 162,28–164,1 M.).

⁶² M. Carp. 4,3 (32,18 M.).

⁶³ Vgl. Grig, *Making martyrs* (wie Anm. 37), 138 mit Verweis auf Ambr. off. I 207 („*Assum est, versa et manduca*“); hymn. 13,31f. („*Versate mel...* / *vorate, si coctum est, iubet*“) und auf den Hymnus bei Prudent. *perist.* II 401–408.

⁶⁴ M. Lugd. 1,29 (70,34 M.).

⁶⁵ Pass. Perp. 6,6; 18,1 (114,7f.; 124,26f. M.); vgl. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (wie Anm. 13), 61: „All these scenes suggest that for many, if not most, martyrs and would-be martyrs, their enthusiasm for death comes very close to a desire to commit suicide – a suicide to be arranged by an external agent but with the clear complicity of the victim.“

Gottesvision und warf sich daraufhin „jauchzend auf den Holzstapel“.⁶⁶ Pagane Kritiker der Christen wie Lukian von Samosata oder Marc Aurel legten präzise den Finger auf diesen wunden Punkt der mutwilligen Selbstpreisgabe.⁶⁷

Kritisch erschien dies aber auch christlichen Theologen. So bestritt schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts Clemens von Alexandrien vehement, dass das Streben nach dem eigenen Tod den wahren Christen ausmache. Sich selbst auszuliefern erscheint hier als Ausfluss von „Hass gegen den Schöpfer der Welt“ und gerade nicht als Zeugnis für Christus; daher „sterben solche nicht als Märtyrer, auch wenn sie von Staats wegen bestraft werden.“⁶⁸ Das Kriterium ist also nicht der Tod als solcher, auch nicht die Gewalt des römischen Staates, sondern das Zeugnis der Liebe – „so nennen wir das Martyrium Vollendung, nicht weil der Mensch das Ende seines Lebens gefunden hat wie die übrigen, sondern weil er ein vollendetes Werk der Liebe gezeigt hat.“⁶⁹ Auf dieser Linie betonte zweihundert Jahre später Augustin gegenüber dem Donatisten Cresconius: „*Christi martyrem non facit poena sed causa*“, denn eine solche Strafe könne ja auch Räuber treffen.⁷⁰ Auch für Augustin qualifiziert erst die Liebe das Martyrium.⁷¹ Es ist daher bereits nach Clemens der Fehler der Selbstauslieferung, „dass sie geradezu darum kämpfen, zu sterben“ (οἱ ἄθλιοι θανατῶντες), ohne darauf zu achten, dass sie im Namen des „himmlischen Logos“ kämpfen sollen, „der als rechter Wettkämpfer auf dem Theater der ganzen Welt als Sieger bekränzt worden ist“.⁷² Weil aber die Liebe das Martyrium auszeichnet, kann der wahre Gnostiker dieses auch unblutig ablegen.⁷³ Zwar kritisiert Clemens ebenso deutlich Gnostiker, die aus der These, „das wahre Martyrium sei die Erkenntnis des wahrhaft

⁶⁶ M. Carp. 44 (28,6 M.): ἀγαλλωμένη ἐρήπλωσεν αὐτὴν ἐπὶ τὸ ξύλον. Nach Middleton, *Radical martyrdom* (wie Anm. 15), 33 wird hier die theologische Kritik am Selbstmord unterlaufen. Butterweck, *Martyriumssucht* (wie Anm. 49), 194f. sieht darin keinen Fanatismus, sondern lediglich einen Beweis freiwilliger und konsequenter Christusbefolgung.

⁶⁷ Vgl. Lucian. Peregr. 13 (Opera III, 192,17–20 MacLeod): Die Christen drängten sich unvernünftigerweise zum Sterben; Marc Aurel, *In semet ipsum* 11,3 (hg. von A.I. Trannoy, Paris 1964, 124): Der eigene Tod gelte nur als vernünftige Entscheidung, wenn er ἀτραγῶδως kommuniziert werde; vgl. Aland, *Märtyrer* (wie Anm. 37), 68.

⁶⁸ Clem. Al. str. IV 17,2 (GCS 52, 256,14f. Stählin/Früchtel/Treu): Τούτους ἐξάγειν αὐτοὺς ἀμαρτῶρος λέγομεν, κὰν δημοσίᾳ κολάζωνται (Übers. Theofried Baumeister, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern u. a. 1991, 131); vgl. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (wie Anm. 13), 67f.

⁶⁹ Clem. Al. str. IV 14,3 (255,1–3 St./Fr./Tr.): Αὐτίκα τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποὶ, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο (Übers. Baumeister, *Genese* [wie Anm. 68], 129).

⁷⁰ Aug. c. Cresc. III 47,51 (CSEL 52, 459,20 Petschenig). Vgl. auch civ. I 8 (CChr.SL 47, 8,45f. Dombart/Kalb): „*tantum interest non qualia, sed qualis quisque patiatur.*“

⁷¹ Aug. serm. 169,15 (PL 38, 924): „*in quo caritas coronatur, ipse erit uerus martyr*“; in Psalm. 118,21,8 (CChr.SL 40, 1735,11–13 Dekkers/Fraipont): „*quid enim profuisset [...] illa martyria confiteri, si caritas in confitente non est?*“

⁷² Clem. Al. str. IV 17,1 (256,14 St./Fr./Tr.); protr. I 2,3 (GCS 58, 4,15f. Stählin/Treu): ὁ λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ πάντος κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

⁷³ Clem. Al. str. IV 15,3 (255,13–17 St./Fr./Tr.); vgl. Otmar Kampert, *Das Sterben der Heiligen. Sterberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts*, Altenberge 1998, 140.

seienden Gottes“ (der Clemens zustimmen kann),⁷⁴ folgerten, „es sei Selbstmörder, wer durch den Tod sein Bekenntnis ablege“.⁷⁵ Selbstverständlich muss der Christ, wenn er denn vor Gericht steht, seinen Glauben standhaft bekennen. Doch darf er sich dieser Gefahr entziehen – was Clemens während der Verfolgung unter Septimius Severus im Jahr 202 unter Berufung auf Mt 10,23 tat.⁷⁶

Die Legitimität der Flucht war freilich trotz solcher biblischen Rechtfertigungen umstritten. Die wohl eindrücklichste literarische Verarbeitung dieser Problematik bieten die apokryphen *Acta Petri*: Der Apostel hat durch seine Predigt die schöne Xanthippe, die Frau des Senators Albinus, dazu bewegt, sich von ihrem Mann fernzuhalten, was diesen auf Rache sinnen lässt. Auf Drängen der Christen verlässt Petrus Rom – und begegnet dabei Christus, der ihm erklärt, er gehe in die Stadt, „um erneut gekreuzigt zu werden“. Petrus versteht und kehrt um, um an Christi Statt das Martyrium auf sich zu nehmen.⁷⁷ Am Erkenntnisprozess des – wie in den Evangelien auch hier erst der Nachhilfe bedürftigen, dann aber vorbildlich handelnden – Apostels wird gezeigt: Im Leiden der Märtyrer leidet Christus selbst („*Christus in martyre est*“, so Tertullian pointiert)⁷⁸ und erringt darin erneut den Sieg über den Tod – oder eben nicht, wenn der Christ sich diesem Mit-Leiden und damit auch dem Mit-Siegen verweigert. „In ihnen siegt, der in ihnen lebt“, sagt Augustin in einer Predigt über das Martyrium der Perpetua und Felicitas⁷⁹ und nimmt damit ein Motiv auf, das bereits in Verbindung mit dem Lyoneser Märtyrer Sanctus begegnet:

„In ihm litt Christus, in ihm wirkte er Großes und Herrliches; er machte den Widersacher zunichte und zeigte zur Belehrung der Übrigen, dass da, wo die Liebe des Vaters wirkt, nichts zu fürchten ist und dass nichts schmerzlich ist, wo sich Christi Herrlichkeit entfaltet.“⁸⁰

Die literarische „*Quo vadis?*“-Episode hat eine sehr reale Entsprechung: Kein Geringerer als Cyprian von Karthago musste lernen, dass aus der Sicht einer bedrängten Gemeinde ein lebender Bischof nicht unbedingt erstrebenswerter war als ein stand-

⁷⁴ Clem. Al. str. IV 16,3 (256,6f. St./Fr./Tr.): μαρτυρίαν λέγοντες ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνώσιν θεοῦ.

⁷⁵ Ebd. (256,8f.): φωνέα δὲ εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην τὸν διὰ θανάτου ὁμολογήσαντα; vgl. Dorothea Wendebourg, Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem, in: ZKG 98. 1987, 295–320, hier 298–300; Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 64f.; zu Clemens' Martyriumsverständnis insgesamt vgl. Annewies van den Hoek, Clement of Alexandria on Martyrdom, in: StPatr 26. 1993, 324–341; Mühlenberg, Altchristliche Lebensführung (wie Anm. 18), 88–93.

⁷⁶ Vgl. Bowersock, Martyrdom and Rome (wie Anm. 13), 54; 70f.

⁷⁷ Acta Petri 35 = Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum 6 (AAAp I, 7,26–8,8 Lipsius [lat.]; 88,5–12 [griech.]); vgl. Klauck, Apostelakten (wie Anm. 29), 114; Boyarin, Dying for God (wie Anm. 37), 44–46.

⁷⁸ Tert. pudic. 22,6 (CChr.SL 2, 1329,30 Dekkers).

⁷⁹ Aug. serm. 280,4 (PL 38, 1282): „*uicit enim in eis qui uixit in eis*“.

⁸⁰ M. Lugd. 1,23 (68,19–22 M.): ἐν ᾧ πάσχω Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας, καταργῶν τὸν ἀντικείμενον καὶ εἰς τὴν τῶν λοιπῶν ὑποτύπωσιν ὑποδεικνύων ὅτι μηδὲν φοβερὸν ὅπου πατρὸς ἀγάπη μηδὲ ἀλγεῖνδόν ὅπου Χριστοῦ δόξα (Übers. Haeuser/Gärtner [wie Anm. 17], 237); vgl. zum Leiden Christi im Märtyrer Jan den Boeft, „*Martyres sunt, sed homines fuerunt*“. Augustine on Martyrdom, in: Fructus centesimus (wie Anm. 46), 115–124, hier 120.

haft gestorbener Märtyrer.⁸¹ Dass er während der Verfolgung unter Decius (249–251) sein Heil im Exil gesucht hatte, schwächte seine Stellung gegenüber den Konfessoren in Karthago – Christen, die eingekerkert wurden und zum Sterben bereit gewesen, aber aus nicht von ihnen zu verantwortenden Gründen nicht hingerichtet worden waren und denen charismatische Autorität zugeschrieben wurde.⁸² Als Cyprian wenige Jahre später während der Verfolgung unter Valerian (257–260) wiederum floh, betonte er, dass dies allein dazu diene, ihn für das Martyrium an seinem Bischofssitz – und nicht in Utica, wo sich der Prokonsul gerade aufhielt – zu bewahren.⁸³ Den Märtyrertod erwartete er sehnlich, doch musste dieser am rechten Ort und zur angemessenen Zeit erfolgen. Athanasius, der sich in der Mitte des 4. Jahrhunderts seinen arianischen Gegnern durch Flucht entzogen hatte, beteuerte, einen unzeitigen Tod zu vermeiden sei keine Feigheit (δειλία), sondern auch eine Form der Nachahmung Christi, der sich selbst seinen Feinden erst gestellt habe, als der von Gott bestimmte Zeitpunkt (καιρός) gekommen war; und auch die früheren Heiligen seien nur auf Befehl des Geistes zu ihren Verfolgern gekommen.⁸⁴ Tatsächlich gab sich Cyprians Biograph Pontius alle Mühe, die Flucht des Bischofs unter Decius als göttlich angeordnete Bewahrung für einen noch glorreicheren Tod unter Valerian darzustellen.⁸⁵ Darüber hinaus konnte Cyprian „auch ohne das Martyrium unser Lehrer sein“,⁸⁶ was eine Pointe des Polykarmartyriums umkehrt: Dieser war „nicht nur ein glänzender Lehrer, sondern auch ein außerordentlicher Zeuge“, wobei hier der erste Aspekt durch den zweiten überboten wird.⁸⁷ Dagegen verklammert Pontius Lehre und Zeugnis, indem der bischöfliche Märtyrer seinem Lehrer Christus

⁸¹ Vgl. Boyarin, *Dying for God* (wie Anm. 37), 60: „In the Cyprianic *Life*, we have a virtual instant replay of the ‚Quo vadis?‘ story.“ Zu Cyprians Haltung sowie zu der in seiner *Vita* und seinen *Acta* vorgetragenen Martyriumstheologie vgl. Volker Leppin, *Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago*, in: ZAC 4. 2000, 255–269.

