

Horsch · Tremel · Hrsg.  
Grenzgänger der Religionskulturen

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

# Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge  
zu Gegenwart und Geschichte  
der Märtyrer

Herausgegeben von  
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:  
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Lektorat: Bettina Moll  
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany.  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5076-0

## Exemplum und Opfer, Blutzeugnis und Schriftzeugnis Lucretia und Perpetua als Übergangsfiguren in der Kulturgeschichte der Märtyrer

Mit einer vergleichenden Lektüre der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (203 n. Chr.) und des 230 Jahre früher entstandenen Berichts über den Tod der Lucretia in Livius' erstem Buch der *Römischen Geschichte* (27 v. Chr.) soll hier eine kulturgeschichtliche Konstellation in den Blick genommen werden, vor deren Hintergrund die verbreitete These von der Singularität des christlichen Märtyrerkonzepts<sup>1</sup> befragt werden kann. Durch eine genauere Betrachtung jener Elemente, die die beiden Todesfälle und -erzählungen von Lucretia und Perpetua verbindet, wird die – nicht selten fraglose, oft unausgesprochene – Auffassung problematisiert, dass erst mit den durch die *Märtyrerakten* überlieferten Begebenheiten die ‚eigentlichen‘ Märtyrer auf die Bühne der Geschichte getreten seien. Zudem können im Lichte der Verbindungen beider Figurationen deren Unterschiede Kontur gewinnen und damit dann auch jene spezifischen Elemente, die für die Herausbildung der christlichen Märtyrerkultur signifikant sind.

### 1. Christozentrische Historiographie versus Kulturgeschichte der Märtyrer

Die Überlieferung vom Märtyrertod Perpetuas, die Jacques Le Goff als „bewegendstes Zeugnis der frühchristlichen Literatur“ bezeichnet hat,<sup>2</sup> ist nicht nur Bestandteil einer Gattung, die gern als Ursprung und Modell des abendländischen Märtyrerkonzepts gilt. Als schriftliche Zeugnisse vom Tod der Märtyrer im Sinne von Blutzeugen kommt den *Frühchristlichen Märtyrerakten*<sup>3</sup> in der historischen Forschung der Status von Zeugnissen als Belege zu und zwar für die hier in Frage gestellte These, es handele sich bei den Märtyrern um ein genuin christliches Phänomen.

---

1 „In außerchristlichen Religionen fehlt den christlichen Märtyrern Vergleichbares völlig“, lautet eine ebenso kategorische wie tautologische Behauptung in der religionsgeschichtlichen Enzyklopädie christlicher Provenienz; vgl. Art. „Märtyrer“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen<sup>3</sup> 1986, Bd. 4, S. 587. In moderaterer Form dominiert diese Sicht noch heute die religions- und altertumsgeschichtliche Forschung zu Märtyrern.

2 Jacques Le Goff: *La naissance du purgatoire*, Paris 1981, S. 75.

3 Gut zugänglich, allerdings nur in der deutschen Übersetzung aus der textkritisch teils überholten *Bibliothek der Kirchenväter* und ohne Originaltexte sind die *Frühchristlichen Märtyrerakten* jetzt in der Edition von Katharina Greschat/Michael Tilly, Wiesbaden 2006. Für die *Passio Perpetuae* liegt eine textkritische dreisprachige (Gr./Lat./Frz.) Ausgabe vor. Jacqueline Amat (Hg.): *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Paris 1996.

Damit verdichtet sich in diesem Korpus eine vieldeutige Zeugnissemantik. Die *Passio Perpetuae* spielt darin insofern eine herausragende Rolle, als dieser früheste autobiographische Bericht das christliche Bekenntnis in Form eines „very special death“<sup>4</sup> in einer besonderen Weise beglaubigt, nämlich durch Tod *und* Schrift, durch Blut- und Schriftzeugnis.

So heißt es zur Bedeutung des Wortes *martyr* in Glen W. Bowersocks Studie *Martyrdom and Rome* beispielsweise: „But, until the Christian literature of the mid-second century AD, it had never designated *dying for a cause*.“<sup>5</sup> Bowersocks Darstellung widmet sich der „formative period of martyrdom“ vom 2. bis zum frühen 4. Jahrhundert, als sich die römischen Herrscher mit einer großen Masse von Christen konfrontiert sahen, die bereit zum „voluntary martyrdom“ waren: „Martyrdom, I argue, first came into being in the Roman empire and was inextricably rooted in a society and culture peculiar to that world.“<sup>6</sup> Während er die ‚Wurzeln‘ für die Entstehung von Märtyrertum in der römischen Gesellschaft sieht und dieses Phänomen u. a. mit der „civic role of martyrs“ sowie ihrer Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit der römischen Stadtkultur erklärt, versucht er hingegen den Status eines erstmaligen Auftretens von *martyrdom* in der Gestalt der frühchristlichen Märtyrer mit Hilfe von Abgrenzungen gegenüber anderen Phänomenen von *voluntary death* zu untermauern. Ausdrücklich werden Parallelen oder Vorformen des Märtyrertums der Christen zurückgewiesen, mehr noch: „I want to argue that martyrdom was alien to both the Greeks and the Jews.“<sup>7</sup> Damit werden hier nicht nur Parallelen zur jüdischen Tradition negiert – seien es die in den Makkabäer-Büchern überlieferten Szenen aus dem Kampf des jüdischen Volkes gegen die hellenistische Besatzung unter Antiochus IV. Epiphanes Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr., seien es die von Josephus Flavius berichtete kollektive Selbsttötung in Masada während des Ersten Krieges gegen Rom um 70 n. Chr. oder die durch den Talmud über-

4 Carole Straw: „A very special Death. Christian Martyrdom in its Classical Context“, in: Margaret Cormack (Hg.): *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford 2002, S. 39–57.

5 Glen W. Bowersock: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, S. 8 (Hvh. S. W.). – Diese Studie steht hier exemplarisch für die kritisierte Forschungsthese, die ebenso an anderen Beispielen aus der Historiographie der Märtyrer gezeigt werden könnte: in der älteren, z. B. Hans Freiherr von Camphausen: *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964, ebenso wie in der jüngeren, etwa Peter Habermehl: *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum*, Berlin 2004. – Im Unterschied zu den hier kritisierten Studien, allerdings unabhängig vom Thema der Märtyrer, hat Bowersock jüngst die kulturverbindende Rolle der Religionen in der Antike sehr viel stärker betont; vgl. seinen Artikel: „The Roman Empire and the Clash of Civilisations“, in: *The Berlin Journal. The Magazin for the American Academy in Berlin*, 14 (2007), S. 4–13.

6 Bowersock: *Martyrdom* (Anm. 5), S. XI.

7 Ebd., S. 8. Dieser These wurde v. a. durch Daniel Boyarins Studie *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford 1999) widersprochen. Boyarin geht davon aus, dass die Formierung der Märtyrerfigur in jener Bedeutung, die Religionsgeschichte geschrieben hat (zumindest die der drei monotheistischen Religionen), ein Produkt der Ausdifferenzierung und Entgegensetzung von christlicher Kirche und rabbinischem Judentum im 3. und 4. Jahrhundert ist. Seine These wird nicht zuletzt darin plausibel, dass im Talmud die Geschichten aus dem Widerstand der Juden gegen Griechen und Römer zu Märtyrererzählungen vereindeutigt werden.

lieferte Tötung des Rabbi Akiba während des Aufstandes von Bar Kochba im Zweiten Römischen Krieg zur Zeit Hadrians. All dies sind Berichte, in denen es durchaus um den ‚Tod für eine Sache‘ ging, insofern mit ihm der Verstoß gegen die Religionsgesetze verhindert werden sollte.<sup>8</sup> Auch gegenüber antiken Überlieferungen weist Bowersock jede Vergleichbarkeit zurück. Einzig im Aspekt der Opposition gegen die herrschende Autorität lässt er bei jenen Philosophen, die um den Preis von Exil und Tod der römischen Tyrannei widerstanden, eine Analogie zu den christlichen Märtyrern gelten, hält diese allerdings für irrelevant: „None of these *Acts of Pagan Martyrs*, as some of these narratives have been called“ – zitiert er hier aus Herbert Musurillos Arbeit<sup>9</sup> – „has the characteristics of Christian martyrdom except insofar as they oppose the ruling authority.“<sup>10</sup> In einer solchen Betrachtungsweise beginnt die Geschichte der Märtyrer mit dem ältesten erhaltenen frühchristlichen Schriftzeugnis, dem Martyrium des Polykarp in Smyrna im Jahre 156 n. Chr. Im Modus einer Ursprungserzählung erhält dieser dann den Status eines Erstbelegs.

Gegen diese These muss zunächst ein methodischer Einwand formuliert werden: Sie ist nämlich das Ergebnis einer Verknüpfung von Begriffsgeschichte und Ursprungserzählung, in deren Folge die ersten, ausdrücklich als Märtyrer bezeichneten Fälle, zu Modell und Maßstab und zugleich zu Ursprung, Ideal und Höhepunkt des Konzepts werden. Im Ergebnis begegnet uns nicht nur im theologischen Diskurs ein christozentrisches Bild der Märtyrer, sondern auch in vielen historiographischen Untersuchungen. Eine Standarderklärung zur Semantik der Märtyrer lautet, dass der Begriff von dem griechischen Wort für Zeuge *martyrs* kommt. Von diesem Wort sei die Benennung der ‚Blutzeugen‘ bzw. ‚Zeugen der Passion Christi‘ als *martyres* sowie die Bezeichnung für deren Leiden als *martyrium* abgeleitet worden, allerdings ohne dass damit eine Erläuterung darüber verbunden würde, warum das griechische Wort für Zeuge als Bezeichnung für das christliche Opfer in die lateinische Sprache übertragen wurde. Wenn die Suche nach dem ersten Auftreten von Märtyrergestalten im Lichte der genannten begriffsgeschichtlichen Perspektive geschieht, geraten notwendigerweise die frühchristlichen Märtyrer des 2. und 3. Jahrhunderts aus dem Einzugsbereich des Römischen Reichs ins Zentrum des Blickfeldes, weil sie die ersten waren, in denen Wort und Phänomen sich verbanden. Ausgeblendet bleiben dagegen zum einen vergleichbare *Phänomene*, die nicht oder noch nicht so benannt wurden, und andererseits *Verwendungen des Wortes* in ähnlichem, vergleichbarem oder vorbereitendem Sinne; ausgeblendet bleiben also andere Erscheinungen oder auch Präfigurationen für die Verknüpfung von Opfer und Bekenntnis, Standhaftigkeit und Tod oder anders geartete Beispiele eines heroisch bewerteten ‚Todes für‘ etwas. Eine Fülle von – vorchristlichen – Beispielen und Belegen aus beiden ausgeblendeten Feldern, Phänomen und Semantik hat

8 Vgl. Martin Tremel: „Märtyrer im Judentum – Figurationen großen Sterbens“, in: Sigrid Weigel (Hg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und Heiligen Kriegern*, München 2007, S. 65–69.