⁸² Das Begriffsfeld der ὁμολογία bzw. des ὁμολογος/ὁμολογητής in Abgrenzung zu μάρτυς/μαρτυρία begegnet erstmals in M. Lugd. 2,3 (82,22–24 M.); vgl. Baumeister, *Märtyrer* (wie Anm. 11), 183f. Wenige Jahrzehnte später regelt die *Traditio apostolica* bereits, dass ein Bekenner kraft seiner ὁμολογία dem Klerus angehört (im Rang eines Presbyters). Sie betont andererseits aber, dass nicht schon gelegentliche Verspottung, sondern nur Anklage, Haft oder förmliche Strafen zu diesem Rang führen (trad. ap. 9; FC 1, 238,1–15 Geerlings).

⁸³ Cypr. ep. 81,2f. (CChr.SL 3C, 629,10–630,21 Diercks). Vgl. dazu Wischmeyer, *Bischof* (wie Anm. 46), 368f.

⁸⁴ Athan. fūg. 15,5; 22,2 (Athanasius Werke II/1, 79,7–12; 83,19–23 Opitz); vgl. Johan Leemans, *The Idea of „Flight for Persecution“ in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius*, in: Lorenzo Perrone (Hg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Bd. II, Leuven 2003, 901–910.

⁸⁵ Diese Argumentation wird in Cypr. laps. 3 (CChr.SL 3, 222,51–53 Bévenot) vorbereitet: „*Primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum Domino reservari*“ – wer flieht (und dabei seinen Besitz aufgibt), gehört auch zu den Bekennern! Vgl. Leppin, *Bischofsmartyrium* (wie Anm. 81), 258f.

⁸⁶ Pontius, *vita Cypr.* 1 (CSEL 3/3, XCI,1f. Hartel): „*qui et sine martyrio habuit, quae doceret*“. In ep. 58,1 (CChr.SL 3B, 320,22f. Diercks) setzt Cyprian einen etwas anderen Akzent: „*Hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari*“ – entscheidend ist hier *fecit*, so Leppin, *Bischofsmartyrium* (wie Anm. 81), 264.

⁸⁷ M. Polyc. 19,1 (16,19f. M.): οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος.

folgt und dadurch gleichsam zu einem Lehrer höherer Ordnung wird.⁸⁸ Entsprechend gibt sich Cyprian seinem Ankläger nicht nur als Christ, sondern dezidiert als „Christ und Bischof“ zu erkennen.⁸⁹

Neben den lehrhaften Zug tritt bei Cyprian auch eine sakramentale Dimension: Indem das Kirchenvolk „das Leiden seines Bischofs teilte“, wurde es „von Gott dem Richter gleichfalls gekrönt“.⁹⁰ Obwohl es dem Volk verwehrt war, selbst den Märtyrertod zu erleiden, bekam es durch Cyprians „Erstlingsopfer des Martyriums“ Anteil an dem von ihm erworbenen Heil.⁹¹ Ebenso interpretierte Polykarp noch auf dem Scheiterhaufen seinen Tod als „reiches und wohlgefälliges Opfer“ durch die Nachahmung des Kreuzestodes Christi.⁹² Die Verbindung von Opfer (θύσα) und Jüngerschaft (μαθητής ἀληθῶς) liegt bereits im Römerbrief des Ignatius von Antiochien vor. Es sei für alle Seiten von Vorteil, wenn der designierte Todeskandidat „freiwillig für Gott stirbt“ (ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω); die römische Gemeinde möge von Interventionen bei den Behörden tunlichst absehen.⁹³ Doch ist dies nicht mit freiwilliger (ἐκουσίως) Auslieferung zu verwechseln – die Ignatius im spätantiken *Martyrium Colbertinum* tatsächlich zugeschrieben wurde –,⁹⁴ vielmehr beglaubigt der Märtyrertod das im Leben abgelegte Zeugnis für Christus, wobei solche Nachahmung Christi prinzipiell von jedem Christen gefordert ist.⁹⁵

Die Vorstellung, dass durch den Tod des Märtyrers auch Nicht-Märtyrer Anteil am Heil erhalten könnten, hat ihre Pointe darin, dass – zumal unter „großkirchlichen“ Verhältnissen – die Martyriumsbereitschaft aller Christen zwar erhofft, aber nicht realistisch erwartet werden konnte; dies zeigt der Streit über die ‚Lapsi‘ während und nach der decisischen Verfolgung. Wurde das Martyrium als „Bluttaufe“ verstanden,⁹⁶ mussten jene ein für allemal als verloren betrachtet werden. Wenn nun aber ein Martyrium nicht nur für den Protagonisten selbst, sondern auch für weitere Christen heilsstiftend wirken konnte, war der Weg frei, um theologisch und seelsorgerlich mit dem Versagen von Christen in Verfolgungssituationen umzugehen: Der Märtyrer sühnt seine *und* fremde Sünden.⁹⁷ Der Märtyrertod eröffnet damit prinzipiell die Möglichkeit des Loskaufs anderer Christen. Bereits Ignatius von

⁸⁸ Pontius, vita Cypr. 17 (CSEL 3/3, CVIII,23–26 Hartel).

⁸⁹ P. Cypr. 1,2 (168,8f. M.): „*Christianus sum et episcopus*“; vgl. Leppin, Bischofsmartyrium (wie Anm. 81), 255f. zur Relevanz des Amtes in Cyprians Reflexionen über die Legitimität einer Flucht vor dem Martyrium. Diese Dimension fehlt in den *allen* Christen geltenden Ausführungen Tertullians über die Unmöglichkeit einer solchen Flucht; dazu Bähnk, Notwendigkeit des Leidens (wie Anm. 56), 168–193.

⁹⁰ Pontius, vita Cypr. 18 (CSEL 3/3, CIX,10–13 Hartel).

⁹¹ Pontius, vita Cypr. 17 (CSEL 3/3, CVIII,23 Hartel): „*martyrii primitia*“.

⁹² M. Polyc. 14,2 (12,29 M.): ἐν θύσῃ πῖονι καὶ προσδεκτῇ.

⁹³ Ign. Ant. Rom. 4,1f. (210,14–212,2 Lindemann/Paulsen); vgl. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 29f.

⁹⁴ M. Colb. 96 (PG 5, 981A); vgl. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 49), 35.

⁹⁵ Vgl. Ign. Ant. Eph. 1,1; 10,3 (178,12f.; 184,26 Lindemann/Paulsen) u. ö.

⁹⁶ Tert. anim. 55,5 (CChr.SL 2, 863,40 Waszink): „*tota paradisi clauis tuus sanguis est*“; vgl. bap. 16,1f. (FC 76, 202,5–14 Schleyer). Auch für Cyprian konnte die Wassertaufe zwar Sünden erlassen, allein die Bluttaufe verlieh aber ewige Tugend (Fort. praef. 4; CSEL 3/1, 319,10f. Hartel). Hierzu und zum Folgenden vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 63.

⁹⁷ Vgl. Orig. hom. in Num. 24,1 (GCS 30, 226,6f. Baehrens): „*Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis*.“

Antiochien bezeichnete sich wiederholt als „Lösegeld“ (ἀντίψυχον), das den anderen Christen zu Gute komme.⁹⁸ Die Rolle der Märtyrer als Fürsprecher wurde in Karthago von Tertullian vertreten⁹⁹ und zur Zeit Cyprians auf die lebenden Konfessoren übertragen, was zum Konflikt mit der Bußgewalt des Bischofs führte. Die Märtyrer rückten durch ihre Nachahmung Christi also in eine Mittlerrolle.¹⁰⁰ Das erforderte wiederum eine trennscharfe Begrifflichkeit: Bereits das Polykarpmartyrium schärfte ein: „Diesen [sc. Christus] verehren wir (προσκυνοῦμεν) als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir (ἀγαπῶμεν) in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer – wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger (κοινωνοὶ τε καὶ συμμαθηταί) würden!“¹⁰¹

Wie missverständlich solche Unterscheidungen waren, zeigt sich daran, dass noch Augustin mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, die Märtyrerverehrung sei nur pagane Götterverehrung in anderem Gewand.¹⁰² „Für uns sind die Märtyrer keine Götter; wir kennen nur einen und denselben Gott, der sowohl unserer ist als auch der der Märtyrer“, stellte Augustin fest,¹⁰³ und noch kürzer konstatierte er in einer Predigt: „Sie sind Märtyrer, aber sie waren Menschen!“¹⁰⁴ Zwar seien alle Christen dazu aufgerufen, „die Märtyrer Christi nachzuahmen“.¹⁰⁵ Doch dass diese als Menschen Zeugen Christi werden konnten, verdankten sie dem Heiligen Geist, „durch den sie mit jenem göttlichen Feuer entflammt waren.“¹⁰⁶ Dieses Bemühen um terminologische und sachliche Klarheit war umso dringlicher, als die liturgische Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien, die schon für Polykarp bezeugt

⁹⁸ Ign. Eph. 21,2; Smyrn. 10,2; Pol. 2,3; 6,1 (190,17; 232,6; 236,15; 238,15 Lindemann/Paulsen); vgl. dazu Wendebourg, Martyrium (wie Anm. 75), 303.

⁹⁹ Vgl. Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 62 mit Verweis auf die bei Bähnk, Notwendigkeit des Leidens (wie Anm. 56), 270–279 diskutierten Belege.

¹⁰⁰ Theologisch reflektiert begegnet die „Ähnlichkeit zwischen dem Opfer Christi und dem Opfer der Märtyrer“ und deren daraus resultierendem Dienst (διακονεῖν) der Vermittlung der Sündenvergebung bei Origenes (mart. 30; GCS Orig. I, 27,2 Koetschau); dazu Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 36; 106; Aland, Märtyrer (wie Anm. 37), 60f.

¹⁰¹ M. Polyc. 17,3 (16,3–7 M.; Übers. Lindemann/Paulsen [wie Anm. 40], 278–280).

¹⁰² Diesen Vorwurf erhob der Manichäer Faustus (Aug. c. Faust. XX 21; CSEL 25, 561,18–20 Petschenig). Vgl. serm. 273,3 (PL 38, 1249) zur Verehrung des Fructuosus, in dessen Martyriumsbericht das Thema von Gottes- und Menschenverehrung schon im Rahmen der Gerichtsverhandlung zwischen dem Statthalter Aemilianus und dem Diakon Eulogius zur Sprache kommt: „*Aemilianus praeses Eulogio dixit: Numquid et tu Fructuosum colis? Eulogius dixit: Ego Fructuosum non colo, sed ipsum colo quem et Fructuosus colit*“ (M. Fruct. 2,7f.; 178,13–16 M.); vgl. den Boeft, Martyres sunt (wie Anm. 80), 117f.

¹⁰³ Aug. civ. XXII 10 (CChr.SL 48, 828,5–7 Dombart/Kalb): „*sed nobis martyres non sunt dii, qui unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum.*“

¹⁰⁴ Aug. serm. Lambot 26,2 (PLS 2, 831): „*Martyres sunt, sed homines fuerunt.*“

¹⁰⁵ Aug. serm. 325,1 (PL 38, 1447): „*ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi. Haec est omnino huius festivitatis utilitas.*“ Vgl. dazu Paul-Albert Février, Martyre et sainteté, in: Les fonctions des saints dans le monde occidental (wie Anm. 2), 51–80, hier 52.

¹⁰⁶ Aug. in Joh. 94,2 (zu Joh 16,5; CChr.SL 36, 562,13–16 Willems): „*[...] facturus eos erat martyres suos, id est testes suos per Spiritum sanctum: ut illo in eis operante persecutionem quaecumque aspera tolerarent, nec frigescerent a caritate praedicandi, illo diuino igne succensi*“; vgl. den Boeft, Martyres sunt (wie Anm. 80), 123f.

ist,¹⁰⁷ nach dem Ende der staatlichen Christenverfolgungen erst recht einen Aufschwung erlebte. Wenn Christus- und Märtyrerfeste nebeneinander standen, musste aber klargestellt werden, wem welche Art der Verehrung zukam. Entsprechend wichtig war die Frage, welche Märtyrer denn verehrt werden sollten, hatte doch schon Cyprian den dann von Augustin gegenüber den Donatisten aufgegriffenen Grundsatz vertreten: „Es kann niemand Märtyrer sein, der nicht zur Kirche gehört.“¹⁰⁸ Nicht zufällig entwickelte sich in der Spätantike eine formelle „bischöfliche Heiligsprechung“ von Märtyrern durch feierliche Translation, erstmals bezeugt bei Ambrosius durch die Erhebung der Reliquien von Gervasius und Protasius (386) – nach Offb 6,9 – wonach „am Altar“ die Seelen derer zu finden seien, „die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und um ihres Zeugnisses willen“ (διὰ τὴν μαρτυρίαν).¹⁰⁹

3. Transformationen in der Spätantike und im Mittelalter

Mit dem Galerius-Edikt vom 30. April 311 endete die Ära der Christenverfolgungen – und damit auch die Gefahr, um des Glaubenszeugnisses willen durch den römischen Staat zu Tode gebracht zu werden. Das Martyrium drohte fortan nur noch jenen Christen, die sich der neuen Nähe von Kirche und Staat widersetzen: Die Donatisten betrachteten sich als „Märtyrerkirche“ und setzten auch die literarische Tradition der Märtyrerakten fort.¹¹⁰ Aber auch auf großkirchlicher Seite war die Zeitdiagnose oft pessimistisch. Hieronymus berichtete in der Einleitung zu seiner *Vita Malchi*, er habe sich vorgenommen, eine Kirchengeschichte zu schreiben, die dokumentiere,

„wie von der Ankunft unseres Erlösers bis zu unserer Zeit, das heißt von den Aposteln bis zum Abschau von dieser Zeit, wie und durch wen die Kirche Christi gegründet und gefördert worden ist, wie die Verfolgungen sie stark machten und die Blutzügel sie krönten und wie, nachdem sie christliche Kaiser bekommen hatte, ihre Macht und ihr Reichtum wuchs, während sich ihr sittlicher Zustand verschlechterte.“¹¹¹

¹⁰⁷ Vgl. M. Polyc. 18,2 (16,9–15 M.). Werden in Polykarps Fall die römischen Behörden erst von den anwesenden Juden darauf hingewiesen, wie dringend sich die Christen „Gemeinschaft mit seinem heiligen Fleisch“ wünschen (M. Polyc. 17,1; 14,26f. M.: κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ), so scheint dies in Lyon schon bekannt gewesen zu sein, denn die Körper der Gemarterten wurden verbrannt und die Asche in die Rhône gestreut (M. Lugd. 1,61f.; 80,26–35 M.).

¹⁰⁸ Cypr. unit. eccl. 14 (CChr.SL 3, 259,337f. Bévenot): „*Esse martyr non potest qui in ecclesia non est*“; vgl. den Boeft, *Martyres sunt* (wie Anm. 80), 118.

¹⁰⁹ Vgl. Ambr. ep. 77,13 (CSEL 82/3, 134,133–135,141 Zelzer); dazu Angenendt, *Heilige* (wie Anm. 6), 173.

¹¹⁰ Vgl. z. B. die *Passio Marculi* über einen donatistischen Bischof, der am 29.11.347 von einem Felsen gestürzt wurde (c. 12; TU 134, 287,381–388 Maier). Von großkirchlicher Seite wurde umgehend bestritten, dass es sich um ein Martyrium handle, vielmehr habe Marculus Selbstmord begangen (Optat. c. Parmen. III 6; CSEL 26, 83,7–16 Ziwsa). Im Anschluss an Cyprian stellte Optat fest, nur innerhalb der Kirche könnten sich wahre Martyrien ereignen – was Donatisten *a priori* ausschloss (ebd. 85,5–12; vgl. Butterweck, *Martyriumssucht* [wie Anm. 49], 132f.).

¹¹¹ Hier. *vita Malchi* 1 (SC 508, 186,13–19 Leclerc/Morales; Übers. Manfred Fuhrmann, *Christen in der Wüste. Drei Hieronymus-Legenden*, Zürich – München 1983, 23).

Die Verehrung der „alten“ Märtyrer erlebte einen Aufschwung in der Memorialkultur der Spätantike. In Rom übertrafen die Märtyrer Agnes und Laurentius die alteingesessenen Apostel Petrus und Paulus an Popularität. Offenbar wurde erst jetzt, d. h. im späten 4. Jahrhundert, eine *Passio* des Laurentius († 258) aufgezeichnet, in der sich der Diakon nicht nur als humorvolles Hinrichtungsoffer erweist, sondern auch, zur Herausgabe des Kirchenschatzes aufgefordert, die Armen als Schatz der Kirche bezeichnet und so den Reichtum der nachkonstantinischen römischen Kirche mit ihrem diakonischen Anspruch versöhnt.¹¹² Agnes wiederum schrieb man ein „*duplex martyrium pudoris et religionis*“¹¹³ zu: Sie war um ihrer Keuschheit und um ihres Glaubens willen verfolgt worden und erhielt daher im Urteil der Nachwelt gleich zwei Kronen, als Jungfrau und als Märtyrerin.¹¹⁴ Das Ideal der Virginität tritt hier gleichberechtigt neben dasjenige der Glaubenstreue bis in den Tod.

Damit ist Agnes repräsentativ für die Annäherung und latente Verschmelzung von Askese und Märtyrertum, die im 4. Jahrhundert zum Leitbild eines „unblutigen Martyriums“ führt.¹¹⁵ Askese war im Christentum nicht erst ein Phänomen der Spätantike, erlebte aber angesichts der von Hieronymus und vielen anderen beklagten Verweltlichung der Kirche einen signifikanten Bedeutungszuwachs. Doch blieb das Martyrium das Maß, an dem sich asketisches Leben messen lassen musste: Athanasius unterstrich in der *Vita Antonii*, sein Heiliger habe das Martyrium bewusst gesucht, obwohl er sich nicht selbst habe ausliefern wollen (diese Differenz wird genau beachtet!). Während der diokletianischen Christenverfolgung habe Antonius „den Bekennern in den Bergwerken und Gefängnissen gedient“ und sie vor Gericht seelsorgerlich unterstützt.¹¹⁶ Als der Richter dies bemerkte, habe er sämtliche Mönche aus Alexandrien verbannt; Antonius aber sei unbefangen vor dem Richterstuhl umherstolzigt (was nun kaum anders denn als versuchte Selbstausslieferung zu verstehen ist!). Doch sei er von Gott für andere Zwecke bewahrt worden, nämlich um weitere Menschen in die spirituelle Existenz in der Wüste einzuführen.¹¹⁷ Dass es ihn „zu schmerzen schien, dass er nicht Zeugnis abgelegt hatte“,¹¹⁸ begegnet in der Hagiographie des Mittelalters als Topos: Der Missionsbischof Ansgar († 865) klagte bitter, dass ihm das Martyrium verwehrt geblieben sei, das ihm doch als jungem Mann in einer Vision verheißen worden war. Asketische und missionarische Bemü-

¹¹² Prudent. perist. II 189–204 (CSEL 61, 303 Bergman); vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 140. Zur römisch-christlichen Memorialkultur vgl. Steffen Diefenbach, Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr., Berlin – New York 2007.

¹¹³ Ambr. virg. I 2,9 (FC 81, 112, 11f. Dückers); vgl. Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 79.

¹¹⁴ Hier. ep. 130,5,2 (CSEL 56, 179,22–24 Hilberg); Prudent. perist. XIV 7–9 (427 B.).

¹¹⁵ Zu diesem Prozess vgl. grundlegend Kampert, Sterben der Heiligen (wie Anm. 73).

¹¹⁶ Athan. v. Ant. 46,2 (SC 400, 258,6–260,12 Bartelink).

¹¹⁷ Athan. v. Ant. 46,6 (260,23–27 B.). Von dem damaligen Mönch und späteren Bischof von Edessa, Rabbula, wird berichtet, dass er das Martyrium zu erreichen suchte, indem er in Baalbek (Heliopolis) pagane Tempel attackierte, von Gott aber für das Bischofsamt aufbewahrt wurde (S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, hg. von J. Joseph Overbeck, Oxford 1865, 169,24–170,20); vgl. dazu Georg Günter Blum, Rabbula von Edessa: der Christ, der Bischof, der Theologe, Louvain 1969, 30–32.

¹¹⁸ Athan. v. Ant. 46,6 (260,24 B.): Ἀυτὸς μὲν οὖν λυπομένῳ ἔφακε, ὅτι μὴ μεμάρτύρηκεν.

hungen böten keine echte Äquivalenz.¹¹⁹ Entsprechend eindringlich argumentierte sein Biograph Rimbart:

„Es gibt bekanntlich zwei Arten des Martyriums: das verborgene in friedlichen Zeiten und das offenkundige in Verfolgungen; trotz seiner Bereitschaft zu beiden wurde ihm nur das erste zuteil. Täglich opferte er sich am Altar seines Herzens Gott auf mit Tränen, Nachtwachen, Fasten, Abtötung des Fleisches und fleischlicher Begierden; so erlangte er das Martyrium der Friedenszeit. Zum offenkundigen Martyrium des Leibes fehlte ihm ein Verfolger, nicht die Bereitschaft.“¹²⁰

Bereits Sulpicius Severus bedauerte, dass es Martin von Tours nicht vergönnt gewesen sei, das Martyrium zu erleiden; doch habe er durch sein Leiden und Handeln im Leben gleichen Ruhm erworben wie die Märtyrer.¹²¹ Schon Cyprian hatte gegenüber Christen, die an einer Epidemie anstatt um ihres Glaubens willen zu sterben drohten, betont, es sei ein Unterschied, ob man nicht den Mut oder nur nicht die Gelegenheit zum Martyrium habe.¹²² Unter äußeren Umständen, die diese Gelegenheit nicht mehr boten, wurde nun die *Bereitschaft* zur Lebenshingabe das Kriterium – eine Bereitschaft, die man zunehmend in der asketischen Lebensführung, der *mortificatio carnis*, sah.¹²³ Vorgebildet war diese Transformation im Konzept des Bekenners: „Stirbt ein Konfessor und hat wider Willen keine Strafe erlitten, so gilt vor Gott statt Blut die Glaubensstärke“,¹²⁴ stellte Paulinus von Nola fest. Daher war der Konfessor Felix für ihn ein „*sine sanguine martyr*“.¹²⁵ Entscheidend für diesen Titel war Felix' *Wille* zu sterben, nicht die Todesart als solche.¹²⁶

¹¹⁹ Rimbart, *vita Anskarii* 40 (FSGA 11, 124,1–18 Trillmich); vgl. Angenendt, *Heilige* (wie Anm. 6), 66.

¹²⁰ Rimbart, *vita Anskarii* 42 (130,9–16 Tr.): „*Nam cum duo martyrii esse genera constet, unum in pace ecclesiae occultum, alterum persecutionis articulo ingruente manifestum, utrumque voluntate tenuit, ad alterum effectum pervenit. Quia enim cotidie se per lacrimas, vigiliis, ieiunia, carnis macerationem et desidiolum carnalium mortificationem in ara cordis Deo mactabat, martyrium profecto, quod pacis tempore potuit consecutus est. Quia vero ad apertum corporis martyrium persecutor sibi, non animus, defuit.*“

¹²¹ Sulp. Sev. ep. 2,12f. (CSEL 1, 144,17–27 Halm).

¹²² Cypr. mort. 17 (CChr.SL 3A, 26,292f. Simonetti): „*aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium.*“

¹²³ Vgl. z. B. Ambr. virg. I 3,10 (FC 81, 114,4f. Dückers): „*Non enim ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat*“; Hier. ep. 130,5,3 (CSEL 56, 180,10 Hilberg): „*Habet et servata pudicitia martyrium suum*“; Cass. conl. XVIII 7,7 (CSEL 13, 515,24–516,3 Pet-schenig/Kreuz); vgl. Adalbert de Vogüé, „Martyrium in occulto“. Le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerio de Bierzo, in: *Fructus centesimus* (wie Anm. 46), 125–140, hier 127.

¹²⁴ Paul. Nol. carm. 14,5f. (CSEL 30, 46 Hartel/Kamptner): „*Non confessor obit poenas non sponte lucratus / acceptante Deo fidam pro sanguine mentem.*“ Vgl. dazu Fevrier, *Martyre* (wie Anm. 105), 66.

¹²⁵ Paul. Nol. carm. 12,9; vgl. auch carm. 14,10f. (43; 46 H./K.). Vgl. Grig, *Making martyrs* (wie Anm. 37), 110: „Paulinus' Felix provided an ideal model for sanctity in an age of transition: in the peaceful Church where martyrs were nevertheless still being found, and while the heroisation of the pastoral and ascetic endeavours of monks, bishops and other ecclesiasts had begun. Ultimately, the significance of Felix is not so much as Paulinus' 'special friend', but as a constructed saint for a new Christian elite of ascetic men in clerical office.“ Vgl. Helmut Seng, *Felix sine sanguine martyr*. Die Norm der Heiligkeit und ihre symbolische Erfüllung bei Paulinus von Nola, carmen XIV, in: *StPatr* 43. 2006, 483–489.

¹²⁶ Paul. Nol. carm. 14,22f.; 18,148–151 (46; 104 H./K.).