9 Herbert Musurillo: *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford 1954.

10 Bowersock: *Martyrdom* (Anm. 5), S. 16.

schon Franz Dornseiff in seinem Beitrag zu *Name und Bewertung* des Märtyrers diskutiert.<sup>11</sup>

Die genannte christozentrische, normative Perspektive kann durch eine *kulturwissenschaftliche Reformulierung* der Fragestellung aufgebrochen werden. Diese fragt nach den kulturgeschichtlichen Voraussetzungen für die Herausbildung der Märtyrerkultur, nach Elementen kultureller und symbolischer Praktiken, die dem christlichen Typus vorausgegangen und in die Figuration des Märtyrerkults im 2. und 3. Jahrhundert eingegangen sind. Vor dem Horizont der Geschichte kultureller Praktiken – Opferkulte, tragische und heroische Todesfälle, Selbsttötungen und andere Todesarten unter Bedingungen der Tyrannis in griechischer, jüdischer und römischer Antike – stellen sich die Erzählungen der Märtyrerakten in einem anderen Lichte dar. Daraus lässt sich die These begründen, dass die historische Herausbildung einer christlichen Märtyrerkultur nur möglich war, weil in sie Elemente paganer, polytheistischer und jüdischer Opferpraktiken ebenso eingegangen sind wie Motive der Tragödie, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe.<sup>12</sup> Darüber hinaus profitierte das positive Bild des Opfertods darin ebenso von der vorausgegangenen Tradition der Selbsttötung in der antiken Praxis der *mors voluntaria* wie von den heroischen Erzählungen kollektiver Selbsttötung angesichts von Unfreiheit oder Okkupation. In einem solchen kulturwissenschaftlichen Horizont zeichnen sich die Märtyrerakten (*Passiones*), die vom freudig ertragenen, wenn nicht ersehnten und geheiligten Martyrium der frühen Christen im kaiserlichen Rom berichten, dadurch aus, dass sich in ihnen, wie zu zeigen sein wird, eine Engführung der Elemente *martyrium* und *confessio*: „Christiana/Christianus sum“, *constantia* (Standhaftigkeit) und *testimonium* ereignet.

Im Folgenden soll eine solche kulturwissenschaftliche Perspektive im engeren historischen Zusammenhang der römischen Antike verfolgt werden. Ihr entstammen beide Quellen, der vorchristliche Bericht von Livius über die Selbsttötung der Lucretia und das christliche Zeugnis von Perpetuas Martyrium im Kerker und bei der Tierhatz im Amphitheater von Karthago. Für beide Szenarien, für Lucretia und Perpetua, ist das Blutzeugnis ebenso bedeutsam wie die Öffentlichkeit, vor der ihre Zeugnisse stattfinden: dort das *forum* als Raum der Civitas, hier das *forum* als Ort der öffentlichen Verhöre, das *amphitheatrum* und die *arena* als Schauplatz des Spektakels mit dem *catasta*, dem Schaugerüst für die Aufstellung der Gefangenen.

11 Franz Dornseiff: „Der Märtyrer: Name und Bewertung“, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, 22 (1923/1924), S. 133–153.

12 In dem einleitenden Beitrag zu dem Buch *Märtyrer-Porträts*, in dem theoretische und historische Perspektiven für eine Kulturgeschichte der Märtyrer entwickelt werden: „Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen“, in: Weigel: *Märtyrer-Porträts* (Anm. 8), S. 11–37.

## 2. Opfer und Spiele in der römischen Antike

Die Singularitätsthese wird schon dadurch obsolet, dass bereits zeitgenössische Quellen die Präsenz einer vielgestaltigen Märtyrerkultur *avant la lettre* im kulturellen Gedächtnis belegen, so dass die damalige Vergegenwärtigung einer älteren heroischen Opferkultur als Referenzsystem für die geradezu epidemische Märtyrerbegeisterung im Frühchristentum berücksichtigt werden muss. Nur so wird erklärbar, wie es zu dem kommen konnte, was Bowersock als „seemingly irrational desire to die at the hands of persecutors“ bezeichnet hat.<sup>13</sup> Diesbezüglich kommt Tertullians Schrift *Ad martyres* (um 202) eine herausragende Rolle zu. Denn es handelt sich hier um einen Text, der nur fünfzig Jahre nach dem sogenannten Erstbeleg und in unmittelbarer Zeitgenossenschaft zur *Passio Perpetuae* im nordafrikanischen Karthago entstand, der damals viertgrößten Stadt des Römischen Reichs, in der sich eine der größten Christengemeinden gebildet hatte. Dort fanden auch die Begebenheiten um Perpetuas Tod statt. In seiner Trostrede an die Märtyrer ruft Tertullian (150–220), der erste lateinische christliche Schriftsteller überhaupt, den Christen im Kerker ausdrücklich die Vielen in Erinnerung, die vor ihnen schon die Martern nicht nur hingenommen, sondern sie sogar „imo et ultro appetita, famae et gloriae causa/zutiefst und freiwillig begehrt hätten, der Ehre und des Ruhmes halber“ (IV.3).

Im Zusammenhang der Erörterung solcher *exempla constantiae* (buchstäblicher Vor-Bilder) nennt Tertullian unter anderem einen jährlichen Fruchtbarkeitskult, in dem die Spartaner die Göttin Artemis (bei Tertullian latinisiert zu Diana) unter ihrem Beinamen *Orthia*, ‚die Aufrechte‘ verehrten. Gebildete Griechen und Römer wie er haben ihn als archaisch und grausam bestaunt.<sup>14</sup> Jährlich konnten im Verlauf dieses Festes junge Männer unter körperlichen Torturen der Geißelung ihre heroische Beständigkeit unter Beweis stellen – ein äußerst blutiges Ritual, bei dem das üppig fließende Blut als Gabe an die Göttin verstanden wurde. Deshalb gehört dieser Kult auch in die Nachgeschichte von paganen Opferpraktiken mit Menschenopfern. Ohne die Geschichte von Opferkulten zu berücksichtigen, ohne den Blick auf vorausgegangene Riten der Sakralisierung und gleichzeitigen Tabuisierung von Opfern, wie sie etwa Walter Burkert in seiner Studie *Homo necans* beschreibt, lässt sich die Genese religiöser Märtyrerkulte nicht verstehen.<sup>15</sup>

Das Opfer im Sinne von *sacrificium* ist einer der wichtigsten Schlüssel zur Märtyrerkultur. Henri Hubert und Marcel Mauss haben in ihrer anthropologischen Studie zur Natur und Funktion des Opfers (1898) jene grundlegende kultische Transformation beschrieben, die sich am Geopferten und Opfernden zu gleicher Zeit ereignet: „Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d’une victime, modifie l’état de la personne morale qui l’accomplit ou de certains objects

13 Bowersock: *Martyrdom* (Anm.5), S. 6.

14 Karl Hoenn: *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin*, Zürich 1946, S. 31–40.

15 Walter Burkert: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u. a. 1972.

auxquels elle s'intéresse.<sup>16</sup> Wenn beim archaischen oder paganen Opfer, in dem die Gabe an die Götter rituell geheiligt wird, die *moralische* Veränderung des Opfers/Opfernden mit der Transformation des Opfers/Geopferten in ein *sacrificium* einhergeht, kommt demgegenüber mit dem Märtyrer eine signifikante Veränderung ins Spiel.<sup>17</sup> Denn hier ist es ein und dieselbe Person, die getötet wird bzw. sich selbst tötet und so zum *sacrificium* wird. Sie ist es auch, an der sich jene moralische Wandlung vollzieht, die sie zum Heiligen disponiert. Schon im antiken Topos der *mors voluntaria*<sup>18</sup> ist der Versuch zu sehen, den Tod in einen selbstbestimmten Akt zu verwandeln. Im Anschluss daran wird im Falle der christlichen Märtyrer die bevorstehende Tötung durch die Beamten Roms (in der Hauptstadt selbst oder einer der Provinzen) in das Phantasma eines selbst gewählten, mehr noch eines erwünschten Todes umgemünzt. Zugleich treten die Märtyrer die Nachfolge der tragischen Helden auf der Bühne der antiken Tragödie an, einem kulturgeschichtlichen Schauplatz des Übergangs vom Kult zur Kultur<sup>19</sup> – dies allerdings in einer Arena, die sich in der Römischen Geschichte in den Austragungsort von volkstümlichen *spectacula* verwandelt hatte.

Die Geschichte der römischen Opferkultur reicht von Kindsopfern zu Ehren der Götter, nicht selten anlässlich von Kriegen, Tötungen als Teil von Begräbnisritualen über unterschiedlichste Opfergaben bis hin zu deren Umwandlung und Aufnahme in eine aufwendige Festkultur. Diese wurde immer mehr zu einem Unterhaltungsprogramm, das die Führungsschicht für das Volk ausrichtete. Zwar wurde in Rom die Opferung von Menschen im Jahre 97 v. Chr. durch einen Senatsbeschluss untersagt; doch geht die Forschung davon aus, dass die Praxis von Menschenopfern in vielen Provinzen – nicht zuletzt in Karthago – bis ins 3. Jahrhundert andauerte.<sup>20</sup> Opferhandlungen und Opfergaben, Verhandlungen um und über Opfer sind aus der Römischen Geschichte nicht wegzudenken,<sup>21</sup> welche auch

16 Henri Hubert/Marcel Mauss: *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice*, in: Marcel Mauss: *Œuvres*, hg. v. Victor Karady, Bd. 1, Paris 1968, S. 193–307, hier S. 205.