In der Spätantike erfolgte also eine Ausweitung des Martyriumsbegriffs auf die asketische Lebensführung, aber auch auf missionarisches Wirken und andere Widerfahrnisse. Bischof Euseb von Vercelli, der im Zuge des trinitarischen Streits ins Exil gehen musste, galt für Maximus von Turin als Märtyrer,¹²⁷ ebenso Victricius von Rouen für Paulinus von Nola, denn er sei „für alle ein Zeichen vollkommener Tugend und vollkommenen Glaubens“.¹²⁸ Hieronymus schrieb über die in Bethlehem verstorbene Asketin Paula, sie sei „nach einem langen Martyrium gekrönt worden: Denn nicht nur das vergossene Blut wird als Glaubensbekenntnis angerechnet, sondern auch die Hingabe einer treuen Seele durch das tägliche Martyrium.“¹²⁹ Fast schon eine Umkehrung der Prioritäten formulierte Petrus Chrysologus zu Apollinaris von Ravenna: „Nicht so sehr der Tod als vielmehr Glaube und Demut erzeugen den Märtyrer.“¹³⁰ Vollends auf das asketische Leben zielte schließlich Faustus von Riez in einer Predigt über den Märtyrer Genius von Arles: „Lasst uns ein neues Martyrium erwerben, nicht durch den Tod des Fleisches, sondern durch die Abtötung des fleischlichen Lebens, damit auch über uns Lebende gesagt werden kann: ‚Wertvoll ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Heiligen‘ (Ps 116,15).“¹³¹ Augustin versuchte, die unterschiedlichen Wege zur Seligkeit in ein System zu bringen: „Jener Garten des Herrn, Brüder, enthält nicht nur die Rosen der Märtyrer, sondern auch die Lilien der Jungfrauen, das Efeu der Verheirateten und die Veilchen der Witwen.“¹³² Gregor der Große unterschied als gleichberechtigte Formen das Martyrium „*in mente*“ und „*in mente simul et in actione*“; jenes ereigne sich „*in occulto opere*“, dieses „*in publico*“. So „können wir in der Friedenszeit der Kirche leben und dennoch den Palmzweig des Martyriums erwerben“¹³³ – auch ohne irdische Verfolger.

¹²⁷ Max. Taur. serm. 7,1 (CChr.SL 23, 24,3 Mutzenbecher) u. ö.; vgl. auch CIL V 6723: *eusebius episcopus et martur*; dazu Grig, Making martyrs (wie Anm. 37), 106.

¹²⁸ Paul. Nol. ep. 18,9f. (FC 25/2, 426,22f. Skeb): „*formula omnibus perfectae virtutis et fidei*“. Vgl. Commod. instr. 3(7) (CChr.SL 128, 44,14–45,18 Martin): „*Multa sunt martyria, quae sunt sine sanguine fuso. / Alienum non cupire, uelle martyrii habere, / linguam refrenare, humilem te reddere debes, / uim ultro non facere nec factam reddera contra, / mens patiens fueris: intellegere martyrem esse.*“

¹²⁹ Hier. ep. 108,31,1 an Eustochium (CSEL 55, 349,11–13 Hilbert): „*non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed deuotae quoque mentis seruitus cotidianum martyrium est*“; Übers. Schade, BKV 15, 147; vgl. Kampert, Sterben der Heiligen (wie Anm. 73), 346f. sowie 159 zu Venant. Fort. vita Radegundis 26 (MGH.SRM II, 373,8–15 Krusch) weiterhin Aug. serm. 326,2 (PL 38, 1450): „*Sic Deus vult unumquemque christianum probare, ut probatum velit cum martyribus coronare.*“

¹³⁰ Petr. Chrys. serm. 128,1 (CChr.SL 24B, 789,12f. Olivar): „*Non tam mors quam fides et deuotio martyrem facit.*“

¹³¹ Faustus von Riez (Eusebius Gallicanus, serm. 56,9; CChr.SL 101A, 654,120–123 Glorie): „*Acquiramus nobis nouum, non carnis morte sed carnalis uitae mortificatione, martyrium, ut de nobis quoque etiam uiuentibus dici possit: ‚Pretiosa in conspectu Domini, mors sanctorum eius‘*“; zu den zuletzt zitierten Stellen vgl. Fevrier, Martyre (wie Anm. 105), 55.

¹³² Aug. serm. 304,2 (PL 38, 1396): „*Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed lilia virginum, et conjugatorum hederas, violasque uiduarum*“; vgl. von Campenhausen, Idee des Martyriums (wie Anm. 5), 140; Fevrier, Martyre (wie Anm. 105), 54. Hier. ep. 108,31,1 (CSEL 55, 349,14 Hilberg) ordnet dagegen Rosen und Veilchen den Märtyrern zu, die Lilien den Asketen: „*illa corona de rosis et uiolis plectitur, ista de liliis*“; vgl. de Vogüé, Martyrium in occulto (wie Anm. 123), 126.

¹³³ Greg. hom. in Evang. 35,7 (FC 28/2, 698,19f. Fiedrowicz): „*et in pace Ecclesiae vivimus et tamen martyrii palmam tenemus*“; vgl. dial. III 26,7f. (SC 260, 371,52–55 de Vogüé/Antin); Isid. etym. VII 11,4; dazu de Vogüé, Martyrium in occulto (wie Anm. 123), 128f.

Auf dem Weg ins Frühmittelalter klärte sich die Zuordnung von Askese und Martyrium: Der Klostereintritt erschien alsbald als „zweite Taufe“, die alle bisherigen Sünden abzuwaschen vermochte.¹³⁴ Benedikt von Nursia beschrieb als „vierte Stufe der Demut“ die Fähigkeit, allen Anfeindungen stand zu halten und so Christus nachzufolgen.¹³⁵ Die irischen Mönche kannten „rote“, „weiße“ und „blaue“ Martyrien als Symbole für Hinrichtung, Askese oder Buße.¹³⁶ Das monastische Ideal der *peregrinatio* führte zu einer neuen Form des Martyriums *in publico*: Nicht nur war der Weg zu den „Heiden“ beschwerlich, er konnte auch direkt in den Tod führen. Die Vita Bonifatii aus der Feder Willibalds widmet sich einem solchen *sanctus martyr*¹³⁷ und bringt dabei die neue Belegung des Martyriumsbegriffs im Kontext der Heidenmission präzise zum Ausdruck:

„Sie alle [sc. die Gefährten des Missionsbischofs] streuten in Gemeinschaft mit dem heiligen Bonifatius des himmlischen Lebens Samen soweit unter das Volk und erlangten durch die Gnade des Herrn Gottes solchen Preis, dass ihnen, die nach der Vorschrift der apostolischen Lehre [Apg 4,32] ein Herz und eine Seele waren, auch ein und dieselbe Palme des Märtyrertums und des Triumphes Herrlichkeit zuteil wurde.“¹³⁸

Der Tod des Bonifatius spiegelt das Motiv der machtlosen Überlegenheit: Seine Begleiter, die „die Heiligen und bald zum Märtyrertod Bestimmten gegen die wütende Macht des Volkes zu schützen“ versuchten,¹³⁹ hält der Bischof zurück, denn nun sei das Lebensende durch Gottes Ratschluss herangekommen, und ihnen sei die sofortige Aufnahme in den Himmel verheißen. „Mit solcher Lehre Ermahnung trieb er die Schüler [auf dem Weg zur] Krone des Märtyrertums freundlich an.“¹⁴⁰ Der Bericht über den Leichenzug in Richtung Fulda spricht durchgehend von Bonifatius als einem heiligen Märtyrer, der von den Friesen erliden musste (oder durfte!), was den Christen zu früheren Zeiten von den Römern gedroht hatte: den Tod um des Zeugnisses Christi willen. Anders als in der Antike wurde er aber nicht in seinem heimatlichen Umfeld zum Märtyrer, sondern in der Fremde, in die er bewusst gegangen war, um das Wortzeugnis durch das Blutzeugnis zu beglaubigen. Doch

¹³⁴ Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 98.

¹³⁵ Reg. Ben. VII 35–43 (CSEL 75, 46f. Hanslik).

¹³⁶ Vgl. Clare Stancliffe, Red, White and Blue Martyrdom, in: Dorothy Whitelock u. a. (Hg.), Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes, Cambridge 1982, 21–46, bes. 36–44.

¹³⁷ Willibald, vita Bonif. praef. (FSGA 4, 456,11 Rau). Vgl. zuletzt Gereon Becht-Jördens, Die Ermordung des Erzbischofs Bonifatius durch die Friesen: Suche und Ausgestaltung eines Martyriums aus kirchenpolitischer Notwendigkeit?, in: AmrhKG 57. 2005, 95–132.

¹³⁸ Willibald, vita Bonif. 8 (512,10–14 R.): „*Qui etiam in tantum vitae aeternae semen cum sancto Bonifatio late per populum divulgantes, domino Deo patrocinante diffamaverunt, ut quibus iuxta apostolicae institutionis normam, cor erat unum et anima una, una eademque et palma esset marterii et remuneratio triumphii.*“

¹³⁹ Ebd. (514,1f. R.): „*sanctos contra insensatum (postmodum martyres) furentes populi exercitum defendere gestiunt.*“

¹⁴⁰ Ebd. (514,21f. R.): „*tali doctrinae hortamento discipulos ad coronam martyrii affabiliter incitabat.*“

kehrte der Leichnam des Heiligen in die Heimat zurück und wurde zum Bezugspunkt eines Kultes und darin zum „Fürsprecher in alle Ewigkeit“.¹⁴¹

Das blutige Martyrium wird im Kontext christlich-heidnischer Konflikte also erneut als Norm der Heiligkeit erkennbar. Hatte Bonifatius – wie Martin von Tours – erfolgreich gegen pagane Heiligtümer gekämpft,¹⁴² so kam hingegen im 11. Jahrhundert der angelsächsische Missionar Wolfred in Schweden bei der Zerstörung eines Thorbildnisses grausam ums Leben; „doch der Märtyrerkranz brachte die würdige Seele in den Himmel.“¹⁴³ Die Auseinandersetzungen mit den „Heiden“ im Norden Deutschlands und in Skandinavien beschrieb Adam von Bremen als regelrechte Christenverfolgung. Den Slawen im Bereich der Hamburger Erzdiözese gestand er zwar ein Widerstandsrecht gegen ungerechte christliche Richter und Markgrafen zu, doch gingen die Aufständischen so brutal gegen Klerus und Laien vor, dass sich der Chronist dies allein durch den „Hass auf die Christen“ erklären konnte.¹⁴⁴ Mit *odium* wird eine der ältesten Anklagen gegen das Christentum¹⁴⁵ gegen die Heiden gewendet, die letztlich gerade keinen „gerechten“ Widerstand leisteten, sondern die Christen nur um ihres Christseins willen töteten und zuvor noch „zum Schauspiel für Engel und Menschen“ machten (1 Kor 4,9).¹⁴⁶ Soziale, religiöse und ethnische Gründe für die Auseinandersetzungen gingen hierbei eine so enge Symbiose ein, dass auch in reinen Machtkonflikten getötete Christen als „Blut-“ und d. h. „Glaubenszeugen“ erscheinen konnten. Adam referiert dazu den Ausspruch des Dänenkönigs Sven Estridson, es gebe „in Schweden oder Dänemark so viele Märtyrer, dass sie kaum von einem Buch erfasst werden könnten.“¹⁴⁷

Nicht zufällig erhoben in dieser Zeit die Päpste den Anspruch, allein über die Verehrung von Märtyrern und Heiligen zu entscheiden, um deren Zuwachs zu begrenzen und zu steuern.¹⁴⁸ Das 13. Jahrhundert erlebte die Kanonisation von

¹⁴¹ Ebd. (520,18 R.): „*perpetualiter patronum*“. Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 37: „Einen Märtyrer, den man selbst noch erlebt und dessen blutigen Leichnam man vor Augen gehabt hatte, begriff man als unfehlbaren Fürsprecher.“

¹⁴² Sulp. Sev. Mart. 13,1–9 (SC 133, 280–282 Fontaine); Willibald, vita Bonif. 6 (494,4–27 R.).

¹⁴³ Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum II 62 (FSGA 11, 302,11–13 Trillmich): „*Et ille quidem pro talibus ausis statim mille vulneribus confossus, animam laurea dignam martyrii transmisit in coelum.*“

¹⁴⁴ Adam, Gesta II 43 (278,12–14 Tr.): „*Apud Hammaburg eo tempore ac deinceps multi ex clero et civibus in captivitate abducti sunt, plures etiam interfecti propter odium christianitatis.*“ Für den Hinweis auf diesen in der Forschung zum Martyriumsverständnis wenig beachteten Zusammenhang danke ich Thies Jarecki.

¹⁴⁵ Zum *odium humani generis* vgl. Tacit. ann. XV 44,4f. (BiTeu 369,14–25 Heubner).