17 Hubert und Mauss sprechen in ihrer Analyse nicht von Märtyrern, aber auch ihnen erscheint jenes Opfer als das höchste, in dem Opfernder und Geopferter zusammenfallen. Sie führen es aber noch weiter zum Selbstopfer des Gottes. Es gelte als „l'expression la plus haute et comme la limite idéale de l'abnegation sans partage“, vgl. ebd., S. 305.

18 Vgl. dazu Anton van Hoof: „Vom ‚willentlichen Tod‘ zum ‚Selbstmord‘. Suizid in der Antike“, in: Andreas Bähr/Hans Medick (Hg.): *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*, Köln 2005, S. 23–63. Ausführlicher nimmt Van Hoof dazu Stellung in: ders.: *From Autothanasia to Suicide. Selfkilling in Classical Antiquity*, London 1990.

19 Zur Bedeutung des Tragischen, insb. am Beispiel der Antigone, vgl. meinen Beitrag zur Kulturgeschichte der Märtyrer: „Schauplätze, Figuren, Umformungen“ (Anm. 12), S. 11–37, hier S. 25 ff.

20 Shelby Brown: *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context*, Sheffield 1991; James B. Rives: „Tertullian on Child Sacrifice“, *Museum Helveticum*, 51 (1994), S. 54–63; Cristiano Grottanelli: „Ideologie del sacrificio umano. Roma e Cartagine“, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), S. 41–59; Fabio Ruggiero: „La testimonianza di Tertulliano, *Apologeticum* 9,2–4 sul sacrificio dei bambini nell'ambito del culto di Saturno“, in: *Annali di Storia dell' Egesi*, 18 (2001), S. 307–333.

21 Vgl. zur Kontinuität der Opferpraktiken im Römischen Reich auch Larissa Carina Seelbach: *Perpetua und Tertullian. Die Märtyrerin und der Kirchenwater*, Jena 2000.

als eine Geschichte der Opfer-Politik beschrieben werden könnte. Da Trank- und Tieropfer zu Ehren der Götter und zu Ehren des jeweiligen Kaiser gepflegt wurden, konnten diese auch als Loyalitätsbeweis gegenüber dem jeweils Herrschenden eingefordert werden, womit Kulthandlungen sich in Instrumente der Herrschaft verwandelten. Gegenüber den Christen wurden diese dann zum Zwangsmittel: Opfere *unseren* Göttern oder Du wirst selbst geopfert!

Eine solche Verwandlung des Opfers in ein Mittel zum Zweck ist aber nur denkbar in der Folge einer bereits vollzogenen Entsakralisierung, wie sie die beliebten und verbreiteten *spectacula* (Spiele) bzw. *circenses* (Zirkusspiele) darstellen, die in den Amphitheatern stattfanden und als Theater, Gladiatoren- und Athletenkämpfe, Wagenrennen und Tierkämpfe, seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert belegt sind. So berichtet Sueton in seinen Kaiserviten, dass Julius Caesar Schauspiele unterschiedlichster Art veranstaltete:

ein Gladiatorenspiel, Theateraufführungen – diese sogar quartierweise in der ganzen Stadt, und zwar durch Schauspieler aller Sprachen –, ebenso Zirkusvorführungen, Wettkämpfe von Athleten und eine Seeschlacht. [...] Jagden [i. e. Tierhetzen; Anm. S. W.] wurden während fünf Tagen gegeben, und bei der letzten wurde ein Kampf in zwei Abteilungen gezeigt, bei dem fünfhundert Fußsoldaten, zwanzig Elefanten und dreihundert Reiter auf jeder Seite teilnahmen.<sup>22</sup>

Während an den Gladiatorenkämpfen in diesem Fall noch Angehörige der Führungsklasse beteiligt waren, wurden zunehmend Sklaven und Gefangene in die Arena geschickt. Insofern bilden die öffentlichen Tötungen von Christen in den Amphitheatern des Römischen Reiches, insbesondere wenn jene zum Kampf mit wilden Tieren verurteilt und anlässlich von Festen und Wettkämpfen in die Arena geschickt wurden, eine bemerkenswerte Abart und Spätform der römischen Feste, in denen archaische Opferriten in entsakralisierter, popularisierter Form weiterleben.

Da gerade in Karthago, wo die Opferkultur nachhaltig praktiziert wurde, auch ein wichtiges Zentrum sowohl der frühen Christengemeinden als auch der Christenverfolgung entstand, scheinen der Aufschwung des Eifers zur *Imitatio Christi* ebenso wie die Praktiken der Verhöre und Bestrafungen ein und derselben Opfer- bzw. Festkultur zu entstammen. Die emphatische *confessio* und der Gottesbezug des Martyriums, wie die Christen sie in die Schauspiele einführten, stellen sich dann als Wiedereinführung des Sakralen in die entheiligten Opferstätten dar, als Versuch, dem zur Unterhaltung herabgesunkenen sinnentleerten, viktimisierten Opfer auf dem öffentlichen Schauplatz der Spiele seinen sakralen Sinn zurückzugeben und es wieder in ein *sacrificium* zurückzuverwandeln. Das geschieht in Gestalt einer Überbietung der totalen Entwertung des Lebens am gemarterten Leibe dadurch, dass dieser Körper, wie in Tertullians *Ad martyres*, zum Gefängnis umgedeutet wird, aus dem sich im Moment des Todes die erlöste, ja von Gott erwählte Seele

<sup>22</sup> Sueton: „Gaius Iulius Caesar“, Kap. 39, in: *Gaius Suetonius Tranquillus. Leben der Caesaren*, m. Einl. u. Übers. v. André Lambert, Zürich u. a. 1955, S. 50 f.

befreit. Und so entfaltet sich die Märtyrerliteratur vor allem als eine Semantik der Konvertierung aller Lebensbegriffe.<sup>23</sup>

Vor dem Horizont dieser Verwicklung von römischer Festkultur und christlicher Märtyrerkultur in ein und denselben Schauplatz erklärt sich, warum die Erörterungen des damals führenden Theoretikers des christlichen Martyriums derart zwiespältig ausfallen, so dass sie heutigen Lesern geradezu doppelzünftig anmuten: hier – in *Ad Martyres* – Tertullians Apologie der Märtyrer, in denen diese zum ‚Kampf‘ in der Arena angespornt werden; dort – in *De spectaculis* – in Form einer Kritik der römischen Spiele in der Absicht, die Christen von dieser Stätte fernzuhalten. Dabei zeichnet sich Tertullians Anklage der Spiele dadurch aus, dass ihrer Beschreibung darin zunächst ein breiter Raum eingeräumt wird: so sowohl der Frage nach deren Herkunft – hier erfährt man u. a., dass sie einst als „Schauspiele im Namen der Religion“ (5.2.) eingeführt worden seien – als auch nach der Typologie: *circus, theatrum, agon, munus*.<sup>24</sup> Die im zweiten Teil gegen die Spiele vorgebrachten Anklagepunkte lauten: *idolatria* (15.1.), Anstachelung der Affekte wie *furor, bilis, ira* und *dolor* (15.4) bis zur *dementia* (Wahnsinn), ferner *impudicitia* (Unzüchtigkeit) sowie Anstiftung zu Verbrechen und Wollust (17.7) – welche Tertullian ganz und gar als Werk des Teufels und der Gottlosigkeit anprangert.<sup>25</sup> Wenn er sich über das Phänomen empört, dass auf Bühne und Zuschauerrängen alle *extra stadium* und *extra amphitheatrum* geltenden Empfindungen außer Kraft gesetzt seien (20.5), insbesondere der Schauer beim Anblick eines menschlichen Leichnams (21.3), dann erkennt Tertullian in den Spielen gleichsam den eingegrenzten Zeit-Raum eines moralischen Ausnahmezustands. Dieser ist vom profanen Ort *extra stadium* allerdings nicht mehr in der Weise unterschieden, wie einst der sakrale Schauplatz der Riten als Ort eines heiligen Tabus vom Alltag geschieden war. Vielmehr hat er sich in einen unreinen Ort verkehrt, der von Tertullian nun mit einem moralischen Tabu belegt wird. Aus dieser Lage scheint es, zumindest aus der Position der

23 Zum Zusammenspiel von Konversion im religiösen und im ökonomischen Sinne vgl. Sigrid Weigel: „Die Konversion zwischen religiösem Ritual und Kulturtechnik. Schwellenkunde in der Dialektik der Säkularisierung“, in: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004, S. 86–95.

24 Die Bezeichnung der Gladiatorenspiele erklärt Tertullian aus *munus* (Dienst) an den Toten bei alten Begräbnisritualen: „Denn einst opferten sie, weil man überzeugt war, die Seelen der Toten würden durch menschliches Blut versöhnt, bei Begräbnissen Kriegsgefangene oder Sklaven von schlechter Körpergestalt, die sie dafür gekauft hatten. Später fand man Gefallen daran, diese Ruchlosigkeit durch die Aufwertung zum Vergnügen zu verschleiern. Daher opferten sie die Männer, die sie verschafft und in der Handhabung der damals verfügbaren Waffen möglichst gut ausgebildet hatten – allein zu dem Zweck, damit sie lernten, getötet zu werden –, am alsbald festgesetzten Tag der Totenopfer bei den Grabhügeln. So trösteten sie sich mit Morden über den Tod hinweg. Dies war der Ursprung des Gladiatorenspiels“ (12.2–4). Vgl. dazu Quintus Septimus Florens Tertullian: *De spectaculis/Über die Spiele*, Lat./Dtsch., übers. u. hg. v. Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart 1988, S. 43.

25 Auf dieser Spur einer Affekt-kritischen Anprangerung der Spiele wird auch Augustinus zwei Jahrhunderte später seine Kritik an den Zirkusspielen im Sechsten Buch von Aurelius Augustinus entwickeln. Vgl. ders.: *Bekanntnisse*, Lat./Dtsch., hg. v. Joseph Bernhardt, Frankfurt a. M. 1987, S. 267–273.