¹⁴⁶ Adam, Gesta II 43 (278,17–280,8 Tr.) zitiert einen Bericht des dänischen Königs: „*Sexaginta, inquit, presbyteri, ceteris more pecudum obruncatis, ibi ad ludibrium servati sunt. Quorum maior loci praepositus Oddar nomen habuit, noster consanguineus. Ille igitur cum ceteris tali martyrio consummatus est, ut, cute capitis in modum crucis incisa, ferro cerebrum singulis aperiretur. Deinde ligatis post tergum manibus confessores Dei per singulas civitates Sclavorum tracti sunt [et aut verbera aut alio modo vexati], usque dum deficerent. Ista illi, spectacula facti et angelis et hominibus in stadio medii cursus exhalaverunt victorem spiritum.*“

¹⁴⁷ Adam, Gesta II 43 (280,11f. Tr.): „*tantos habemus in Dania vel Slavania martyres, ut vix possint libro comprehendi.*“

¹⁴⁸ Vgl. Renate Klausner, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSRG.K 71. 1954, 85–101; André Vauchez, La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Turin – Paris 1981,

ganzen drei Märtyrern: der 1079 ermordete Erzbischof Stanislaus von Krakau, der 1252 getötete dominikanische Inquisitor Petrus Martyr von Verona und der 1208 durch Schergen des Grafen von Toulouse zu Tode gebrachte Legat Innocenz' III. gegen die Katharer im Languedoc, Petrus von Castelnau,¹⁴⁹ allesamt dem Papsttum hochverbundene Männer. Die zahlreichen franziskanischen Missionare, die (oft zunächst ohne päpstlichen Auftrag) in muslimischen Ländern wirkten und dabei zu Tode kamen, wurden dagegen nicht oder erst viel später zu den Ehren der Altäre erhoben.¹⁵⁰

Die Begegnung des Christentums mit dem Islam bildete neben der Mission den zweiten Ort des Martyriums im Mittelalter. Besondere Aufmerksamkeit genießen dabei die „Cordobenser Märtyrer“: 45 Christen und Christinnen, die von 851 bis 859 in Cordoba hingerichtet wurden.¹⁵¹ Es handelte sich um Opfer individueller Denunziationen, aber auch um Selbstauslieferer.¹⁵² Die zeitgenössische Hagiographie – deren Quellenwert naturgemäß umstritten ist¹⁵³ – weist Analogien zur vorkonstantinischen Zeit auf. Auch in Cordoba bauten Christen Kirchen und waren durch ihren Klerus öffentlich präsent, bis diese Präsenz durch Martyrien prekär wurde. Viele Christen scheinen den islamischen Staat akzeptiert und sogar hohe Stellungen bekleidet zu haben.¹⁵⁴ Es war diese Selbstverständlichkeit des Lebens in „ungläubiger“ Umgebung, die in den Kreisen, zu denen die Chronisten Alvar und Eulogius gehörten, als problematisch empfunden wurde und gegen die sich einzelne Christen zum Protest durch das Martyrium aufgerufen sahen. Erst dieser Protest hatte für die verbleibenden Glaubensgenossen Einschränkungen zur Folge – und sorgte postwendend für innerkirchlichen Rechtfertigungsdruck.¹⁵⁵

Kritik entzündete sich vor allem daran, dass im Zusammenhang mit den Exekutionen keine Wunder geschahen.¹⁵⁶ Dem Tod wurde damit die göttliche Begläubi-

25–37; Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisierungsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln 2004.

¹⁴⁹ ActaSS Maii 7; Aprilis 29; Martii 5; vgl. dazu James D. Ryan, *Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*, in: *The Catholic Historical Review* 90. 2004, 1–28, hier 3f.

¹⁵⁰ Vgl. Ryan, *Missionary Saints* (wie Anm. 149), 8–24 zu Franziskanern des 13. und 14. Jahrhunderts.

¹⁵¹ Vgl. dazu jetzt Igor Pochoshajew, *Die Märtyrer von Cordoba: Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt 2007.

¹⁵² Dies wurde (auf staatlichen Druck!) von einem Konzil (852) verhandelt – ohne eindeutige Lösung: „Einerseits bestätigte die Synode den Status der vorausgegangenen Martyrien, andererseits verbot sie freiwillige Martyrien für die Zukunft“ (Pochoshajew, *Märtyrer* [wie Anm. 151], 159 Anm. 656 zu Eulogius, *Memoriale sanctorum* II 15,2f., in: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, hg. von Ioannes Gil, Bd. II, Madrid 1973, 434,1–435,12); zum Problem der Selbstausslieferung der Cordobenser Märtyrer vgl. auch schon Butterweck, *Martyriumssucht* (wie Anm. 49), 221–224.

¹⁵³ Vgl. Jessica A. Coope, *The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln NE 1995, 40f.

¹⁵⁴ Vgl. Pochoshajew, *Märtyrer* (wie Anm. 151), 161f.

¹⁵⁵ Vgl. Pochoshajew, *Märtyrer* (wie Anm. 151), 166. Für diese Martyrien scheint also die These de Ste. Croix' (referiert in Anm. 50) zuzutreffen, dass erst provokatives Verhalten zu staatlichen Repressionen führte.

¹⁵⁶ Eulog, *Mem. sanct. I* 13 (CSM II, 379,1–3 Gil); vgl. zum Folgenden Pochoshajew, *Märtyrer* (wie Anm. 151), 55–60.

gung als Martyrium vorenthalten, er erschien als sinnlos. Eulogius entgegnete, entscheidend sei nicht das Wunder als solches, vielmehr liege das Proprium des Martyriums im Streben nach dem verdienstlichen Tod;¹⁵⁷ und dieses Streben speise sich aus dem Eifer für Gott und der Liebe zu ihm.¹⁵⁸ Das Ausbleiben von Wundern beweise letztlich nur, dass das gegenwärtige Christentum ihrer nicht würdig sei.¹⁵⁹ Denn anstatt die Märtyrer zu kritisieren, sollten alle Christen vor den muslimischen Machthabern ihren Glauben bekennen.¹⁶⁰ Die Schriften des Eulogius verhandeln die Haltung zum Leben unter dem Islam ebenso wie die Haltung der frühen Christen zum römischen Staat im literarischen Medium der Märtyrerberichte, d. h. im Modus einer pointierten Distanznahme – die nicht die Haltung der meisten Cordobenser Christen gewesen sein dürfte.

Das Martyrium unter „Ungläubigen“ wurde schließlich im Zusammenhang des „heiligen Krieges“ aktuell.¹⁶¹ Waren die Märtyrer in der Alten Kirche und im muslimisch beherrschten Spanien Opfer einer übermächtigen Staatsgewalt gewesen, so rief Kaiser Heraklios im Krieg gegen die Perser (622/23) seine Truppen dazu auf, ihr Leben „Gott um eurer Brüder willen zu opfern: Mögen wir die Krone des Martyriums gewinnen, auf dass wir künftig gepriesen werden und unseren Lohn von Gott erhalten!“¹⁶² Ob dieses Versprechen mit der Kirche abgestimmt war, erfahren wir nicht. Drei Jahrhunderte später (963) verweigerten sich die byzantinischen Bischöfe jedenfalls dem Wunsch von Kaiser Nikephoros Phokas, den Tod von Soldaten als Martyrium und den laufenden Krieg als „Heiligen Krieg“ zu bezeichnen.¹⁶³

Im Westen wurde die Frage nach Soldaten als Märtyrern mit den Kreuzzügen virulent. Der Kreuzzugsaufruf Urbans II. im Jahr 1095 mahnte nach zeitgenössischen Berichten, „im Namen Christi vieles zu erleiden: Elend, Armut, Nacktheit, Verfolgung, Not, Krankheit, Hunger und anderes“.¹⁶⁴ Das Leiden (*pati*) um Christi Willen wurde verstärkt durch die als Kreuzzugsablass in Aussicht gestellte „vollständige Bußleistung“,¹⁶⁵ die den Kreuzfahrer in den selben Gnadenstand wie den

¹⁵⁷ Eulogius, *Memoriale sanctorum* I 15 (CSM II, 381,14–17 Gil): „*sanctitas et timor Domini cultusque regni caelestis non nisi ab idoneis et perfectis procedunt, signa uero atque prodigia et sancti et reprobi faciunt, quae nihil aliud quam notitiam uanam etiam aliquando hominum conferunt.*“

¹⁵⁸ Eulogius, *Apologeticus Martyrum* 6 (CSM II, 479,18–21 Gil): „*Et si nemo maiorem habet dilectionem quam qui animam suam pro amicis suis ponat [Joh 15,13], quanto excellentiori caritate ferendus est qui pro Deo suo decertat usque ad mortem?*“

¹⁵⁹ Eulogius, *Memoriale sanctorum* I 13f. (CSM II, 379,3–380,18 Gil) mit Verweis auf Greg. I. moral. XXXIV 3,7.

¹⁶⁰ Eulogius, *Memoriale sanctorum* I 17 (CSM II, 381,5–9 Gil).

¹⁶¹ Vgl. dazu jetzt Egon Flaig, „Heiliger Krieg“. Auf der Suche nach einer Typologie, in: HZ 285. 2007, 264–302, bes. 294–302: „Kriegerisches Martyrium im Christentum“.

¹⁶² Theoph. Conf. AM 6115 (PG 108, 617B): Θύσωμεν οὖν τῷ Θεῷ ἑαυτοὺς ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν σωτηρίας. Λάβωμεν στέφος μαρτύρων, ἵνα καὶ ὁ μέλλων ἡμᾶς χρόνος ἐπαινέσῃ, καὶ ὁ Θεὸς τοὺς μισθοὺς ἀποδόσῃ; vgl. hierzu und zum folgenden Zitat Flaig, „Heiliger Krieg“ (wie Anm. 161), 295.

¹⁶³ Zonaras XVI 25 (PG 135, 121C) mit Verweis auf Bas. ep. 188 can. XIII.

¹⁶⁴ *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* I 1 (zit. n. Hans Eberhard Mayer, *Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge*, Germering b. München 1965, 9).

¹⁶⁵ Konzil von Clermont (1095), can. II (zit. n. Mayer, wie Anm. 164, 10): „*Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam dei Ierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur*“; vgl. Johannes Schilling, *Kreuzzug und Friedensreich*,

Martyrer versetzte und mögliche Befleckungen im Kampf auslöschte (eine Wirkung, die das Martyrium auch bei Kirchenmännern mit zweifelhaftem politischem Verhalten haben konnte, so bei Erzbischof Thomas Becket).¹⁶⁶ Urban selbst vermied jedoch, wie schon Gregor VII., den Begriff des Martyriums.¹⁶⁷ Die Chronisten des 11. Jahrhunderts waren diesbezüglich weniger skrupulös: Schon der Biograph Leos IX. betrachtete die in der Schlacht von Civitate 1053 gegen die Normannen gefallenen Soldaten als Märtyrer.¹⁶⁸ Gleiches gilt für die Historiker des ersten Kreuzzugs. Guibert von Nogent nannte die Kreuznahme ein „*gloriosum martyrii munus*“; das *Chronicon Casauriense* erklärte: „Wenn jemand auf der Kreuzfahrt oder im Kampf für Christus stirbt, wird er unter die Märtyrer gerechnet, und alle seine Sünden sind getilgt.“¹⁶⁹ Wenige Jahrzehnte später begründete Bernhard von Clairvaux das geistlichen Rittertum mit der Idee des Martyriums:

„Wie glorreich kehren die Sieger aus dem Gefecht zurück! Und wie selig sterben die Märtyrer im Kampf! Freue dich, tapferer Athlet, wenn du im Herrn lebst und siegst; aber mehr noch frohlocke und rühme, wenn du stirbst und zum Herrn gelangst. Das Leben ist fruchtbringend und ruhmreich der Sieg; aber beidem wird mit Recht ein seliges Sterben vorgezogen. Denn wenn ‚selig sind, die im Herrn sterben‘ (Offb 14,13), werden das nicht umso mehr die sein, die für den Herrn sterben?“¹⁷⁰

Nicht nur mit dem Sterben *pro Domino*, auch mit der Vorstellung des Christen als Athleten ist die urchristliche Martyriumstopik präsent. Doch lässt sich im Mittelalter insgesamt eher Zurückhaltung konstatieren, den Kampf gegen die „Ungläubigen“ als Martyrium zu bezeichnen. Gegenüber den Martyrien der Alten Kirche fehlte hier ja das Element der radikalen Passivität, und Soldaten, die sich bewusst in dem Kampf mit oft überlegenen Heeren von „Ungläubigen“ begaben, konnten gar als Selbst-

in: Religion, Friedrich Schweitzer (Hg.), Politik und Gewalt, Gütersloh 2006, 185–197, hier 189; Flaig, „Heiliger Krieg“ (wie Anm. 161), 296.

¹⁶⁶ Vgl. Angenendt, Heilige (wie Anm. 6), 80.

¹⁶⁷ Vgl. James A. Brundage, *Voluntary Martyrs and Canon Law: The Case of the First Crusaders*, in: CrSt 27. 2006, 143–160, hier 146.

¹⁶⁸ Vgl. die anonyme – früher einem Wibert zugeschriebene – *Vita Leos IX.* aus Toul, cap. II 21 (11) (MGH.SRG 70, 228,18–24 Krause): „*Et quoniam pro fide Christi afflicteque gentis liberatione devotam mortem voluerunt subire, multiplicibus revelationibus monstravit [sc. Deus] eos divina gratia in celesti regno perhenniter gaudere. Nam et ipsis diversis modis sese ostenderunt Christi fidelibus dicentes se non esse legendos exequiis funebribus, immo in superna gloria sanctis coniunctos martyribus.*“ Vgl. Collin Morris, *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade*, in: Diana Wood (Hg.), *Martyrs and Martyrologies*, Oxford 1993, 93–104, hier 97.

¹⁶⁹ *Chronicon Casauriense* 5: „*si quisquam in via, sive in pugna, pro Christo moreretur, in numero Martyrum absolutis ab omnibus peccatis suis computantur*“; Guibert von Nogent, *Gesta Dei II* 4; diese und zahlreiche weitere Belege zitiert Alfons Becker, *Papst Urban II.* (1088–1099), Bd. II: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*, Stuttgart 1988, 406 Anm. 316; vgl. Brundage, *Voluntary martyrs* (wie Anm. 167), 148; Morris, *Martyrs* (wie Anm. 168), 101f.; H.E.J. Cowdrey, *Martyrdom and the First Crusade*, in: Peter W. Edbury (Hg.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, 46–56.

¹⁷⁰ Bernhard von Clairvaux, *De laude novae militiae I* 1 (Sämtliche Werke, hg. von Gerhard B. Winkler, Bd. I, Innsbruck 1990, 272,1–5): „*Quam gloriosi revertuntur victores in proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utriusque mors sacra iure praepositur. Nam si ‚beati qui in Domino moriuntur‘, non multo magis qui pro Domino moriuntur?*“ Vgl. Schilling, *Kreuzzug* (wie Anm. 165), 191.

mörder – und damit als ethisch und kanonisch unsichere Kantonisten – gelten.¹⁷¹ Thomas von Aquin bestimmte das Martyrium als Akt höchster Vollkommenheit, „weil es unter den anderen tugendhaften Akten am meisten die Vollkommenheit der Liebe anzeigt“.¹⁷² Diese Liebe, die mit Joh 15,13 spezifiziert wurde („Niemand hat größere Liebe als der, der sein Leben lässt für seine Freunde“) und auf die sich bereits Kaiser Heraklios berufen hatte, war bei näherem Hinsehen mit dem Soldatenhandwerk nur schwer kompatibel.

4. Märtyrer im Verständnis der Wittenberger Reformation

Nach einem Bonmot von Sören Kierkegaard habe Luther einigen Schaden dadurch angerichtet, dass ausgerechnet er nicht als Märtyrer gestorben sei – und in der Tat musste sich die *Passio Doctoris Martini Lutheri*, die nach dem Wormser Reichstag 1521 kursierte und den Reformator in die Passionsgeschichte Jesu einzeichnete, darauf beschränken, dass am Ende sein Schrifttum, nicht aber er selbst verbrannt wurde.¹⁷³ Und Luther selbst empfand es als durchaus misslich, dass ihm der Märtyrertod nicht vergönnt gewesen war. Als 1527 Leonhard Kaiser hingerichtet wurde, schrieb Luther in seinem Trostbrief an dessen Gefährten in Schärding:

„Wie scheme ich mich, wenn ich diese geschicht lese, das ich des gleichen nicht lengest (wie wol zehen mal mehr fur der welt verdienet) auch zu leiden bin würdig worden. Wolan mein Gott, sols so sein, so sey es also, dein will geschehe.“¹⁷⁴

Zwar findet sich die Bewahrung vor dem Martyrium durch Gott bereits in der altkirchlichen Martyriumstheologie, wie an Cyprian und Antonius deutlich wurde. Doch war das Martyrium für Luther ein reales Phänomen: Ähnliche Trostbriefe

¹⁷¹ So die m. E. auf das Richtige zielende Erklärung von Brundage, *Voluntary martyrs* (wie Anm. 167), 159 dafür, dass Soldaten als Märtyrer in der hochmittelalterlichen Kanonistik keine Rolle spielen. Die einzigen einschlägigen Belege im *Decretum Gratiani* (pars II c. 23 q. 5. cap. 46; q. 8 cap. 9; hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879 = Graz 1995, Bd. I, 944–955) entstammen nicht der Kreuzzugszeit, sondern bereits dem 9. Jh. (Leo IV., RPR[J] 2642 a. 853).

¹⁷² Thomas von Aquin, S.Th. II-II q. 124a. 3c: „*Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis.*“

¹⁷³ Vgl. Johannes Schilling, *Passio doctoris Martini Lutheri*. Bibliographie, Texte und Untersuchungen, Gütersloh 1989, 43–48, hier 47 (erste deutsche Rezension). Auf das Kierkegaard-Diktum weist Robert Kolb, *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon GA 1987, 107 hin. Das Verständnis des Martyriums außerhalb der Wittenberger Reformation muss hier aus Raumgründen ausgespart bleiben. Hingewiesen sei auf Jean-François Gilmont, *Les martyrologes du XVI^e siècle*, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, 175–192; Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge MA 1999; Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit: zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004; Frank Lestringant, *Lumière des martyrs: essai sur le martyre au siècle des réformes*, Paris 2004; Matthias Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, Tübingen 2007, 341–369.

¹⁷⁴ Von Herrn Lenhard Keiser in Baiern, um des Euangelii willen verbrannt (WA 23, 474,16–19); vgl. David Bagchi, *Luther and the Problem of Martyrdom*, in: *Martyrs and Martyrologies* (wie Anm. 168), 209–219, hier 212; Jens-Martin Kruse, „Ja wir sind dem Herrn Christo am Kreuze gleich“. Kreuzestheologie und Martyrium bei Martin Luther, in: Rainer Hering u. a. (Hg.), *Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven der (nord)deutschen Kirchengeschichte*. FS Inge Mager, Hannover 2005, 69–100, bes. 80–96 (zu Luthers Trostbriefen).

schickte er 1525 nach Dithmarschen und 1527 nach Halle, wo Heinrich Zutphen bzw. Georg Winkler um des evangelischen Glaubens willen hingerichtet worden waren.¹⁷⁵ 1523 hatte er seine in Brüssel exekutierten Ordensbrüder Heinrich Voes und Johannes van Esschen nicht nur in einem „Brief an die Christen in den Niederlanden“ gerühmt, sondern für sie auch „Ein hübsch Lied von den zwei Märtyrern Christi, zu Brüssel von den Sophisten zu Löwen verbrannt“ gedichtet.¹⁷⁶ Die Aussicht, Märtyrer zu werden, rückte für Luther schon Anfang 1520 in greifbare Nähe, als er bemerkte, „dass ich Unverschämter bis jetzt alles gelehrt und geglaubt habe wie Johannes Hus [...] Kurz: Wir sind alle Hussiten!“ Der „Doctor Bohemico“ sei nicht zufällig als wahrer Nachfolger Christi vom Konzil von Konstanz verbrannt worden:

„Es tobt ein Krieg des Herrn, der nicht gekommen ist, um Frieden zu bringen (Mt 10,34). Du [sc. Spalatin] aber hüte dich davor zu hoffen, man könne Christi Sache auf Erden mit Friedfertigkeit und Liebenswürdigkeit voranbringen. Du siehst doch, dass Christus mit seinem eigenen Blut gestritten hat – und nach ihm alle Märtyrer.“¹⁷⁷

Es war für Luther eine anfechtungsreiche Entdeckung, sich aufgrund der eigenen theologischen Denkbewegung mit einem solchen Häretiker in einem Boot wieder zu finden.¹⁷⁸ Wenige Jahre später hatte er diese Gesellschaft schätzen gelernt und stellte sich bewusst in die Reihe derer, die in Konflikt mit dem Papsttum und dadurch in Lebensgefahr geraten waren:

„Und ob wol die widersacher diße heyligen [sc. die hingerichteten Brüsseler Augustiner] werden hussitisch, Vaglephisch und Lutherisch aus schreyen, und sich yhres mords rhumen, soll uns nicht wundern, sondern deste mehr stercken, denn Christus Creutz mus lesterer haben. Aber unser richter ist nicht ferne, der wirt eyn ander urteyl fellen, das wissen wir, und sinds gewiss.“¹⁷⁹

Das Martyrium erfuhr als Leiden um der evangelischen Botschaft willen Hochschätzung. „Recht wie die frumen gottes kind / fur seyn wort synd gestorben. / seyn Mertrer synd sye worden“, heißt es im Lied über die Brüsseler Märtyrer. Wie in der altkirchlichen Martyrologie, so steht auch hier das konkrete Ereignis in einem

¹⁷⁵ Von Bruder Henrico, in Ditmar verbrannt (WA 18, 224–250); Tröstung an die Christen zu Halle über Herrn Georgen [Winkler], ihres Predigers Tod (WA 23, 402–431); vgl. auch seine Vorrede zu: Bekantnus des Glaubens die Robertus Barnes gethan hat (WA 51, 449–451). Barnes war 1540 in Smithfield verbrannt worden.

¹⁷⁶ WA 12, 77–80; WA 35, 411–414; zu letzterem vgl. Dick Akerboom, „Ein neues Lied wir heben an“: über die ersten Märtyrer der Reformation und die Ursprünge des ersten Liedes von Martin Luther, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 55. 2008, 63–82. Die Flugschriften zu solchen Hinrichtungen bezeichnet Bernd Moeller als reformatorische „Märtyrerakten“; Bernd Moeller, *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland*, in: *Ketzerverfolgung* (wie Anm. 173), 21–48, hier 33.

¹⁷⁷ Brief an Spalatin vom 14.2.1520 (WA.Br 2, Nr. 254, 42,19–24): „*Bellum Domini est, qui non venit pacem mittere [Mt 10,34]. Tu ergo cave, ne speres Christum in terra promoveri cum pace et suavitate, quem vides proprio sanguine pugnasse, et post eum omnes martyres. Ego impudens hucusque omnia Iohannis Huss et docui et tenui [...] Breviter: sumus omnes Hussitae ignorantes.*“

¹⁷⁸ Damit hatte ihn Johann Eck während der Leipziger Disputation behaftet wollen; dazu vgl. zuletzt Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 145–147; weitere Belege zu Hus' Würdigung als Märtyrer durch Luther nennt Bagchi, *Luther* (wie Anm. 174), 211; 217 Anm. 42; vgl. auch Kolb, *All the Saints* (wie Anm. 173), 38f. zu Hus als Heiligen und Kirchenlehrer bei Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius Illyricus.

¹⁷⁹ Ein Brief an die Christen in den Niederlanden (WA 12, 79,4–8).

kosmischen Rahmen: „Der alte feynd sye fangen liess [...]“. Und weil sich die Märtyrer standhaft zeigten, hätten ihre Gegner versucht, sie zu verleumdern: „Sie sagen, in der letzten not / die knaben noch auff erden / sych sollen han umbkeret“¹⁸⁰ – was Luther bestritt. Denn zum Bekennen und Lehren des Glaubens gehöre notwendig das Leiden:

„Wolan, will ich ein Christ sein, so mus ich die hofefarbe auch tragen, der liebe Christus gibt kein ander gewand aus an seinem hofe. Es mus gelitten werden.“¹⁸¹

Entsprechend sah Luther die frühe Kirche als jene glückliche Zeit an, in der Christen um ihres Glaubens willen gestorben seien, bevor die Papstkirche dem ein Ende gemacht habe.¹⁸² In „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) fungieren Leiden und Verfolgung sogar als *notae ecclesiae*.¹⁸³ Dabei wird das Martyrium kreuztheologisch zentriert: Das Kreuz verleiht Leiden und Sterben von Christus her Sinn.¹⁸⁴ Der Ruhm der Märtyrer ist daher nichts anderes als der Ruhm Gottes, der in den Blutzeugen wirkt.¹⁸⁵ Damit gewann Luther auch ein Kriterium für die Beurteilung von Martyrien seiner Gegner. Denn als Märtyrer galt seinen Anhängern auch Thomas Müntzer, der selbst unter der Folter bei seinem Verständnis des Evangeliums geblieben war, ebenso die Täufer, die sich vielfach als unbeugsam in der Verfolgung erwiesen.¹⁸⁶ Auch Zwingli wurde nach seinem Tod in der Schlacht bei Kappel als Märtyrer gefeiert. Luther führte dagegen denselben Grundsatz wie Augustin gegen die Donatisten an: „*Non poena sed causa facit martyrem*.“¹⁸⁷ Nicht das heroische Ertragen von Strafen, sondern das Zeugnis für Christus macht den individuellen Tod zum gedenkenswerten Martyrium.

¹⁸⁰ Ein hübsch Lied von den zwei Märtyrern Christi (WA 35, 414), Strophen 2,7–9; 3,1; 11,7–9. Das Gerücht, die Brüsseler Augustiner hätten vor ihrem Tod widerrufen, bezeugt auch Erasmus: Einer der Hingerichteten habe einen Franziskaner in einer Traumerscheinung darüber informiert – was Erasmus für reine Erfindung hielt. Die Mönche seien als Christen und d.h. als Märtyrer gestorben („*testati sunt mori Christianos*“: Brief an Carolus Utenhiovius vom 1.7.1529; *Opus Epistolarum*, hg. von P.S. Allen, Bd. VIII, Oxford 1934, Nr. 2188, 209–216, hier 211,58–212,71).