Unterlegenheit, keinen Ausweg mehr zu geben, so dass Tertullian zu einer Logik der Überbietung greift, ganz nach dem Muster: „Welcher Genuss kann größer sein als gerade die Geringschätzung des Genusses/[Q]uae maior voluptas quam fastidium ipsius voluptatis“ (29.2).<sup>26</sup> Oder: Welcher Tod kann größer sein als derjenige, in dem das Sterben nichts zählt, der Tod dafür alles. – Aus der Umwertung der Todesstrafe in einen freudig ersehnten Tod, wie sie in der Apologetik und in den Märtyrerakten vorgenommen wird, entsteht, in Gestalt einer Art Gegensouveränität, das Phantasma eines souveränen Subjekts, dessen Leben selbst in der Lage der Gefangenschaft eigenen Gesetzen unterworfen ist.<sup>27</sup>

Gemäß einer solchen Logik der überbietenden Umwertung werden in der Schrift *Ad martyres* die gefangenen Christen,<sup>28</sup> die der Autor als *benedicti* anspricht, zum Sterben ermuntert und moralisch gestärkt. Zu diesem Zweck wird die Dunkelheit der Gefangenschaft in einen Aufenthalt im Licht umgemünzt, während die Welt draußen zum eigentlichen Kerker erklärt wird: *mundum carcerem esse* (II.1). In vertrauter biblischer Licht-Rhetorik heißt es: „Er [der Kerker] hat zwar Finsternis, aber Ihr selbst seid das Licht. Es gibt Ketten, aber Ihr seid frei vor Gott./ [H]abet tenebras, sed lumen estis ipsi. Habet vincula, sed vos soluti Deo estis“ (II.4).<sup>29</sup> Und wo den Gefangenen der bevorstehende Tod auf dem ‚Kampfbplatz‘ des Amphitheaters gewiss ist, deutet Tertullian diesen um in einen „bonum agonem/ einen guten Wettkampf“ vor dem göttlichen Kampfrichter. Hier entsteht die Kriegsmetaphorik der *militia dei*, die für die nachfolgende Religionsgeschichte so verhängnisvoll werden sollte.<sup>30</sup> Schon Tertullian definiert die Märtyrer als *miles* (III.1) Gottes.<sup>31</sup> Als Belohnung (*praemium*; II.3) verheißt er ihnen ewigen angeli-schen Ruhm und himmlisches Bürgerrecht („corona aeternitatis, bravium angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum“; III.3). All dies wird ihnen als eine Art Tauschgeschäft (*negotium*) nahegebracht. Denn wenn sie auch

26 Tertullian: *De spectaculist/Über die Spiele* (Anm. 24), S. 82 f.

27 Diese Figuration ist im Tod der *Antigone* bereits präfiguriert, wenn der Chor ihren von Kreon dekretierten Gang in die Totengruft dadurch zu beschwichtigen sucht, dass er ihr Lob und künftigen Ruhm vor Augen führt, da sie als einzige Sterbliche *autonomos* (was heißt: eigenen Gesetzen unterstellt) in den Hades ginge. Vgl. dazu Sophokles: *Antigone*, Gr./Dtsch., übers. u. hg. v. Norbert Zink, Stuttgart 1981, S. 68 f., V. 821.

28 Vgl. Cornelia Wild: „Corona Aeternitatis – Der Wettstreit des Märtyrers“, in: Weigel: *Märtyrer-Porträts* (Anm. 8), S. 71–73.

29 Zu Parallelen im Neuen Testament, vgl. z. B. im Evangelium nach Matthäus 5,14: „Ihr seid das Licht der Welt.“

30 Vgl. dazu Martin Tremel: „Kreuzzug und heiliger Krieg – sakrale Gewalt im Christentum“, in: Weigel, *Märtyrer-Porträts* (Anm. 8), S. 89–93.

31 Die einzige greifbare deutsche Übersetzung aus der *Bibliothek der Kirchenväter*, die auf eine Übertragung aus dem Jahre 1912 zurückgeht, steigert diese Metaphorik zu einem durchgängig kriegerischen Ton, indem in jenen römischen Militärjargon rückübersetzt wird, aus dem Tertullian u. a. ihre Begriffe erst entnommen haben; z. B.: „Wir sind zum Kriegsdienste des lebendigen Gottes berufen schon dann, wenn wir die Worte des Fahneneides nachsprechen“, letzteres für „cum in sacramenti verba respondimus.“ Tertullian: „An die Märtyrer“, in: *Private und katechetische Schriften*, übers. v. Heinrich Keller, Kempten 1912, S. 215–223, hier S. 218.

Lebensfreude verloren haben, so der Autor der Schrift *An die Märtyrer*, dann um Größeres zu gewinnen (II.6).

Doch scheint sich der Autor der von seinen Adressaten geforderten Standhaftigkeit nicht so sicher zu sein. Denn in seiner Apologie des Märtyrertods greift er auf die Kunst der Überzeugung, die Rhetorik, zurück und stellt ihnen eine ganze Serie von Vorbildern *vor Augen*, die ihrem Leben mit dem Schwert selbst ein Ende bereitet hätten; „qui se gladio confecerint, animo suo ducti“ (IV.4). Während er in der Schrift über die Spiele kein anderes als das Opfer im Namen des christlichen Gottes gelten lassen will, scheut er in seiner rhetorischen Geste der *energeia*<sup>32</sup> keineswegs vor nicht-christlichen Vorbildern zurück.

### 3. Exemplum und Zeugnis

Im Hinblick auf den Text der *Passio Perpetuae* ist dabei jene Passage besonders interessant, in der Tertullian betont, dass es sich bei denen, die mit ihrem Geiste widerstanden hätten, nicht nur um Männer gehandelt habe, „sondern solches auch von Frauen“ (IV.3) vollbracht worden sei. Und obwohl es, wie er schreibt, zu lange dauern würde, alle einzeln zu nennen, hebt er als erste und zudem namentlich – womit ihr eine besondere Stellung in seiner Beispielreihe zukommt – Lucretia hervor, die sich im Angesicht ihrer Angehörigen „zum Ruhme ihrer Keuschheit/gloriam castitati suae“ (IV.4) erstochen habe. Vor dem Hintergrund einer derart herausgehobenen Position, die die Figur der Lucretia in der Schrift *Ad martyres* einnimmt, kann der Bericht über das Martyrium der Perpetua nicht nur im Zusammenhang der Geschichte christlicher Blutzeugen, als Figuration einer *Imitatio Christi*, gelesen werden, sondern auch im Hinblick auf Aspekte einer *Imitatio Lucretiae*. – Bereits im ersten Satz der *Passio Perpetuae* wird ihre Geschichte in die *fidei exempla* eingereiht. Dabei wird diese in Abgrenzung zu den *vetera exempla* als ein Fall der *nova documenta* bezeichnet – in der griechischen Version ist von *palaia dogmata* und *kaina paradeigmata* die Rede.<sup>33</sup> Insofern wird die Stellung der Märtyrerakten im Kontext der Überlieferungen hier unmissverständlich definiert: als neue Zeugnisse, die die alten *exempla* beerben.<sup>34</sup>

32 In der Rhetorik Quintillians werden die verschiedenen Figuren des Vor-Augen-Stellens, Aristoteles' *energeia*, Ciceros *evidentia* und die stoische *energeia* zusammenfassend besprochen; vgl. dazu Marcus Fabius Quintilianus: „Ausbildung des Redners“, hg. u. übers. v. Helmut Rahn, WBG, Darmstadt 31995, S. 177–189 (8.3, V. 61–89).

33 Amat: *Passion de Perpétue* (Anm. 3), S. 98–100.

34 In gewisser Weise wird auch schon der Tod der Antigone in einer Reihe ähnlicher Todesfälle betrachtet und zwar im Wechsel zwischen der Stimme des Chors und Antigones Klagelied im vierten Auftritt. Wenn sie ihr eigenes Geschick mit dem von Niobe vergleicht, dann erinnert die Antwort des Chors sie an die entscheidende Differenz: dort die Götter, hier die Menschen. Daraus leitet sie Antigones besondere Größe ab: „wenn auch im Untergang, dasselbe Los wie die Götter gehabt zu haben“ (V. 834–838). Insofern ist schon hier die Figuration einer *imitatio dei* ausgebildet, in der der Mensch zum tragischen Opfer und Helden zugleich wird (Sophokles *Antigone* [Anm. 27], S. 68).

Die historische Epoche, die sich zwischen der Geschichte der Lucretia und jener der Perpetua auftut, betrifft also nicht nur die Figur der Märtyrerin und den folgenreichen Umbau der Zeugnissemantik – die signifikante religiöse Umdeutung von *martys* sowie die Übernahme des griechischen Fremdwortes ins lateinische Lexikon –, sondern auch das *exemplum* und den Bedeutungswandel der *fides* von Treue zu Glaube. Für die Geschichte des vieldeutigen Zeugnisbegriffs ist die hier untersuchte Konstellation deshalb besonders interessant, weil man darin nicht nur eine Ausdifferenzierung in verschiedenste *Phänomene* – wie Blutzeugnis, Zeugnis des Todes, Augenzeuge, Schriftzeugnis – beobachten kann, sondern auch eine Ausdifferenzierung der *Bezeichnungen* wie: *martys*, *martyrium*, *testis*, *testimonium*, *documentum* u. a. Durch die Parallel-Lektüre der Texte *Ad martyres* und *Passio Perpetuae* ist deutlich geworden, dass die neue Gattung der Märtyrerakten nicht nur im Kontext der jüdisch-christlichen Zeugnissemantik zu sehen ist, vielmehr muss sie auch im Kontext der Rhetorik und darin in der Rolle der *exempla* betrachtet werden. Während die religionsgeschichtliche und biblische Semantik des Zeugenbegriffs umfassend erforscht worden ist,<sup>35</sup> geht es auf der Lucretia-Perpetua-Spur hier nun vor allem um Verbindungen und um Verschiebungen zwischen *exemplum*, Zeugnis und Tod. Denn beider Todesfälle, Lucretias und Perpetuas, werden als *exemplum* und Zeugnis thematisiert.