¹⁸¹ Sermon vom Leiden und Kreuz (16.4.1530; WA 32, 29,30–33).

¹⁸² Vgl. Kolb, *All the Saints* (wie Anm. 173), 23; Bagchi, *Luther* (wie Anm. 174), 209f.

¹⁸³ WA 50, 641,35–642,7.

¹⁸⁴ Vgl. den in die „*Dictata super Psalterium*“ inserierten „*Sermo de martyribus*“ (1514; WA 3, 342,39–346,43); dazu Kruse, *Kreuzestheologie und Martyrium* (wie Anm. 174), *passim*.

¹⁸⁵ Dazu Robert Kolb, *From Hymn to History of Dogma: Lutheran Martyrology in the Reformation Era*, in: *More than a Memory* (wie Anm. 32), 295–313, hier 296f. Vgl. Luthers Vorrede zu Spalatin „*Magnifice consolatoria exempla*“ (1544, zit. Anm. 192; WA 54, 114f.): „*Ubi ergo spiritu dominante loquantur et operantur, sunt eorum verba et opera colligenda ceu fragmenta Evangelica, ut quae Dominus Christus in eis operatus sit, et vere sint Christi ipsius opera.*“

¹⁸⁶ In einer Predigt zu Estomihi (1540) nannte Luther auf dem Hintergrund solcher zweideutigen Erfahrungen sogar den Teufel einen „*maximus martyr*“ (WA 49, 27,16f.); vgl. Bagchi, *Luther* (wie Anm. 174), 213f.

¹⁸⁷ An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, *Vermahnung* (1540; WA 51, 402,12–15.29–31); ähnlich Philipp Melanchthon, *Verlegung etlicher unchristliche Artickel, welche die Wiedertäufer fürgeben* (CR 3, 34); zur Bedeutung dieses Augustin-Zitats im Reformationsjahrhundert vgl. Gregory, *Salvation at Stake* (wie Anm. 173), 329–339. Als Beispiel sei nur die achte Magdeburger Zenturie (wie Anm. 196), 859 zitiert: „*Verum quia non supplicium, sed causa pia, iusta & honesta martyrem facit [...]*“.

Aus dieser Perspektive war es unmöglich, dass die Märtyrer Verdienste erwerben und dadurch Fürsprecher für die Lebenden sein könnten. Der Bruch mit der mittelalterlichen Heiligenanrufung (einschließlich des Wallfahrts-, Reliquien- und Ablasswesens) war für Luther unausweichlich. Doch galten ihm die Heiligen als Exempla christlichen Lebens und göttlichen Handelns am Menschen. So betonte er in den *Resolutiones* zu seinen Ablassthesen:

„Die Leiden der Märtyrer und Heiligen müssen [uns] vielmehr als Vorbild dienen, wie wir [unsere] Leiden ertragen sollen.“¹⁸⁸

Die Rolle der Heiligen als *Exempla fidei* ging auch in die lutherischen Bekenntnisschriften ein: Sowohl die CA als auch deren Apologie betonen, das Gedenken der Heiligen diene dazu, Gott Dank zu sagen für sein Wirken in den Menschen, den eigenen Glauben zu stärken und zur Nachahmung von deren Standhaftigkeit anzuleiten – damit aber zur *imitatio Christi* in Wort und Tat.¹⁸⁹ Diese Zielbestimmung ging auch in evangelische Kirchenordnungen ein, wie die Hamburger Artikel von 1535 belegen.¹⁹⁰ Um den Glauben zu stärken und Liebe zu wecken, sollte in den Kirchen von den Heiligen gesprochen werden – und damit waren die „Apostel, Märtyrer, Bischöfe und heiligen Väter der Alten Kirche“ gemeint, zu deren Gedenken der Lübecker Superintendent Hermann Bonnus 1539 eine erste Anthologie zum Gebrauch in der Predigt erstellte.¹⁹¹ Welche Bedeutung die Reformatoren der Aneignung der Heiligen und Märtyrer der frühen Kirche beimaßen, zeigt ein Blick in die Frühgeschichte der evangelischen Hagiographie: In Wittenberg veröffentlichten 1544 Georg Major und Georg Spalatin ihre Sammlungen von Väterviten bzw. Passionen, 1550 Paul Eber sein „Calendarium Historicum“.¹⁹² Weitere Heiligenkalender legten Kaspar Goltwurm (1559), Andreas Hondorff (1573) und Abraham Saur (1582)

¹⁸⁸ *Resolutiones disputationis de indulgentiarum virtute, conclusio LVIII* (WA 1, 607,26f.): „*Martyrum autem et sanctorum poenae debent esse potius exemplum ferendarum poenarum.*“ Vgl. Ulrich Köpf, Protestantismus und Heiligenverehrung, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 320–344, hier 328f.

¹⁸⁹ CA XXI; Apol. XXI,4–7 (BSLK 83; 317f.).

¹⁹⁰ Hamburger Artikel von 1535 für die sechs freien Reichs- und Seestädte, Art. XII (zit. n.: Die Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.s, hg. von Emil Sehling, Bd. 5, Leipzig 1913, 542): „*Exempla sanctorum, quorum historiae extant, non fabulosae diligenter a praedicatoribus commendari debent populo ad confirmationem fidei et charitatis per occasionem, ut videat populus nostrae doctrinae imaginem propositam esse in sanctorum historiis, quae magnam vim habent in animis hominum ad amplectendum verbum Dei.*“ Vgl. Annemarie und Wolfgang Brückner, Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse, in: Wolfgang Brückner (Hg.), Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, 521–579, hier 530 zur selben Pointe bei Johannes Brenz und Andreas Osiander.

¹⁹¹ Hermann Bonnus, *Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis, & Sanctis Patribus ueteris Ecclesiae, qui docentes uerbum Dei, et ueritatem illius adserentes Christianae religionis fideliter patronati sunt. Quorum cognitio in primis utilis et necessaria praedicatoribus uerbi Dei [...]*, Schwäbisch Hall 1539.

¹⁹² Georg Major, *Vitae patrum, in usum ministrorum uerbi, quo ad eius fieri potuit repurgatae*, Wittenberg 1544; Georg Spalatin, *Magnifice consolatoria exempla, & sententiae, ex Vitis et passionibus Sanctorum & aliorum summorum Virorum*, Wittenberg 1544; Paul Eber, *Calendarium historicum*, Wittenberg 1550.

vor.¹⁹³ Eine erste lutherische Martyrologie publizierte Ludwig Rabus in acht Bänden zwischen 1552 und 1558.¹⁹⁴

Doch der Höhepunkt frühreformatorischer Geschichtsschreibung markiert zugleich schon den Wendepunkt in der Märtyrermemoria: Die „Magdeburger Zenturien“ (13 Bände, 1559–1574) verstanden das Martyrium als Hinweis auf die Wahrheit Gottes, nicht als eine Bezeugungsinstanz *sui generis*.¹⁹⁵ Viele Märtyrer fanden sich in Locus IV „de doctrina“ wieder, nicht in Locus XII „de martyribus“; sofern es sich um Bischöfe handelte, wurden sie im einschlägigen Locus X aufgeführt.¹⁹⁶ Natürlich fanden Christen, die im Kampf gegen den Papst oder weltliche Fürsten den Märtyrertod gestorben waren, besondere Beachtung, was mitunter zu interessanten Konstellationen führte: So galten den Zenturiatoren der päpstliche Legat Petrus von Castelnuovo und der Inquisitor Petrus Martyr als Märtyrer, weil sie von fürstlichen Anhängern der Albigenser ermordet wurden. Das entbehrt nicht der Ironie, denn diese galten wiederum als Vorläufer der Reformation.¹⁹⁷ Wer den gleichen Feind hatte, nämlich den Papst, zählte zu den Verfolgten um des Evangeliums willen, wobei man die Häresie der Albigenser als fälschliche Zuschreibung der Verfolger ansah.

Damit verlängerte sich die Vorgeschichte der protestantischen Kirche in das Mittelalter und bis zur Antike. Die Evangelischen standen also inmitten einer Wolke von verfolgten Zeugen. Thomas Fuchs hat diesen Prozess mit dem Dual von „Gegengeschichte“ und „Eigengeschichte“ erklärt: Das Martyrologium stiftete Identität durch das Gedenken der von der (päpstlichen) Kirche Verfolgten, der Heiligen-

¹⁹³ Kaspar Goltwurm, *Kirchen Calender*, Frankfurt 1559; Andreas Hondorff, *Calendarium Sanctorum et Historiarum*, Leipzig 1573; dt.: *Calendarium Historicum. Oder, Der Heiligen Marterer Historien* [...], Frankfurt 1575; Abraham Saur, *Diarium historicum. Das ist: Ein besondere tägliche Hauß vnd Kirchen Chronica* [...], Frankfurt 1582 (²1594). Zu diesen Autoren vgl. knapp Fuchs, *Protestantische Heiligen-Memoria* (wie Anm. 1), 601f.

¹⁹⁴ Ludwig Rabus, *Der Heyligen außerwoehlten Gottes Zeügen / Bekennern und Martyrern* [...] Historien, 8 Bde., Straßburg 1552–58 (Neuausgabe in zwei Bänden 1571/72); dazu Kolb, *All the Saints* (wie Anm. 173), 41–83; Burschel, *Sterben* (wie Anm. 173), 51–81. Nur wenig Verbreitung fanden die *Historiae quaedam Martyrum* (Leipzig 1573) von Luthers Tischgenossen Hieronymus Weller; vgl. Brückner, *Zeugen des Glaubens* (wie Anm. 190), 537f.; zu Rabus ebd. 538f.; 564f.

¹⁹⁵ Dazu vgl. Kolb, *From Hymn* (wie Anm. 185), 308–312. Gleiches gilt für Matthias Flaccius Illyricus, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, Basel 1556; dazu vgl. Brückner, *Zeugen des Glaubens* (wie Anm. 190), 557f.

¹⁹⁶ Vgl. z. B. zu Bonifatius: *Octava Centuria Ecclesiasticae Historiae continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Chriſti, quae octavo post eius natiuitatem seculo acceſſerunt* [...], Basel 1564, 802; vgl. Kolb, *From Hymn* (wie Anm. 185), 306. Doch ist das Urteil über den Missionsbischof letztlich negativ: „*Non Euangelium, sed legem et traditiones Antichristi praedicaui*“ (ebd.; vgl. die gleiche Kritik in der Einleitung zum Bonifatius-Abschnitt, 794). In Saur's *Calendarium Historicum* (wie Anm. 193, ²1594, 320) hingegen „wurde Bonifatius wie ein lutherischer Prediger gewürdigt“ (Fuchs, *Protestantische Heiligen-Memoria* [wie Anm. 1], 607f.); anderen Chronisten galt er nicht als Missionar, sondern als (Proto-) Reformator der Germanen (ebd. Anm. 77).

¹⁹⁷ Vgl. Evan Cameron, *Medieval Heretics as Protestant Martyrs, in: Martyrs and Martyrologies* (wie Anm. 174), 185–207, hier 200f. zu Peter Wesenbeck, *Oratio pro Waldensibus et Albigensibus Christianis* (Jena 1585), in: Joachim Camerarius, *Historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*, Heidelberg 1605, 409–443 (= Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Quellen und Dokumente I,4: Quellen zur Geschichtsschreibung der Böhmisches Brüder*, Hildesheim 1980).

kalender durch Erhebung früherer Verkündiger des Evangeliums zu Vorläufern der Reformation.¹⁹⁸ Da der Augsburger Religionsfrieden die gewaltsamen Auseinandersetzungen um die wahre Religion vorläufig eindämmte und die Zahl der „neuen Märtyrer“ nicht weiter anwuchs, entfiel der Anlass zur Abfassung von lutherischen Martyrologien als einer „Gegengeschichte“. In den Vordergrund trat – in Analogie zum Übergang von der Märtyrerakte zur Heiligenvita – der Heiligenkalender als „Eigengeschichte“. Für den Bereich der französischen und englischen Reformation standen dagegen die Werke von Jean Crespin und John Foxe stilbildend am Anfang einer breiten und dauerhaften Tradition der Martyrologie.¹⁹⁹

War nun aber Luther selbst auch ein Märtyrer? Tatsächlich scheint das die Empfindung der Zeitgenossen gewesen zu sein. Schon in der Grabrede auf Luther und im Vorwort zum zweiten Band der Wittenberger Gesamtausgabe versuchte Philipp Melanchthon einer unmittelbaren Lutherverehrung zu wehren.²⁰⁰ Ludwig Rabus ließ mit Luther die jüngste Ära der Märtyrer beginnen: Er habe mit größter Standfestigkeit die zahlreichen Kämpfe in seinem Leben bestanden.²⁰¹ In den 1560er Jahren predigte Cyriakus Spangenberg in Eisleben zu jedem erdenklichen Gedenkdatum Luthers, so auch 1568 zum 85. Jahrestag seiner Taufe.²⁰² Hier erschien der Reformator nicht nur im Titel als „Bekenner, heiliger Märtyrer und Zeuge Christi“, der Autor entwarf auch eine Kriteriologie des Martyriums: Nicht nur, wer um seines Glaubens willen sterbe, sei ein Märtyrer, sondern auch wer eingekerkert, öffentlich angefeindet oder innerlich vom Satan versucht wird.²⁰³ Der Tod war hiernach keine notwendige Bedingung, um von einem Märtyrer sprechen zu können. Die Ausrichtung auf das Christuszeugnis – an Stelle der Versuchungen, die einem Asketen blühten – führte dazu, dass auch und gerade Luthers Schriften als konfessorische Akte gewertet wurden, was z. B. bei seiner Abendmahlsschrift von 1528 in der Tat ebenso der Titel wie der eschatologisch gestimmte Duktus nahelegten.