In Livius' Version von Lucretias Tod wird diese Perspektive der Protagonistin selbst in den Mund gelegt, wenn sie ihre Absicht, sich zu töten, doppelt motiviert. Einerseits will sie ihren Tod als *testis* (Zeugnis/Beweis) ihres schuldlosen Herzens (*animus insons*) verstanden wissen: „ceterum corpus est tantum violatum, animus insons: mors testis erit“ (58.7).<sup>36</sup> Andererseits entwirft sie sich im Blick auf die Nachgeschichte – bzw. ihren Nachruhm – als *exemplum*, wenn sie vorbringt, dass keine Frau, die ihre Keuschheit verloren hat, sich im Weiterleben auf ihr Beispiel berufen können soll: „nec ulla deinde impucida Lucretiae exemplo vivet“ (58.10).<sup>37</sup> Livius' zum Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts aufgeschriebene Deutung von Lucretias Tod als Zeugnis und Beispiel steht damit am Anfang einer Tradition, in der Lucretia vor allem als *exemplum virtutis*, als Verkörperung eines Tugendbeispiels auftritt.<sup>38</sup> Als solches wird sie schon in die Historiographie Roms eingeführt, wenn Livius sie als Siegerin im Wettbewerb der Tarquinier um die Keuschheit ihrer Ehefrauen vorstellt und berichtet, dass es mehr als die Schönheit ihre Keuschheit

35 Neben dem Beitrag von Dornseiff, der eine umfangreiche jüdisch-christliche Apologetik des Zeugenbegriffs erörtert (Anm. 11), vgl. die umfangreiche systematische Untersuchung zur biblischen und christlichen Terminologie von Norbert Brox: *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961; außerdem Anna M. Schwemer: „Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühen Christentum“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 96 (1999), S. 320–350.

36 Titus Livius: *Ab Urbe Condita Liber I. Römische Geschichte Buch I.*, hg. u. übers. v. Hans Jürgen Hillen, Düsseldorf u. a. 2004, S. 150.

37 Ebd., S. 152.

38 Vgl. dazu Katharina Greschats Artikel über „Lucretia“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 22 (im Druck).

gewesen sei, die den Königssohn Sextus Tarquinius gereizt habe, ihr Gewalt anzutun (57.11).

Dieses Motiv der Ambivalenz von Lob und Reiz der Keuschheit, mehr noch: des Gereizt-Seins durch die Keuschheit, ist in die Rhetorik des *exemplum virtutis* eingegangen. Nachdem in der christlichen Fortschreibung und Transformation des Tugendbeispiels einmal – mit Bezug auf das Selbsttötungsverbot – eine Debatte über die Frage eingesetzt hatte, ob die Bewahrung von *pudicitia* und *castitas* (Keuschheit und Sittsamkeit) höher zu bewerten sei als das Verbot, sich selbst zu töten (so bei Hieronymus und Augustinus), konnte eine Rhetorik des Verdachts einsetzen, in der Lucretias *animus insons* zur Diskussion gestellt und bald bezweifelt wurde.<sup>39</sup> Aus der bei Augustinus formulierten Logik – war sie tatsächlich unschuldig, dann zeugt ihr Tod von Ruhmsucht; war sie in Wahrheit nicht unschuldig, dann ist ihr Tod die Strafe für ihre Unkeuschheit<sup>40</sup> – wird Lucretias Selbsttötung nicht nur tendenziell in einen Akt der Selbstbestrafung umgedeutet; aus ihr gibt es für die Frau auch keinerlei Ausweg. In der Rhetorik des Keuschheitsverdachts wird sie gleichsam in die Ambivalenz jeder möglichen Evidenz eingeschlossen. Ist es der weibliche Körper, der das *corpus delicti* der Unreinheit darstellt, so wird die ‚wahre Unschuld‘ in die Seele verlegt – und wird damit für jegliche Art empirischer Evidenz unzugänglich.

Zwar besteht schon in Livius' Erzählung ein Konsens zwischen Lucretia und ihren Angehörigen über jenen Grundsatz, nach dem über die Frage der Schuld entschieden werden soll: „mentem peccare, non corpus/der Geist fehlt, nicht der Körper“ (58.9).<sup>41</sup> Dieser Satz erscheint hier als Rechtsgrundsatz, der im Kontext einer Art Gerichtsszene erörtert wird, die Lucretia selbst initiiert hat und in der sie, nachdem sie ihre Angehörigen als eine Art familiales Forum herbeigerufen hat, dann auch selbst Regie führt, indem sie als Angeklagte, Anklägerin und Richterin in einem auftritt. In der christlichen Rhetorik wird der zitierte Grundsatz hingegen in ein moralisches Keuschheitsdogma verwandelt, im Kontext eines Diskurses über die Reinheit. In ihm steht die weibliche Unschuld immer schon unter Verdacht. Zugleich wird damit, indem die Wahrheit der Unschuld ins Innere verlagert wird, jenes für die christliche Kulturgeschichte signifikante ‚innere Forum‘<sup>42</sup> geschaffen, mit

39 Eine jeden Zweifel nehmende Zuspitzung aber erhält diese Verdachtrhetorik im 14. Jahrhundert in Coluccio Salutati's *Declamatio Lucretie*, wo der Autor ihnen als Motiv ihrer Selbsttötung ein Schuldbekenntnis in den Mund legt: „An putatis nullam esse violati corporis voluptam/Glaubt Ihr, dass kein Lustgefühl in dem vergewaltigten Körper ist?“, zitiert aus: Jan Follak: *Lucretia zwischen positiver und negativer Anthropologie. Coluccio Salutati's ‚Declamatio Lucretie‘ und die Menschenbilder im exemplum der Lucretia von der Antike bis in die Neuzeit*, Diss., Konstanz 2002. – Es war Lessing, der dieser zur Karikatur verzeichneten Gestalt die Züge eines gleichermaßen moralischen und sinnlich empfänglichen Subjekts verliehen hat, wenn er *Emilia Galotti* über ihre Ängste, verführbar zu sein, sprechen lässt.

40 Vgl. Greschat: „Lucretia“ (Anm. 38), unter Verweis auf Augustinus: *De Civitate Dei*, I.19, S. 23–62.

41 Livius: *Ab Urbe* (Anm. 36), S. 58. Vgl. meinen Beitrag: „Lucretia – Exemplum, Gründungsoffer und Blutzugnis“, in: Weigel: *Martyrer-Porträts* (Anm. 8), S. 45–48.

42 Zur Geschichte von innerem und äußerem Forum vgl. Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München 2003.

dem sich die Instanz des Gerichts verdoppelt und mit diesem in Konkurrenz tritt, oft auch in Konflikt gerät. Damit hat sich aber der Status des Zeugnisses grundlegend verändert. Während im Rahmen eines Schulddiskurses nach dem Muster des Gerichts bei Livius der Tod Lucretias als *testis* ihrer unschuldigen Seele, im Sinne von Zeugnis/Beweis, anerkannt wird, verliert genau diese Bedeutung von *testis* in der christlichen Rhetorik ihre Gültigkeit. Wo aber einmal ein Zeugnis in Frage gestellt ist und durch ein weiteres bekräftigt oder beglaubigt werden muss, ist eine Proliferation der Zeugnisse in Gang gesetzt – wie im Fall der Perpetua.

Diese Vervielfältigung der Zeugnissemantik im 2. und 3. Jahrhundert ist dabei vor dem Horizont einer Entwertung des Rechtsdiskurses und der Einführung des göttlichen Richters durch das frühe Christentum zu sehen. Wie Perpetua, die als Ehefrau Christi und Liebling Gottes bezeichnet wird („*matrona Christi, ut Dei delicata*“; 18.2), zu Hilarius, dem sie verhörenden Richter, sagt: „Du richtest uns, Gott wird dich richten/[T]u nos, inquit, te autem Deus“ (18.8).<sup>43</sup> – Schon im ersten Abschnitt der *Passio Perpetuae*, der Einführung ihrer Geschichte durch den Redaktor, begegnet eine vielfältige Zeugnisterminologie. Von den alten Beispielen des Glaubens (*vetera exempla*) heißt es, dass sie von der Gnade Gottes Zeugnis geben (*Dei gratiam testificantia*) und die Menschen erbauen sollen. Deshalb sollen auch die *nova documenta*, die den gleichen Zwecken dienen, aufgeschrieben und vorgelesen werden, „den Ungläubigen zum Zeugnis, den Gläubigen zum Trost/non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium“ (I.5). Dieses neue Dokument erhält seinen besonderen Wert dadurch, dass es, wie dort hervorgehoben, „von ihrer eigenen Hand verfaßt ist/conscriptum manu sua“ (2.3). Im autobiographischen Bericht der Perpetua wird dann die eigene Standhaftigkeit dadurch bewiesen, dass sie ihr Bekenntnis (*Christiana sum*) mehrfach bekräftigt, sowohl gegenüber dem Vater (3.2), der sie abzuschwören fleht, als auch im Verhör vor dem Gerichtshof (*ad forum*; 6.4.). Da sie den letzten „Beweis ihrer Standhaftigkeit und Seelengröße/documentum de ipsius constantia et animi sublimitate“ (16.1), nicht mehr selbst berichten kann, wertet der Verfasser der Rahmenerzählung es als Auftrag (*mandatum*) und treuhänderische Weitergabe (*fideicommissum*; 16.1) der nun geheiligten Perpetua, von ihrem Kampf und ihrem Tod auf dem Amphitheater zu berichten, ihr Martyrium also als Augenzeuge zu beglaubigen oder auch das Zeugnis zu bezeugen.<sup>44</sup> In der folgenden Erzählung vom Tod des Saturus wird das Motiv des Blutzeugnisses eingeführt, wenn jenes Blut, mit dem der Mitgefangene Perpetuas durch den Biss eines Leoparden übergossen wird, als „Zeugnis seiner

43 Diese Vorstellung legt Lessing dem Vater Emilius, der als bürgerliches Gegenbild des Tyrannen gestaltet ist, in dessen Schlussworten in den Mund. Vgl. dazu meinen Beitrag: „Emilia – Opfer, Säkularisierung und tragisches Subjekt“, in: Weigel: *Martyrer-Porträts* (Anm. 8), S. 59–62.

44 Durch Paul Celans „Wer zeugt für den Zeugen“ ist diese Figur in der Nachgeschichte des Holocausts bedeutsam geworden. Zur Differenzierung zwischen verschiedenen Konzepten des Zeugnisses in der Nachgeschichte vgl. Sigrid Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft. Klage und Anklage. Zur Geste des Bezeugens in der Differenz von *identity politics*, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Zeugnis und Zeugenschaft. Einstein Forum Jahrbuch 1999*, Berlin 2000, S. 111–135.

zweiten Taufe/*secundi baptismatis testimonium*“ (21.2) bezeichnet wird.<sup>45</sup> Und in der Rhetorik der Schlusspassage wird noch einmal bekräftigt, dass die neuen nicht geringer seien als die alten *exempla* und für ein und denselben Geist „Zeugnis ablegen/testificentur“ (20.11). In dem Text aus der Gattung der Märtyrerakten, der von der Gefangenschaft, dem Verhör und Tod der Perpetua und ihrer Mitgefangenen erzählt, wird die personifizierte Gestalt des Zeugen mit Namen *martyr* damit von einer umfangreichen Zeugnis-Semantik begleitet: *exemplum, testimonium, documentum, confessio, sanguis* als *baptismatis testimonium* und *conscriptum manu sua*.

Wenn Tertullian den weiblichen Märtyrern das Beispiel der Lucretia<sup>46</sup> vor Augen führt, dann stellt sich Perpetuas Tod somit einerseits als eine Art Mimesis des *exemplum* dar, d. h. als ein Schauspiel von der Angleichung des Lebens an den vorbildlichen Tod. Zugleich überbietet ihr Fall den der Lucretia und deren – in christlicher Sicht ohnehin zweifelhaften – Tugendbeweis, indem sie dem Zeugnis ihres eigenen Todes einen höheren Sinn verleiht. Sie bekräftigt diesen durch ihr Bekenntnis und den Beweis ihrer Standhaftigkeit gegenüber Kerker und Marter, vertraut ihre Seele schließlich einem göttlichen Richter an und übergibt, all dies schriftlich bezeugt – was darüber hinaus durch einen Augenzeugen als authentisch beglaubigt wird –, um den gesamten Bericht, die *Passio*, wiederum als Vorbild anderen vor Augen zu stellen, indem ihnen der Text zu Ohren gebracht wird. Erst aus diesen Operationen entsteht die neue Bedeutung von *martyrs*/Zeugnis, mit der die Figur mit Namen Märtyrer auf den Plan tritt. Im Kontext einer gleichzeitigen Vervielfältigung und Verdichtung der Zeugnisse und Beweise gewinnt also jenes Konzept Gestalt, das mehr und bedeutungsvoller ist als jeder *testis* und stattdessen mit einem Fremdwort benannt wird: der *martyr* als verkörpertes Zeugnis und als Überbietung des Zeugnisses/Beweises.

#### 4. Blutzeugnis

Da das Wort *martyr* häufig mit Blutzeuge übersetzt wird und gerade in diesem Aspekt die Singularität der christlichen Märtyrer gesehen wird, ist die Tatsache besonders zu beachten, dass auch in Livius' Erzählung von Lucretias Tod vom Blut die Rede ist und dieses bereits als Zeugnis fungiert. Und auch in ihrem Fall wird die Reinheit ihres Blutes hervorgehoben, wenn Brutus nämlich betont, dass Lucretias Blut vor der Entehrung durch Tarquinius das reinste Blut gewesen sei: „*castissimum ante regiam iniuriam sanguinem*“ (59.1). Anders jedoch als „das heilige und

<sup>45</sup> Vgl. zu dieser Szene Franz J. Dölger: „Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der *Passio Perpetuae* in kultur- und religionsgeschichtlicher Bedeutung“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, hg. v. Fritz Saxl, Vorträge 1923–1924, Leipzig u. a. 1926, S. 196–214.

<sup>46</sup> Die Rhetorik zu Lucretia als *exemplum* enthält auch schon das Motiv von der Märtyrerin als Mann im Frauenkörper, das in einer von Perpetuas Visionen auftaucht und die Interpretationen dieses Textes so intensiv beschäftigt hat. So nennt Valerius Maximus Lucretia die Anführerin der römischen Keuschheit, deren männliche Seele durch ein böses Schicksal einen weiblichen Körper erhalten habe. Vgl. Greschat: „Lucretia“ (Anm. 38).

unschuldige Blut/sanctus et innocens sanguis“ (15.2), das die gefangenen Christen in der Erzählung der *Passio Perpetuae* erst noch vergießen werden, ja zu vergießen begehren, ist es in der Lucretia-Geschichte, wie sie in der rückblickenden Historiographie erzählt wird, das vergossene Blut der bereits Toten, bei dem Brutus seinen Schwur leistet:

Während jene [Lucretias Mann und Vater] von Trauer überwältigt waren, zog Brutus das Messer aus der Wunde der Lucretia, hielt es bluttriefend vor sich und rief: „Bei diesem Blut, das bis zu der Entehrung durch den Königssohn das reinste war, schwöre ich, und ich rufe euch, ihr Götter, zu Zeugen, dass ich L. Tarquinius Superbus mit-samt seinem verruchten Weib und seiner ganzen Nachkommenschaft mit Schwert und Feuer und jeder möglichen Gewalt verfolgen und nicht zulassen werde, dass diese oder jemand anders in Rom als König herrschen.“<sup>47</sup>

Diese Szene von Brutus' Schwur, der die Trauer der Angehörigen der Toten in Zorn umschlagen lässt und zum Sturz des Königtums führt, bezeichnet eine Art Peripetie in der ganzen Lucretia-Erzählung, die Livius in seiner Römischen Geschichte aus dem Abstand von nahezu fünfhundert Jahren vergegenwärtigt und die durch ihren szenisch-dramatischen Charakter auffällt.

Mit dem Auftritt von Brutus beginnt gleichsam der vierte Akt in der Präsentation jener Ereignisse, die sich zum Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in der Römischen Geschichte zugetragen haben sollen, mit denen das Ende der Königszeit besiegelt und die Republik eingeleitet wurde. Der erste Akt ist der Wettbewerb der Tarquinier um die Keuschheit ihrer Frauen. Im zweiten überrascht der Königssohn Sextus Tarquinius die Ehefrau des Lucius Tarquinius Collatinus im Schlaf und überwältigt sie gegen ihren Willen. Im dritten, in dem Lucretia Vater und Ehemann zu sich ruft, berichtet sie den Vorfall und hält über sich Gericht – „spreche ich mich auch von der Schuld frei, befreie ich mich dennoch nicht von der Strafe/ego me etsi peccato absolvo, supplicio non libero“ (58.10) – und tötet sich zum Beweis ihrer Unschuld selbst theatergerecht: „Damit stieß sie sich ein Messer, das sie unter ihrem Kleid verborgen hatte, ins Herz, sank über der Wunde zusammen und fiel sterbend zu Boden. Ihr Mann und ihr Vater schrien auf.“ Die letzten beiden Akte, Brutus' Schwur und der Aufruhr, der durch die Aufstellung von Lucretias Leichnam auf dem *forum* entsteht und zum Umsturz führt, spielen für das *exemplum* der Keuschheit in der Rhetorik keine Rolle mehr, weshalb Lucretias Geschichte dort zumeist an dieser Stelle endet. Umso bedeutsamer sind die letzten Szenen für den Gründungsmythos der Römischen Republik.

Der mit Brutus' Auftritt beginnende vierte Akt erzählt nach seinem Schwur über dem Blut der Lucretia von der folgenreichen Umwandlung der Trauer in Zorn, von *luctus in ira*. Dieser Umschlag der Affekte ist die Voraussetzung der umstürzlerischen Manifestationen und leitet die politische Handlung ein: „Darauf reichte er das Messer dem Collatinus, dann dem Lucretius und dem Valerius; [...] ihre Trauer schlug in Zorn um, und als Brutus sie aufrief, jetzt gleich das Königtum

<sup>47</sup> Livius: *Ab Urbe* (Anm. 36), S. 153.

zu stürzen, folgten sie ihm als ihrem Führer.<sup>48</sup> Im letzten Akt wird der Leichnam auf das *forum* getragen, wo die Transformation der Klagen in Aufruhr stattfindet, die aufrührerischen Reden proliferieren, die Schändung Lucretias sowie ihr beklagenswerter Tod zum Anlass werden, andere Schandtaten des Königs und seiner Familie zu vergegenwärtigen, und daraus der Umsturz entsteht. In diesem Moment verwandelt sich der Leichnam von einem *corpus violatus* in einen *corpus politicum*, das *exemplum virtutis* wird zu einem *corpus delicti* der Königsherrschaft und zur Sache der *res publica*.<sup>49</sup>

Im Hinblick auf den hier zur Debatte stehenden Vergleich zwischen den Fällen Lucretias und Perpetuas ist nun zu fragen, wie sich das Verhältnis von Blut und Zeugnis jeweils darstellt. In beiden Fällen verknüpft das Blut die Aspekte von Opfertod, Unschuld bzw. Keuschheit und Zeugnis: hier der Tod als Beweis der Unschuld für Lucretia, dort der Tod der Märtyrerin als Zeugnis des reinen und wahren Glaubens. Auch der Gegensatz von Seele/Geist vs. Körper kommt bereits in dem bei Livius zitierten Schuldkriterium *mentem peccare, non corpus* zur Geltung. Wenn es der Geist ist, dem die Schuldfähigkeit zugesprochen wird, dann impliziert der genannte Gegensatz bereits auch schon die Vorstellung von der Überlegenheit der Seele über den Körper, die für die Märtyrerakten so bedeutsam werden sollte, die dort aber radikalisiert wird bis zur vollständigen Entwertung der leiblichen Existenz, mehr noch: der Erlösung der Seele aus dem ‚Gefängnis‘ des Körpers und der Welt.