¹⁹⁸ Fuchs, *Protestantische Heiligen-Memoria* (wie Anm. 1), 592. Dabei konnte der Martyriumsbegriff – wie schon in der Spätantike – weit gefasst werden: Als verfolgter Glaubenszeuge empfand sich nach 1548 z. B. Nikolaus von Amsdorf, der seinem Namen regelmäßig „*exul*“ hinzusetzte; vgl. Irene Dingel, *Die Kultivierung des Exulantentums im Luthertum am Beispiel des Nikolaus von Amsdorf*, in: dies. (Hg.), *Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik*, Leipzig 2008, 153–175, bes. 172f.

¹⁹⁹ Jean Crespin, *Le livre des martyrs, qui est un recueil de plusieurs martyrs, qui ont enduré la mort pour le nom de nostre Seigneur Jésus Christ, depuis Jean Hus jusques à ceste année presente* M. D.LIIII, Genf 1554; John Foxe, *Acts and Monuments of these latter and perilous dayes (Book of Martyrs)*, London 1563; zu letzterem vgl. jetzt Martin Ohst, *Protestantische Hagiographie. Einige Bemerkungen zu John Foxe's „Acts and Monuments“*, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007, 275–287.

²⁰⁰ CR 11, 272–278; vgl. Kolb, *All the Saints* (wie Anm. 173), 106.

²⁰¹ Rabus, *Historien der Martyrer* (wie Anm. 194), 2. Auflage, Bd. II, fol. 110r: Geboten wird „die Histori vom Leben/ Sterben/ vnd sonderlich vom vilfaltigen Kampff vnd Streit/ so der Ehrwürdige/ Hoherleuchtete vnnnd rechte Gottes Mann/ Doctor Martin Luther/ Seliger vnd Heyliger gedechtnuß/ vmb der Bekandtnuß willen Euangelischer Warheit/ durch Gottes gnedigen beystand/ bestendighen außgestanden hat [...]“.

²⁰² Cyriakus Spangenberg, *Die Zehende Predigt, Von dem thewren Bekenner Gottes D. MARTINI LUTHER. Das er ein rechtschaffen heiliger MARTYRER und Bestendiger Zeuge Jhesu Christi gewesen, Eisleben 1568.*

²⁰³ Vgl. Kolb, *All the Saints* (wie Anm. 173), 107.

Die Ausweitung und christologische Konzentration des Martyriumsbegriffs machte Luther zum Märtyrer, was er sich selbst gewünscht hatte. Kaspar Goltwurm stellte ihm weitere „unblutige Märtyrer“ zur Seite, darunter die Theologen Erhard Schnepf und Veit Dietrich, aber auch Erasmus von Rotterdam, den die Aufnahme ins reformatorische Lager wohl überrascht hätte, und den vormaligen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen.²⁰⁴ Gerade dieser wurde, wie eingangs dargestellt, nach der Niederlage von Mühlberg zum Protomärtyrer des Protestantismus.²⁰⁵ Bereits die Leichenpredigt von 1554 rühmte, ein solches „Exempel der Verfolgung, Beständigkeit und Erlösung [werde] bei der Christenheit, so lang die Welt steht, zu ewigen Zeiten nicht vergessen werden.“²⁰⁶ Und Abraham Saur schrieb in seinem „Calendarium Historicum“ über den besieigten Kurfürsten:

„Er ist also verspeyet und verspottet/ vor Carolum V. Röm. Keyserl. May. gen Pistritz/ ein Dorff der Vniversitet Wittenberg zugehörig/ wie der HERR Christus vor Pilatum geführt/ vnnd daselbst/ in deß Keyzers Gewalt und custodiam zu begeben/ vberantwortet worden. Er ist aber/ nach 5. Jahren seiner Gefengnuß/ wunderbarlich/ wider sein wissen vnd willen/ erlediget worden/ vnnd widerumb zu seinem Weib/ Kind/ Land vnnd Leuten kommen/ vnnd hat auch/ wie der König Daudid/ aller seiner vornehmsten Feinde vnglückseligen vndergang/ vnd Gottes Raach/ an jnen geübet/ erlebt und erfahren.“²⁰⁷

Der Kurfürst als *imitator Christi* und als Nutznießer der göttlichen Rache – nur der erste Aspekt kann sich auf Luthers Martyriumstheologie berufen. Der zweite ist freilich von ebenso großer Signifikanz: Weit von einem real existierenden „Religionsfrieden“ entfernt, wird hier die Irritation darüber erkennbar, dass sich Martyrien nicht im Kampf gegen „Ungläubige“ (der ja zeitgleich erfolgte!), sondern in innerchristlichen gewaltsamen Auseinandersetzungen ereigneten. Eingedenk der Martyrien der Donatisten war das nicht prinzipiell neu. Doch endeten die Religionskonflikte der frühen Neuzeit nicht damit, dass die unterlegene Partei früher oder später von der Bildfläche verschwand – das hatten schon die Waldenser nicht getan.²⁰⁸ Vielmehr standen sich mehrere auf Dauer angelegte Kirchentümer gegenüber, die je für sich martyrologische Traditionen ausbildeten. Die „interne Blutspur durch die Jahrhunderte“²⁰⁹ weiter zu verfolgen ist hier nicht der Ort. Doch sollte an

²⁰⁴ Vgl. Frieder Schulz, Das Gedächtnis der Zeugen. Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung des Evangelischen Namenskalenders, in: JLH 19. 1975, 69–104, hier 76.

²⁰⁵ Zur Memoria des Kurfürsten vgl. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 609–613; Hubert Amft, Johann Friedrich der Großmütige – Märtyrer des protestantischen Glaubens, in: WeimARBrief 2. 2003, 15–42 bleibt leider zu oberflächlich in der Anwendung der Martyriumsterminologie.

²⁰⁶ Nikolaus von Amsdorf/Johann Stoltz, Vier Trostpredigten vber den Leichen des Churfürsten zu Sachsen/ Hertzogen Johans Friderichen [...], o. O. 1554, in: Paul Hohenemser, Flugschriften-sammlung Gustav Freytag, Frankfurt 1925, Nr. 3647; zit. n. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 613.

²⁰⁷ Abraham Saur, Diarium historicum (wie Anm. 193, ²1594) 479; zit. n. Fuchs, Protestantische Heiligen-Memoria (wie Anm. 1), 610.

²⁰⁸ Lukas Vischer, Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen, in: ÖR 55. 2006, 306–340, hier 324–334 zieht die Traditionslinie der reformierten Kirche als einer verfolgten Minderheit von den Waldensern bis zum 20. Jahrhundert nach.

²⁰⁹ Vischer, Propheten und Märtyrer (wie Anm. 208), 320.

Johann Friedrich deutlich geworden sein, wie der Gedanke des Martyriums zur Zeit der beginnenden Konfessionalisierung dazu beitrug, religiöse Orientierungsnot zu kompensieren – und so, wie in der alten Kirche, eine Welt zu strukturieren half, die man als chaotisch empfand.

5. Märtyrer und Martyriumsdeutungen: Einheit und Vielfalt

Abschließend sei in drei Punkten angedeutet, welche übergreifenden Strukturmerkmale Begriff und Konzept des Martyriums in der Kirchengeschichte aufweisen – und in welcher Hinsicht die Beschäftigung mit Märtyrern und Martyriumsdeutungen von Gewinn für die geschichtliche und gegenwärtige Selbstorientierung von Kirche und Theologie sein könnte.

1. Märtyrien bedürfen der Deutung. In unterschiedlichen Kontexten diene der Grundsatz „*Non poena, sed causa facit martyrem*“ als Kriterium der Unterscheidung von heroischem Sterben und Christuszeugnis bis zum Tod. Doch lässt sich auch anhand dieses Kriteriums nicht objektiv feststellen, inwieweit es sich um einen *Zeugen*-Tod handelt, vielmehr wird diese Feststellung von denen getroffen, die des oder der Verstorbenen gedenken bzw. kritisch über ihn oder sie urteilen. Ob es sich bei einem Hingerichteten um einen Märtyrer handelt, der den Tod aus Hingabe an Christus auf sich nahm, ist daher stets von der Entscheidung abhängig, wie das Bezeugen des Evangeliums von Christus in einer Kirche, Konfession oder Gemeinde verstanden wird. Und dies beeinflusst wiederum die Funktion des Märtyrergedenkens, sei es die Verehrung oder gar Anrufung der verstorbenen Zeugen, sei es deren Inanspruchnahme als Vorbilder des Glaubens und als Indikatoren des göttlichen Handelns im Menschen.
2. Innerhalb des behandelten Zeitraums verengt und verbreitert sich die Definition des $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\varsigma$ bzw. der $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\upsilon\alpha$. Wird die Vielfalt der neutestamentlichen Zeugnisterminologie mit der Konzentration auf das „Blutzeugnis“ in spezifischer Weise enggeführt, so gewinnt seit der Spätantike der Martyriumsbegriff eine neue Weite, die auf Asketen, Missionare, später dann sogar auf Soldaten und auf reformatorische Prediger angewandt werden kann. Bestimmend bleibt in jedem Fall der Aspekt der radikalen Hingabe an Christus, doch macht es einen Unterschied, ob das Augenmerk primär der Person des Zeugen und damit dem christlichen Leben in seiner zeitlichen Erstreckung – so bei den Asketen, dem Evangelium als Inhalt und zugleich dem Vorgang der Bezeugung – so bei Missionaren und Verkündigern oder dem Bekennen anlässlich eines spezifischen Kairos gilt – so bei um des Glaubens willen angeklagten und hingerichteten Christen. Darüber hinaus ist nicht nur zwischen Arten der Zeugnisgabe, sondern auch zwischen den dazu befähigten Personen(gruppen) zu unterscheiden. Die mittelalterliche Konzentration auf die Asketen drängt die Laien als martyrologische Hauptfiguren der Alten Kirche in den Hintergrund, während die Wittenberger Reformation den lehrenden Märtyrer propagiert, für den der Tod nur *eine* Möglichkeit des Zeugnisses ist.
3. Das Martyrium, ob blutig oder unblutig, ist immer ein Extremfall. Märtyrer sein bedeutet, sein Leben zu verlieren, sei es physisch oder durch soziale Selbstaus-

grenzung. Von daher ist es nur konsequent, dass der Diskurs über das Martyrium stets auch die Spannung von Anspruch und Wirklichkeit transportiert. Die Leidensfähigkeit der altkirchlichen Märtyrer und ihr teilweise schwarzer Humor waren und sind keine Handlungsanweisung für Durchschnittschristen. Sicher ging es den Verfassern von Märtyrerakten und martyrologischen Traktaten auch um die Zurüstung der Christen für Konfliktsituationen. Aber ebenso – und spätestens nach dem Ende der antiken Christenverfolgungen hauptsächlich – ging es um die Bewältigung des Lebens in der Welt, d. h. um die Begrenzung der Hingabe an das irdische Leben durch das Einschärfen der Hingabe an Christus und sein Reich. Nicht nur, aber auch im literarischen und liturgischen Modus der Martyrologie hat das frühe Christentum die Orientierungsversicherung bewältigt, die dadurch entstand, dass die Christen in der Welt lebten und sich nur in dieser von ihr zu unterscheiden vermochten. *Mutatis mutandis* gilt das auch für Asketen, deren Leben als Martyrium aufgefasst wurde, und für Protestanten, die um den Evangeliums willen leiden mussten oder sogar hingerichtet wurden: Einzelne in Extremsituationen exemplifizieren das Ideal christlicher Lebenshingabe und dienen den Vielen zur Orientierung und zur Entlastung. So gesehen richtet sich das Märtyrergedenken auf einen Grenzfall christlicher Existenz. Zugleich hat es aber eine wichtige Pointe darin, auch das ganz alltägliche Christsein als Ernstfall des Glaubens im Sinne des Zeugnisses für Christus – in welcher Form auch immer – verstehen zu lehren.