Bei Livius mündet der Geist-Körper-Gegensatz in die Differenz zwischen *peccatum* (Vergehen) und *supplicium*, einem äußerst vieldeutigen Begriff, dessen Semantik von Flehen und Opfer, einer Geste der Demut und Unterwerfung unter die Götter, über Strafe bis zur Marter und Hinrichtung reicht, so dass sich in der Begriffsgeschichte von *supplicium* die ganze Genese des römischen Rechtssystems aus Polytheismus und paganen Opferkulten verdichtet. Wenn *supplicium* mit Strafe übersetzt wird, kommt darin eine säkularisierende Sicht zum Zuge, in der die Genese des römischen Rechts aus einem religiösen Grund, der Legitimierung der irdischen Macht durch die Götter, ausgeblendet wird, während umgekehrt die Übersetzung von *peccatum* als Sünde einer christianisierenden Sicht entspricht, in der eine kirchenlateinische Semantik ins Spiel kommt.

Indem Brutus in der Szene seines Schwurs – bei Lucretias Blut – die Götter zu Zeugen anruft, „vosque, di, testes facio me“, beruft er sich ebenfalls auf höhere Autoritäten, die in diesem Falle eine ältere Tradition auf den Plan rufen – anders als im Fall der christlichen Märtyrer, die ihren neuen, einzigen Gott verehren. Diese Szene entspricht exakt der Beschreibung eines Ausnahmestands, allerdings eines vom Akteur Brutus selbst erst ausgerufenen und mit Hilfe des Leichnams herbeigeführten. Seinen Akt will Brutus, der das Heft bzw. das Messer an sich gerissen hat, durch die Geste einer doppelten Beglaubigung legitimiert

48 Ebd.

49 Vgl. zu diesem Aspekt der Lucretia-Geschichte Marie Therese Fögen: *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems*, Göttingen 2002.

sehen: durch das Blut Lucretias und durch die Anrufung der Götter. Insofern verwandelt Brutus den Tod Lucretias, den sie als *testis* ihrer unschuldigen Seele verstanden wissen wollte, in ein Blutzeugnis, d. h. in ein *sacrificium*, wobei er von der sakralen Bedeutung des Blutes in Opferriten profitiert. Deshalb ist die Feststellung, dass ihr Blut vor der gewaltsamen Entehrung das reinste gewesen sei, für ihn so bedeutsam. Auf diese Weise eignet er sich jene von Hubert/Mauss analysierte moralische Transformation an, die sich am Opfernden vollzieht.

Im Falle der Perpetua geht das Bekenntnis – *Christiana sum* – dem Tod voraus, als Manifestation der Todesbereitschaft, während der nachfolgende Tod ihr unschuldig und reines Blut zum Zeugnis christlicher Standhaftigkeit macht. Die *constantia* im Angesicht der Tyrannis gilt wiederum als *documentum* der Märtyrerin – weniger als Erbe denn als treuhänderische Weitergabe (*fideicommissum*) und als Auftrag (*mandatum*) zu Bericht, Verbreitung und Lektüre – und damit vermittelt als Appell, es ihr gleich zu tun: Dort das Blut als Legitimation intervenierender Aktion, hier das Blut als Vorbild nachahmender Handlungen. Eine wesentliche Differenz betrifft dabei die Stellung des Zeugnisses zu einer höheren Autorität. Wenn Brutus bei seinem Schwur ‚beim reinsten Blute der Geschändeten‘ die Götter als Zeugen anruft und seine Handlung auf diese Weise rituell – also vorgesetzlich – legitimiert, dann stützt er den Gründungsakt der Republik symbolisch ab, und zwar mit Bezug auf eine *jenseitige* Sphäre, für die im *Diesseits* das Blut des Opfers zeugt. Der entscheidende Unterschied, der mit den christlichen Märtyrern eingeführt wird, besteht nun darin, dass bei ihnen Opfertod und Blut als Bekenntnis zum und als Zeugnis des christlichen Gottes und der göttlichen Gnade betrachtet werden: Dort, bei Livius, die Anrufung *der* Götter als Legitimierung für den Sturz des tyrannischen Souveräns, hier das Bekenntnis *zu* Gott im Angesicht einer tyrannischen Souveränität. Während Brutus’ Handlung der Logik der politischen Theologie folgt – als Souverän, der über den Ausnahmezustand entscheidet –, versuchen die verfolgten Christen, die der Herrschaft des Tyrannen unterworfen sind, ihre Souveränität durch eine Anti-Geste zum Urteil des Souveräns zu manifestieren: die *confessio* als tödliche Entscheidung *im* – nicht über den – Ausnahmezustand, dort eine Geste, die die Inanspruchnahme der Macht symbolisiert, hier die Umdeutung von Unterworfenheit in einen inneren Sieg.

Der symbolisch-politischen Bedeutung des Blutzeugnisses im Gründungsmythos der römischen Republik entspricht eine bemerkenswerte soziale Funktion des Märtyrerbluts für die Stiftung einer christlichen Gemeinde: als Symbol einer brüderlichen Gemeinschaft von *comartyres*, einer Gemeinschaft der Märtyrer, die durch das Opfer verbunden ist. Diese tritt mit der leiblichen Verwandtschaft in Konflikt, verdrängt und substituiert sie – im Falle der Perpetua ist vom Vater und vom *frater meus carnalis* die Rede. Das sechste Kapitel der *Passio Perpetuae* erzählt eindrücklich vom Opfer und einer zweifachen Entwertung der familialen Bindung, insbesondere von der Missachtung der väterlichen Sorge durch die Tochter und von der Missachtung der Sorge um das eigene Kind durch die Mutter, und zwar zugunsten des Bekenntnisses. Mehrfach tritt der Vater Perpetuas auf, fleht sie an, ihr Leben zu schonen, auf sein Alter Rücksicht zu nehmen und sich ihres eigenen Kindes zu erbarmen,

während ihre Antwort „non facio – Christiana sum“ (6.4) lautet. Und von der schwangeren Felicitas wird berichtet, dass ihre Mitgefangenen für sie – erfolgreich – eine Frühgeburt erleiden, damit sie gemeinsam mit ihren *conmartyres* in den Tod gehen kann, während sie ihre Tochter einer Schwester übergibt.

In der expliziten Entgegensetzung von leiblichem Bruder („frater carnalis“) und der Identifikation mit den Märtyrer-Brüdern („multos fratres cognoscere sed et martyras“; 13.8) – kommt jene Entwertung der leiblichen Verwandtschaft zum Tragen, die am Ursprung der christlichen Überlieferung steht und ihrer Kultur eingeschrieben ist. Die *consanguinitas* der Verwandtschaft wird ersetzt und verdrängt durch die *conmartyres*, die leibliche Genealogie durch die Kette der Märtyrer, die als Kultur der *imitatio* eine ganz andere Art von Verwandtschaft stiftet, eine buchstäbliche Blutsverwandtschaft, Gemeinschaft der Blutzeugen: Substitution der Fortpflanzung durch das heilige Märtyrerblut, der leiblichen Zeugung durch das christliche Blutzeugnis. Damit korrespondiert die Metaphorisierung des Samens in der Rede über das Blut, wie sie Tertullian zugeschrieben wird, *semen est sanguis christianorum*, das Blut der Christen als Same verstanden. Das Blut der Märtyrer ist also nicht nur Zeugnis seiner Bereitschaft, den eigenen Tod für das Bekenntnis als Christ in Kauf zu nehmen, sondern auch Medium einer spezifisch christlichen Genealogie, in der das Blut in einen Gegensatz zum Fleisch tritt. Insofern das Blut als prekäres Zeugnis des Glaubensbekenntnisses und als zweite Taufe betrachtet wird, konnte Lessing in seiner Schrift *Zur Rettung des Cardanus* davon sprechen, dass das Blut des Märtyrers „ein sehr zweideutig Ding“ sei. Benjamin hat diese kritische Sicht verstärkt, wenn er dem Blut jede andere Bedeutung abspricht, die über das bloße Leben hinausgeht: „Denn Blut ist das Symbol des bloßen Lebens.“<sup>50</sup>

## 5. Schriftzeugnis

Aufgrund der Bedeutung des *Blutzeugnisses* als Übergangstopos an der Schwelle von Antike und Frühchristentum erhält der Aspekt des *Schriftzeugnisses* nunmehr eine besondere Bedeutung. Dabei kommt der *Passio Perpetuae* als eines der ersten Selbstzeugnisse des Martyriums eine herausragende Rolle zu, wird damit doch der Gattung, die sich als Verdichtung von Zeugnisbegriffen darstellt, noch eine zusätzliche Zeugnisdimension hinzugefügt. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass dieser Text, der einerseits wegen des autobiographischen Charakters als Ausnahmeerscheinung gilt, doch zugleich auch die Anfänge der Gattung sichert.

Auffällig ist die Betonung der Schriftlichkeit bereits im Eingangskommentar des Redaktors, in dem die Aussage, dass die *nova documenta* gleich bedeutsam mit den alten Zeugnissen der Gnade Gottes seien, als Begründung dafür dient, dass auch

50 Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a. M. 1977, S.179–203. Vgl. dazu meine Diskussion zu Benjamins Kritik des Dogmas von der Heiligkeit des bloßen Lebens im Zusammenhang der Geschichte der Märtyrer und Selbstmordattentäter in Kap. 2 u. 3 v. Sigrid Weigel: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008.

die neuen Zeugnisse aufgeschrieben werden sollen. Und wenn der Verfasser der Rahmentexte, als Redaktor bzw. Editor, sowohl die autobiographische Authentizität von Perpetuas Aufzeichnungen als auch ihren Tod in der Arena bezeugt, dann sind hier Blut- und Schriftzeugnis unmittelbar miteinander verbunden. Oder anders formuliert: Die Akten erhalten durch den Bericht des Augenzeugen ihre *empirische* Beglaubigung, während ihr Status als *geheiligte* Überlieferungen sich dem Gegenstand ihrer Erzählung, Bekenntnis, Marter und Lebensopfer, verdankt.

Dabei greifen mehrere heterogene Symbolsysteme ineinander, die über die Kumulierung von Zeugnissen verknüpft sind. Im Kontext der *Frühchristlichen Märtyrerakten* erscheint der Märtyrer/die Märtyrerin als Medium, das zwischen einer innerweltlichen Arena und der himmlischen Sphäre vermittelt, und zwar über seinen Tod, der als Zeugnis einer transzendenten Bedeutung verstanden wird: als Zeugnis von Gottes Gnade. Die Worte und Aufzeichnungen der Betroffenen gelten dann als Zeugnis einer privilegierten Teilhabe an dieser sakralen Sphäre. Insofern gehören die Märtyrerakten zu jenen Zeugnissen, in denen es weniger um historische oder juristische Evidenz geht als um die Bezeugung eines exzeptionellen Geschehens oder Leidens, durch das der Märtyrer von der Gemeinde geschieden ist – so wie der Leichnam, der er bald sein wird, von den Überlebenden. Es geht darin mehr um eine Geste der Beglaubigung als um Evidenz.<sup>51</sup> Da aber die Toten bekanntlich von ihrem eigenen Sterben nicht berichten können, fällt den Augenzeugen, die in den meisten Fällen als Verfasser der Passionserzählungen auftreten, die Aufgabe zu, die Authentizität des Martyriums der Blutzeugen zu bezeugen, dafür zu bürgen, dass es ‚so gewesen ist‘, dass es sich so und nicht anders zugetragen habe.

In ihrem Status als Augenzeugenberichte aber sind die Märtyrerakten Medien im technischen Sinne, d.h. Dokumente der Kulturtechnik der Schrift. Da ihr Zweck darin besteht, unter den Christen – und den potentiellen Christen – bekannt gemacht werden, müssen sie abgeschrieben, übersetzt und verbreitet werden, eine Tatsache, dem einige Beispiele der Gattung durch ihre epistolarische Form entgegenkommen, wie z. B. das Martyrium des heiligen Polykarp. Er wendet sich in seiner Ansprache an folgende Adressaten: „die Kirche Gottes zu Smyrna, an die Kirche Gottes zu Philomelium und an sämtliche Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche allerorten.“<sup>52</sup> Doch wird die Konstellation noch komplexer, wenn man bedenkt, dass die Abfassung der Märtyrerakten in manchen Fällen auf amtliche Protokolle zurückgehen, die von den Verhören der Gefangenen durch die örtlichen Amtsträger angefertigt wurden, also auf Akten<sup>53</sup> im forensischen Sinne. Allerdings geht es auch in diesen Protokollen weniger um Evidenz, denn es handelt sich nicht um Befragungen von Zeugen, sondern um Verhöre der Angeklagten, die nicht einer Wahrheitslogik, sondern der von Bekenntnis und Abschwörung folgen.

51 Im Hinblick auf die Nachgeschichte der Shoah vgl. zu dieser systematischen Unterscheidung: Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft. Klage und Anklage“ (Anm. 44).

52 Greschat/Tilly: *Frühchristliche Märtyrerakten* (Anm. 3), S. 21.

53 Zur Geschichte dieser Gattung vgl. Cornelia Vismann: *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt a. M. 2000.

Wenn sie in manchen Fällen auch in Diskussionen zwischen Verhörenden und Verhörten übergehen konnten – und sich dann der Gattung der Religionsdispute nähern<sup>54</sup> –, so ist dieser Fall für die Märtyrerakten weniger relevant. Denn hierbei handelt es sich ja um zum Tode Verurteilte, die gnadenlos verhört wurden, weil gegenüber ihrer religiösen Haltung nur Desinteresse bestand. Bei der Verbreitung solcher Protokolle durch die Passionserzählungen werden dann vor allem jene Szenen zitiert, die von der heroischen Standhaftigkeit der Märtyrer zeugen.

In den Märtyrerakten greifen damit nicht nur Blut- und Schriftzeugnis ineinander, sondern auch die beiden Dimensionen der doppeldeutigen Mediensemantik, die spirituelle und technische Bedeutung von ‚Medium‘. Dabei verknüpft das Selbstzeugnis des Opfers den rituellen, religiösen Akt des Blutzeugnisses mit der kulturellen, säkularen Praxis des Schriftzeugnisses. Während das Opfer die Sakralität der Märtyrerakten gewährleistet, garantiert die Schrift die gedenkende Verehrung des Opfers als Heilige/r. Zugleich sorgt es dafür, dass die gemeindestiftende Wirkung der Märtyrer – als Opfer und Zeugnis – sowie der Lesung der Märtyrerakten – als Vorbild – über den Kreis derjenigen hinausreicht, die als Zuschauer unmittelbar am Ort des Geschehens waren. Mehrfach wird diese Bedeutung des Schriftzeugnisses als Gegenstand ritueller Lesung betont: „et ad gloriam Dei lectione celebramus“, und das nicht nur den Ungläubigen zum Zeugnis, den Gläubigen zum Trost, sondern auch „zum Nutzen der Kirche/ad instrumentum Ecclesiae“ (I.5).

Die Schriftlichkeit der Märtyrerakten ist zugleich eine wesentliche Bedingung für die auffällige Formelhaftigkeit der Märtyrerakten und deren Nachleben in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Märtyrerverehrung. Die rhetorischen Pathosformeln, die bereits in den frühesten Zeugnissen zu beobachten sind, belegen nicht nur, dass viele Topoi, tradierte Wendungen, Bilder und Vorstellungen aus vorchristlichen Überlieferungen in den Märtyrerakten wieder ins Gedächtnis gerufen und umgeschrieben wurden. Diese Formeln sind zugleich ein wirkungsvolles Medium in der Nachgeschichte der Gattung, sowohl in den Überlieferungen der Märtyrer- und Heiligenlegenden als auch in profanen Überlieferungen, in denen die Janusgestalt von Opfer und Heiligem Literaturgeschichte geschrieben hat. Doch weit über die Literatur hinausgehend sind viele Pathosformeln, die in den frühchristlichen Passionserzählungen in der Gestalt der Märtyrer verkörpert und verdichtet worden sind, als Leitmotive in die europäische Kulturgeschichte eingegangen.

Zu den wirkmächtigsten Topoi gehört wohl die Umwertung der Gefangenschaft in eine innere oder höhere Freiheit. Man denke an Tertullians bereits beschriebene Rhetorik der Umdeutung, in deren Zusammenhang er den Kerker der Gefangenen mit der selbstgewählten Einsamkeit der Eremiten vergleicht, so in *Ad martyres*: „Hoc praestat carcer Christiano, quod eremus prophetis/Der Kerker gewährt dem Christen, was die Wüste den Propheten“ (II.8). In Übereinstimmung damit heißt

<sup>54</sup> Vgl. dazu 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*, Wiesbaden 2002, S. 19–46.

es im Bericht Perpetuas, dass ihr der Kerker mit einem Male zum Palast wurde, „mihi carcer subito praetorium“ (III.9), wo sie sich lieber aufhielt als anderswo. Die Wirkungsgeschichte dieses emphatischen Topos lässt sich bis in die Gefängnisliteratur der Moderne beobachten, dort zugespitzt zur – phantasmatischen – Freiheitsformel: „Und selbst im Kerker frei!“<sup>55</sup>

Ebenso bedeutsam ist die aus der kynisch-stoischen Popularphilosophie übernommene Kampfmetaphorik sowohl die Umwertung des Kampfes im *stadium tribunalis* zu einem – gleichsam entkörperlichten – Wettkampf, in dem die Märtyrer ihre Tugenden, ihre Seele und Reinheit einsetzen, als auch die umgekehrte Metaphorisierung, mit der die Märtyrer zu ‚Soldaten Christi‘ werden. In dieses Register gehören zahlreiche Formeln aus Tertullians Schrift: die Rede von der *militia dei* (III.1) ebenso wie die vom *exercitationem virtutis animi et corpori als bonum agonem* (III.3) – wobei die erstere insofern Realgeschichte geschrieben hat, als sie in Gestalt der heiligen Krieger, Kreuzritter oder aggressiven, bewaffneten Märtyrer zur historischen Gestalt geworden ist. Dieser Kampftopos in der frühchristlichen Märtyrerfigur ist die Möglichkeitsbedingung für ihren Einsatz als Soldaten im Heiligen Krieg. – Demgegenüber stellt die Charakterisierung der Perpetua als Ehefrau, als *matrona Christi* (18.2) eine Metapher dar, die den Ausgangspunkt für eine besondere Nähebeziehung der Märtyrer und Heiligen zu Gott darstellt. In der Folge ist daraus eine differenzierte Verwandtschafts- und Liebesmetaphorik entstanden, mit deren Hilfe die Beziehung zur dreifaltigen Gottheit gleichsam intimisiert worden ist. Dies geht hin bis zur ‚Braut Christi‘, einem der Zentralmotive der mittelalterlichen Brautmystik, mit dem das Leiden in der ‚Nachfolge Christi‘ in eine passionierte, d. h. leidenschaftliche *imitatio* verwandelt wurde. Darin werden Szenarien des Martyriums und Todes im Imaginären, als gleichsam phantasmatische Bilder leiblicher Martern und eines *mors mystica* reproduziert, um auf diese Weise in eine Nähe und Nachfolge zur Passion Christi zu treten. Auf der Spur dieses ‚weißen Martyriums‘ wurde jene *„gloriosa passio* aus glühender Gottesliebe“<sup>56</sup> hervorgebracht, die die Voraussetzung für die Transformation der Passion im Sinne von Leiden in die Bedeutung von Leidenschaft bildet, eine der wichtigsten Affektgrundlagen der christlichen Kulturgeschichte. Diese Topoi sind im Zuge der Säkularisierung nicht verschwunden, vielmehr sind sie von der säkularen Kultur aufgesogen worden wie die Tinte vom Löschblatt (Benjamin), so dass sie für die Lektüre der Normalschrift in der scheinbar säkularisierten europäischen Kultur nahezu unkenntlich geworden sind.

55 Vgl. Sigrid Weigel: „Und selbst im Kerker frei!“ Schreiben im Gefängnis. Zur Theorie und Gattungsgeschichte der Gefängnisliteratur (1750–1933), Marburg a. d. Lahn 1982.

56 Erich Auerbach: „Passio als Leidenschaft“ (1941), in: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern 1967, S. 161–176, hier S. 164.